

Die Einbildungskraft bei Kant.

Von

Hermann Mörchen (Kassel).

Einleitung.

Eine Untersuchung der Einbildungskraft bei Kant ist anscheinend eine psychologische. Denn das ist doch offenbar das erste, was man über die Einbildungskraft sagen kann, daß sie etwas Psychisches, etwas irgendwie in der Seele Vorkommendes ist. Es wäre dann etwa zu fragen, wie sich Kant die Ansiedlung von verschiedenen „Kräften“ und „Vermögen“ „in“ der Seele vorgestellt, wie er sich das Zustandekommen von Einbildungsvorstellungen gedacht habe u. dgl. Solche Untersuchungen würden dann vielleicht Wesentliches beitragen zur Herausarbeitung der „psychologischen Grundlagen“ der Transzendentalphilosophie; mit ihrer Hilfe würde man Licht tragen in die Dunkelheit und Wirrnis der transzendentalen Deduktion und der Schematismuslehre und würde diese bis zu einem gewissen Grade „historisch verständlich“ machen. Man würde in der Tat bei Kant einiges Material zur Beantwortung derartiger Fragen finden, wenn auch nicht gerade viel; man könnte es aber gewiß durch Umschau in der Philosophie und Psychologie des 18. Jahrhunderts bedeutend ergänzen und durch Nachweis des von Kant selbstverständlich Übernommenen manches unerörtert Gebliebene verdeutlichen¹⁾. Insbesondere die Einbildungskraft hat im 18. Jahrhundert wiederholt Interesse gefunden und ist in mehreren ausführlichen Darstellungen erörtert worden.

Demgegenüber ist aber zu beachten, daß erstens schon sehr problematisch ist, in welchem Sinne Kant überhaupt ein psychologisches Interesse an der Einbildungskraft gehabt hat, in welchem Sinne vor allem seine Anthropologie, in der er allenfalls eine Psychologie der

1) Vgl. Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1 Bd.: Von Leibniz bis Kant, Berlin 1894.

Einbildungskraft entwirft, als Psychologie bezeichnet werden kann. Zweitens aber hat er an vielen Stellen seine transzendente Betrachtung unzweideutig genug gegen die psychologische abgegrenzt. So gerade mit Bezug auf die Zusammenhänge, in denen die Einbildungskraft eine wesentliche Rolle übernimmt. Nicht zwar wird man, obwohl es immer wieder geschieht, die bekannte Äußerung in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V.¹⁾ in diesem Sinne verstehen dürfen, wonach die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zwei Seiten hat, eine objektive und eine subjektive: sie handle 1. von den Gegenständen des reinen Verstandes und solle die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; 2. handle sie von dem reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, wolle ihn mithin in subjektiver Beziehung betrachten. Wenn Kant sagt, daß diese zweite Erörterung zwar in Ansehung seines „Hauptzwecks“ von großer Wichtigkeit sei, aber doch nicht wesentlich zu demselben gehöre, so kann er das nur, weil sein „Hauptzweck“ die kritische Grundlegung der Ontologie der Natur ist, für die er eine Ontologie des denkenden Subjekts letztlich entbehren zu können meint. Jedenfalls handelt die transzendente Deduktion, auch in der zweiten Hinsicht betrachtet, stets vom reinen Verstand, und es kann daher in dieser Bemerkung Kants nicht von der Abgrenzung der transzendentalen gegenüber der empirischen Deduktion die Rede sein, wie er sie weiterhin, und zwar auch schon in der 1. Auflage, vollzieht: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen²⁾.“ Diese empirische, d. h. psychologische Deduktion gehört nach Kant nicht in den Rahmen der Kr. d. r. V. Freilich hat man gewisse Partien der transzendentalen Deduktion in der 1. Auflage als solche psychologische Vorbereitung der eigentlichen transzendentalen Untersuchung ansehen zu müssen und dementsprechend ihre Weglassung aus der 2. Auflage als einen Fortschritt im Sinne von Kant selbst bezeichnen zu sollen geglaubt. Auf

1) A XVI f. — Die Kr. d. r. V. wird zitiert nach der Ausgabe von Raymund Schmidt, Leipzig 1926, Phil. Bibl. Bd. 37 a, jedoch mit den Seitenzahlen der 2. (B) bzw. 1. (A) Auflage.

2) B 117.

diese Frage wird später zurückzukommen sein. Hier handelt es sich nur darum, daß Kant die Unabhängigkeit der Transzendentalphilosophie von allen Feststellungen der positiven Wissenschaften und insbesondere der Psychologie deutlich gesehen hat. Kant unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie man eine etwaige empirische Deduktion der Kategorien meinen könnte. Entweder könnte man versuchen, das Prinzip der Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe in der Erfahrung aufzusuchen; das „würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben“¹⁾. Suchte man aber nicht das Prinzip ihrer Möglichkeit, sondern „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung“ in der Erfahrung, so würde man eine psychologische Deduktion versuchen. „Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transzendente Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat“²⁾. Mit einer solchen psychologischen Deduktion, die Kant niemals versucht hat, hat die von ihm unternommene „subjektive“ nichts zu tun³⁾.

Ebenso wird auch in dem anderen Hauptzusammenhang bei Kant, in dem die Einbildungskraft auftritt, in der Kritik der Urteilskraft, der Psychologie die Kompetenz abgesprochen, in Fragen der tran-

1) B 118.

2) B 118 f.

3) Als J. W. A. Kosmann ihm 1789 eine psychologische Darstellung der Apriorität der Raumvorstellung vorlegte, wies er sie zurück, indem er scharf zwischen einer psychologischen und transzendentalen Deduktion unserer Vorstellungen unterschied und die erstere für sein Vorhaben als unnötig bezeichnete. (Vgl. den Briefwechsel, bei Cassirer Bd. IX, S. 437 u. 438.)

szendentalen Untersuchung mitzureden, obwohl Kant dort gelegentlich selbst eine psychologische Erörterung versucht ¹⁾. So heißt es im Anschluß an einen längeren Exkurs über die psychologische ²⁾ Exposition der ästhetischen Urteile von Burke, daß dem Geschmacksurteil irgendein (es sei objektives oder subjektives) Prinzip a priori zum Grunde liegen müsse, „zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen niemals gelangen kann“ ³⁾.

Mit Beziehung auf die Einbildungskraft wird uns diese Abgrenzung der Transzendentalphilosophie gegen die Psychologie unten wieder begegnen in der Unterscheidung der produktiven von der reproduktiven Einbildungskraft in der Kr. d. r. V. Damit meint Kant im Grunde nicht zwei verschiedene Vermögen, die neben- oder durcheinander in der Seele vorkommen, sondern die reproduktive Einbildungskraft, die allein Gegenstand der Psychologie werden kann, setzt die produktive als ihre transzendente Bedingung voraus. Nur auf letzterer ruht Kants eigentliches Interesse, und sie muß darum auch ins Zentrum dieser Untersuchung gerückt werden.

Dadurch ergibt sich aber eine eigentümliche Schwierigkeit, die der Frage nach der Einbildungskraft bei Kant von vornherein anhängt, und die es nicht zu beseitigen, sondern zu sehen gilt. Wäre diese Frage als psychologische gemeint, dann wäre ihre Möglichkeit ohne weiteres einsichtig. So etwas wie Einbildungen gibt es eben faktisch, und so können sie auch Thema einer positiven Untersuchung werden. Nun aber wird nach der transzendentalen, d. h. nach der philosophischen Bedeutung der Einbildungskraft gefragt. Wie kommt denn die Einbildungskraft in die Philosophie? Die Philosophie hat doch nicht derlei psychische Gegebenheiten zu ihrem Gegenstand! In der Tat ist die Frage nach der Einbildungskraft bei Kant zunächst eine Verlegenheitsfrage. Denn sie ergibt sich in dieser Form weder aus einer systematisch-philosophischen Problemstellung, abgesehen von Kant, noch aus der Kantschen Problematik selbst, wenigstens wenn man sie nicht schon über Kant hinaus entwickeln will. Die Einbildungskraft wird in der Kr. d. r. V. eingeführt, um eine Vermittlung zwischen den beiden Stämmen der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität zu schaffen. Aber was garantiert denn diesen von Kant nicht weiter begründeten Ansatz der beiden Erkenntnisstämme? Ist ihre Einheit nicht vielleicht eine ursprüng-

1) Vgl. § 17, S. 75 f. — Die Kr. d. U. wird zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.

2) In der 2. u. 3. Aufl.: „physiologische“.

3) S. 127; vgl. S. 19; S. 81; S. 112 f.

liche, wesenhaft unvermittelte? Ist also das Problem der Vermittlung zwischen ihnen überhaupt ein echtes philosophisches Problem? Ist nicht die Einführung der Einbildungskraft in die Philosophie in diesem Sinne von vornherein abzuweisen? Wenn so der Problemzusammenhang, in dem die Einbildungskraft auftaucht, durchaus in Dunkel gehüllt und schon die Notwendigkeit, sie überhaupt zu besprechen, fraglich ist, so kommt erschwerend noch hinzu, daß auch Kant sie, abgesehen von der Anthropologie, nur ganz kurz und nebenbei zum Thema macht. Sie erscheint zunächst gar nicht als ein spezifisch Kantischer Begriff, der noch dazu eine Spezialuntersuchung verdiente.

Wird also die Frage nach der Einbildungskraft weder von Kant selbst noch, abgesehen von Kant, von uns gestellt, so ist sie als isoliertes Phänomen offenbar nicht das eigentlich Gefragte. In Frage steht der eigentliche Gegenstand der Philosophie überhaupt bzw. der Zusammenhänge bei Kant, in denen die Einbildungskraft vorkommt. Und nur weil nach diesem Gegenstand noch nicht gefragt werden kann, fragen wir vorläufig nach der Einbildungskraft, auf die die Kantsche Untersuchung gestoßen ist, und hoffen, daß eine Klärung ihres Begriffs vielleicht die eigentliche Fragerichtung klären hilft, in der sich die Kantsche Philosophie bewegt. Die scheinbare Sonderfrage nach der Einbildungskraft muß sich, falls sie als philosophische gemeint ist, herausstellen als hinführend zu den Grundproblemen der Kantschen Philosophie und der Philosophie überhaupt.

Das setzt freilich voraus, daß die Einbildungskraft bei Kant kein beliebig herausgegriffenes Phänomen ist, sondern von vornherein in Verbindung mit den Zentralfragen Kants steht. Darauf aber deutet schon rein äußerlich die Tatsache hin, daß sie sowohl in der Kr. d. r. V. als in der Kr. d. U. in den zentralen Kapiteln erscheint, vor allem in der Deduktion der Kategorien, im Schematismuskapitel und in der Analytik der ästhetischen Urteilskraft. Darauf deutet ferner, daß Kant in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. ihre Bedeutung für die Möglichkeit der Wahrnehmung, die die Psychologen bisher nicht gesehen hätten, besonders hervorhebt¹⁾; und endlich, daß Anzeichen dafür vorhanden sind, daß Kant nicht nur in der Zeit zwischen der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V., sondern auch schon vorher seine Meinungen über die Einbildungskraft und ihre philosophische Bedeutung verschiedentlich modifiziert, sich also eingehender mit ihr beschäftigt hat. Daher läßt sich eine thematische Untersuchung der Einbildungs-

1) A 120 Anm.

kraft vielleicht doch als Vorarbeit für die Wiederaufnahme eines bei Kant selbst unerledigt gebliebenen philosophischen Problems verstehen.

*

In den Gesamtdarstellungen der Lehre Kants wird die Einbildungskraft zumeist nur referierend erwähnt; die Bedeutung des Phänomens wird kaum je gewürdigt, geschweige denn eine wirkliche Interpretation versucht¹⁾. Nur die Kantinterpretation der Marburger Schule mußte, geleitet durch die Frage nach der Einheit der Kr. d. r. V., auf das Vermittlungsphänomen „Einbildungskraft“ aufmerksam werden. Gleichwohl beschränkt sich auch C o h e n²⁾ im wesentlichen auf eine Wiedergabe des Kantschen Wortlauts. Mehr gibt seine Darstellung der Problematik der Kr. d. U.³⁾.

Andere Forscher dagegen haben die Bedeutung der Einbildungskraft ausdrücklich hervorgehoben. Sie alle sind dadurch charakterisiert, daß sie die schon bei Kant selbst einsetzende und dann im deutschen Idealismus fortgeführte einseitige Interpretation der Einbildungskraft als S p o n t a n e i t ä t übernehmen und zum Teil radikalisieren. Zuerst hat Alfred Hölder⁴⁾ den Begriff der Einbildungskraft als den „beherrschenden Mittelpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie“⁵⁾ bezeichnet. Er faßt die Einbildungskraft psychologisierend als den unbewußt arbeitenden Verstand⁶⁾ und versucht zu zeigen, daß Raum und Zeit durch die konstruktive Synthesis der produktiven Einbildungskraft allererst „entstehen“⁷⁾. Dies wird aber nicht phänomenal verdeutlicht; Hölder bleibt bei der äußerlichen Vorstellung einer „Konstruktion des Fachwerks“, in das das Empirische eingeordnet werden kann⁸⁾, stehen. Eine Bestätigung seiner Auffassung findet er in der Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der

1) Dies gilt selbst von einem Werk wie Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1. Bd.: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*, 2. Aufl., Leipzig 1908. Vgl. S. 508 mit Anm. und S. 516. — Nur eine knappe Übersicht gibt Aloys Neukirchen, *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*, Münchener Diss., Bonn 1914, S. 71—88. — Der Titel des Buches von Jürgen Bona Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin 1870, ist irreführend, da es nicht Kants psychologische Meinungen darstellt, sondern Kants Meinung über die Psychologie überhaupt.

2) *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl., Berlin 1918; *Kommentar zu Immanuel Kants Kr. d. r. V.*, Leipzig 1907, Phil. Bibl. Bd. 113.

3) *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889.

4) *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien*, Tübingen 1873.

5) S. 19.

6) S. 46 ff.

7) S. 53 ff.

8) *Z. B.* S. 54, 69.

2. Auflage und in der Kantschen Idee der Selbstaffektion. Doch gelingt es ihm nicht, wie es eigentlich das Ziel dieser Interpretation ist, die Rezeptivität des Erkenntnisvermögens in die Spontaneität aufzulösen: „Raum und Zeit, wenn sie gleich in der Tat sich schließlich als Formen der Selbsttätigkeit darstellen, heißen doch Formen der Sinnlichkeit; denn in der Rezeptivität des Ich ist es begründet, daß es diese Formen in erster Linie zu konstruieren gezwungen ist“¹⁾. Der Verstand eines endlichen Ich kann nicht schöpferische Selbsttätigkeit sein, sondern ist „mit einer Rezeptivität dieses Ich (Sinnlichkeit) unlösbar verbunden“²⁾. Es bleibt dunkel, daß die Einbildungskraft bei Kant eingeführt wird, um gerade diese „Verbindung“ aufzuklären, die hier gar nicht zum Problem gemacht wird.

Außer dieser Schrift von Hölder sind mir drei Arbeiten über die Kantsche Einbildungskraft bekannt.

Die Dissertation von J. Mainzer³⁾ betont die positive Wertung des Begriffs der Einbildungskraft bei Kant im Unterschied von Humes Skeptizismus, dem sie nur als Lügnerin gilt. Mainzer geht über eine bloße Aufnahme des Tatbestandes bei Kant, den er in traditioneller Weise interpretiert, nur wenig hinaus.

Als Kronzeugen für eine bestimmte philosophische Richtung suchen Kant die Untersuchungen von Jakob Frohschammer⁴⁾ und Raymund Schmidt⁵⁾ in Anspruch zu nehmen⁶⁾.

1) S. 56 f.

2) S. 72.

3) Die Lehre von der Einbildungskraft in Humes und Kants theoretischer Philosophie. Diss. Heidelberg 1881.

4) Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas. München 1879.

5) Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. von H. Vaihinger und R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1—41.

6) Dasselbe wird man vielleicht auch der vorliegenden Untersuchung vorhalten. Diese verdankt in der Tat die grundsätzliche Fragerichtung und die wesentlichen Gesichtspunkte für die Kantinterpretation durchaus der Philosophie von Prof. Martin Heidegger, in dessen Vorlesungen und Übungen ich lernen durfte. Da die Interpretation als phänomenologische gezwungen war, sich außer am Kantschen Wortlaut auch an den Phänomenen selbst zu orientieren, mag sie in manchem gewaltsam erscheinen. Es ist aber im Sinne Kants, die Phänomene selbst als den einzigen Maßstab für die Wahrheit des Gesagten gelten zu lassen. — Heideggers Interpretation Kants war mir vor der Abfassung dieser Arbeit besonders aus seinen Vorlesungen über Logik (Marburg, Winter 1925/26) und über die Kr. d. r. V. (Marburg, Winter 1927/28) bekannt. Inzwischen ist sein Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ (Bonn 1929) erschienen, dessen 3. Abschnitt (S. 119 ff.) die eigentlich philosophische Interpretation des Problems der Einbildungskraft in der Kr. d. r. V. enthält.

Frohschammer, dessen Philosophie der Phantasie eine zentrale Stellung einräumt¹⁾, beschränkt sich innerhalb einer allgemeinen Charakteristik der Hauptprobleme Kants im wesentlichen darauf, die Bedeutung der Einbildungskraft rein formal hervorzuheben. Ein Eingehen auf seine Schrift würde nicht sowohl der Interpretation Kants als der Auseinandersetzung mit Frohschammers eigenem System dienen. Bemerkenswert ist, daß Frohschammer den Versuch macht, Unzuträglichkeiten innerhalb der transzendentalen Dialektik und der praktischen Philosophie auf das Fehlen des Begriffs der Einbildungskraft zurückzuführen.

Auch die Arbeit von Schmidt will offenbar nur ein knappes Referat über die faktischen Aufstellungen Kants und einige Hinweise auf die Philosophie des Als-Ob geben. Seine übersichtliche Darstellung der Kantschen Verarbeitung der Baumgartenschen Vermögenslehre gibt ein deutliches Bild von der Radikalisierung des philosophischen Fragens bei Kant, selbst in seinen bloß anthropologischen Untersuchungen. Er findet den treffenden Ausdruck, daß die Einbildungskraft bei Kant „zur (wenn auch ungekrönten) Königin der Vermögen“ wird²⁾; doch verträgt sich damit anscheinend durchaus, daß sie letztlich doch mit dem Verstande identisch ist: Kant habe diese Identifikation zwar nie vollzogen, doch bewege er sich in dieser Richtung³⁾. Die „Urkraft der Seele selbst“, die „im Aschenbrödelgewande einer schlechten ‚Einbildungskraft‘ einhergeht“, wird einseitig als „schöpferisches Prinzip“, als „der letzte bewegende Faktor unserer Seele“, ja „diese Seele selbst in ihrer nackten Spontaneität“⁴⁾ verstanden. Infolgedessen wird das spezifische Problem, das durch die Einbildungskraft aufgegeben ist, überhaupt nicht gesehen. In der Darstellung der Funktion der Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft betont Schmidt die Selbständigkeit der Einbildungskraft gegenüber Verstand und Vernunft, doch wird das Verständnis der Einbildungskraft als „Inbegriff aller seelischen Spontaneität“⁵⁾ festgehalten. Die Kr. d. U. schildert nur „gewissermaßen die Gefühlsseite der transzendentalen Synthesis“⁶⁾; die Eigentümlichkeit der Objektivierung des „schönen Gegenstandes“ wird gar nicht zum Problem gemacht. Schmidt versteht die Aufgabe seiner Untersuchung als eine psychologisch-erkenntnistheoretische. Zwar sucht er eine „Transzendentalpsychologie“ von der empirischen Psychologie

1) Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses, München 1877.

2) S. 20.

3) S. 26—28.

4) S. 14.

5) S. 16.

6) S. 40 u. 41.

7) S. 41.

abzugrenzen und mit Hilfe dieses Begriffs die Methode der „subjektiven Deduktion“ zu umschreiben; doch bleibt diese Unterscheidung undeutlich und hat keine Konsequenzen für die Art und Weise der Problembehandlung. Auf Einzelnes wird später Bezug zu nehmen sein.

*

Vorauszuschicken ist noch eine Bemerkung über die Terminologie. Der bei Kant durchaus herrschende Terminus ist „Einbildungskraft“, entsprechend der lat. *imaginatio*; daneben kommt gelegentlich „Imagination“ vor¹⁾. Unwesentlich ist, daß selten im ungenauen Wortgebrauch auch „Einbildung“ für „Einbildungskraft“ eintreten kann²⁾. Der Terminus „Phantasie“ bleibt beschränkt auf „die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt“³⁾. Ferner kann die Einbildungskraft, besonders in der Anthropologie, gemäß ihrer jeweiligen empirischen Tätigkeit als „Dichtungsvermögen“, „Erinnerungsvermögen“, „Vorhersehungsvermögen“ usw. bezeichnet werden. In der der Kr. d. r. V. vorausliegenden Periode erscheint das Phänomen unter dem Namen „bildende Kraft“, und der Terminus „Einbildungskraft“ ist gleichbedeutend mit „Phantasie“.

1. Abschnitt.

Kants anthropologische Erörterungen der Einbildungskraft.

Am ausführlichsten hat Kant über die Einbildungskraft gehandelt in seiner Anthropologie, die er von 1772/73 bis 1795/96 in jedem Winter vierstündig gelesen und unter dem Titel „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ 1798 in Buchform veröffentlicht hat⁴⁾. Nachschriften von Anthropologievorlesungen sind herausgegeben von Fr. Ch. Starke⁵⁾ und von A. Kowalewski⁶⁾. Ferner sind zahlreiche Aufzeichnungen Kants zur Anthropologie erhalten und von

1) Z. B. Kr. d. r. V. B 233.

2) So Kr. d. U. S. 112.

3) Anthropol. S. 66.

4) Ich zitiere nach der Ausgabe von K. Vorländer, 5. Aufl., Leipzig 1912, Phil. Bibl. Bd. 44. Zu den Daten vgl. Vorländers Einleitung S. IX f.

5) Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, Leipzig 1831.

6) Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, München und Leipzig 1924, nach Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken.

B. Erdmann und in der Akademie-Ausgabe von Kants Schriften veröffentlicht¹⁾).

Denselben Stoff hat Kant in kürzerer Fassung auch in seinen Vorlesungen über Metaphysik abgehandelt. Kant teilte die Metaphysik in traditioneller Weise ein in die allgemeine Metaphysik oder Ontologie und die spezielle Metaphysik, die in Kosmologie, Psychologie und Theologie zerfällt. Psychologie ist hier eigentlich nur rationale, nicht empirische Psychologie; daß die letztere doch in die Metaphysik hineingeraten ist, hat nach Kant seinen Grund erstens in der Unklarheit des Begriffes der Metaphysik, die den prinzipiellen Unterschied beider Disziplinen habe übersehen lassen, zweitens in dem geringen Umfang der seitherigen Psychologie. Da die empirische Psychologie noch nicht das Gewicht einer selbständigen Wissenschaft besitze, man sie aber doch nicht gänzlich habe fallen lassen wollen, habe man sie mit der rationalen zusammen abgehandelt. Diesem Gebrauch schließt sich Kant an²⁾). Nachschriften von Vorlesungen über Metaphysik sind herausgegeben von Pölitz³⁾ und in der schon genannten Sammlung von Kollegheften des Grafen Dohna. Das Dohnasche Metaphysikheft ist im Winter 1792/93 nachgeschrieben; die Ausgabe von Pölitz dagegen ist eine Kompilation aus zwei Heften, von denen nach Untersuchungen Erdmanns⁴⁾ nur das jüngere eine Nachschrift aus den 90er Jahren ist; das ältere stammt aus der ersten Hälfte der 70er Jahre (ca. 1774) und hat Pölitz nicht nur die ganze spezielle Metaphysik, sondern auch einige Partien der Ontologie geliefert. Die Ergebnisse Erdmanns werden etwas korrigiert durch Max Heinze⁵⁾), der die zur Pölitzschen Metaphysik stimmenden Manuskripte zwischen Winter 1775/76 und Winter 1779/80 ansetzt.

Daß Kant in der Lehre von den einzelnen Seelenvermögen und in ihren Definitionen durch Wolff und Baumgarten bestimmt

1) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 2 Bände, Leipzig 1882 und 1884. 1. Bd.: Reflexionen zur Anthropologie. — Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. (Kgl.) Preuß. Akad. d. Wiss., 3. Abt.: Kants handschriftlicher Nachlaß, Bd. II: Anthropologie. Berlin 1913. — Einzelnes findet sich auch bei R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889—98, 3 Hefte.

2) Vgl. in der gleich zu nennenden Ausgabe der Metaphysik von Pölitz S. 19; S. 128—130; ferner Kr. d. r. V. B 876 f.

3) Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik, Erfurt 1821, anonym.

4) Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 129—144.

5) Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 14, Nr. 6. Leipzig 1894. S. 481—728. Vgl. bes. S. 516 f.

ist, liegt am Tage. Doch tritt bei ihm das empirisch-psychologische Interesse, im Vergleich mit seinen Vorläufern, bedeutend zurück; dafür kommt das systematische stärker zur Geltung, vor allem in dem Versuch, unter dem Titel der Einbildungskraft zahlreiche Vermögen zu begreifen, die bei Wolff und Baumgarten nur nebeneinander aufgezählt werden¹⁾. Die wesentlichen Aufstellungen Wolffs und Baumgartens, auf die wir am geeigneten Ort Bezug zu nehmen haben, finden sich in des ersteren *Metaphysik*²⁾, in seiner *Psychologia empirica*³⁾ und in Baumgartens *Metaphysica*⁴⁾.

Wir legen zunächst Kants eigene Ausgabe, die „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“, zugrunde und ziehen das übrige Material mit heran. Die Abweichungen sind hauptsächlich rein terminologischer Art. Bei der Besprechung der einzelnen Betätigungsweisen der Einbildungskraft werden wir der Pölitzschen *Metaphysik* folgen.

1. Einbildungskraft und Sinnlichkeit.

Kant teilt seine *Anthropologie* ein in die anthropologische Didaktik und die anthropologische Charakteristik. Die Didaktik enthält die Lehre von den Seelenvermögen, deren Kant drei Grundarten kennt: 1. das Erkenntnisvermögen, 2. das Gefühl der Lust und Unlust, 3. das Begehungsvermögen. Kant stellt auch, bestimmt durch die Tradition der Leibniz-Wolffschen Schule⁵⁾, die Frage, ob diese verschiedenen Vermögen vielleicht alle aus einer Grundkraft abzuleiten seien; er verneint aber die Möglichkeit ihrer Beantwortung. Man kann, so argumentiert er, nicht mit Wolff eine Grundkraft, die Seele selbst als *vis repraesentativa universi*, annehmen; denn die Seele darf nicht als Kraft definiert werden, weil sie den Grund der wirklichen Vorstellungen in sich enthält. Kraft aber ist nicht dieser Grund, sondern der *respectus* der Substanz zum Akzidens, sofern in der Substanz der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. Die Kraft ist also, was Kant besonders betont, nicht selbst das Prinzip, sondern nur ein *respectus*. „Wer also sagt: *anima est vis*, der behauptet, daß die Seele keine besondere Substanz sei, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Akzidens.“ Kant führt dann ein Beispiel an: wir können zwar das Gedächtnis von einem ursprüng-

1) Vgl. Raymund Schmidt, a. a. O. S. 5—16.

2) *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Frankfurt und Leipzig 1729, §§ 229 ff. und § 821.

3) Frankfurt und Leipzig 1732, §§ 91—233.

4) 7. Ausg., Halle 1779, §§ 557—571, 579—605 und 610—623.

5) Vgl. Neukirchen, a. a. O. S. 31 ff.

licheren Vermögen, der Imagination, ableiten, denn es ist nichts anderes als eine Imagination vergangener Dinge; die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Sie ist demnach eine Grundkraft. Ebenso führt die Vernunft auf den Verstand zurück. Wir müssen also verschiedene Grundkräfte annehmen; „denn wer wollte sich wohl bemühen, den Verstand aus den Sinnen herzuleiten?“¹⁾

Dieser Gedankengang ist für unsere Untersuchung insofern wichtig, als er die Verankerung auch der scheinbar rein psychologischen Erörterungen der Anthropologie in den ontologischen Problemen verdeutlicht. Die für die positive Seelenforschung scheinbar selbstverständlich vorgegebene Scheidung der einzelnen psychischen Phänomene gründet in der Unbestimmtheit dessen, was ihnen allen als „Seele“ zugrundeliegt. Diese Unbestimmtheit macht es unmöglich, nach dem einheitlichen Zusammenhang des nicht weiter Ableitbaren zu fragen. Die Seele wird von vornherein als Substanz, d. h. als etwas Naturhaftes, Vorhandenes im weitesten Sinne verstanden. Eine in der von Kant eingeschlagenen Richtung weitergehende Untersuchung des Phänomens der Einbildungskraft muß diesen Ansatz problematisch machen. Denn sie muß auf die Frage nach der Einheit des Erkennens, des anschauenden und denkenden Subjekts, und weiterhin des theoretisch erkennenden und des in der Welt des Schönen lebenden Subjekts führen, die nur durch eine ontologische Analyse dessen, was wir mit Subjekt und Seele meinen, beantwortet werden kann. Die Einbildungskraft selbst in ihrer Beziehung zum Phänomen der Zeit enthält einen Hinweis in dieser Richtung.

Die Einbildungskraft wird im ersten Buch der anthropologischen Didaktik, das die Lehre vom Erkenntnisvermögen enthält, abgehandelt. Das Erkenntnisvermögen wird von Kant in das handelnde und das leidende „Vermögen“ eingeteilt. Der Ausdruck „Vermögen“ (facultas) ist eigentlich nur auf das Gemüt, insofern es handelt, anzuwenden; insofern es leidet, besteht es in Empfänglichkeit (receptivitas). Beide Zustände des Gemüts sind notwendig, damit Erkenntnis zustandekommen kann. Die Möglichkeit, Erkenntnis zu haben, heißt Erkenntnisvermögen und führt ihren Namen von dem vornehmeren Teil, nämlich von der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden und voneinander zu sondern²⁾.

1) Metaph., hrsg. v. Pölitz, S. 192—195. Vgl. auch Kr. d. r. V. B 676—678; Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, 1788, Cassirer Bd. IV, 511—513.

2) Anthrop. § 7, S. 29.

Das Erkenntnisvermögen, sofern es leidend ist, d. h. von seinen Gegenständen affiziert wird, heißt sinnliches Erkenntnisvermögen oder Sinnlichkeit; sofern es tätig ist, d. h. denkt, heißt es intellektuelles Erkenntnisvermögen oder Verstand. Sinnlichkeit und Verstand sind also als Passivität und Spontaneität streng unterschieden¹⁾. Die Sinnlichkeit liefert Anschauungen und erfaßt das Einzelne, der Verstand durch seine Begriffe dagegen erkennt das Allgemeine oder die Regel²⁾. Kant übernimmt die traditionelle Einschätzung des Verstandes als des vornehmeren und „oberen“ Erkenntnisvermögens gegenüber der Sinnlichkeit als dem „unteren“. Doch betont er gegen die Leibniz-Wolffsche Schule den selbständigen und positiven Charakter der Sinnlichkeit³⁾ und bringt eine ausführliche „Apologie für die Sinnlichkeit“ gegen ihre mannigfachen Ankläger⁴⁾.

Schon hier mag auf die berühmte Stelle am Schluß der Einleitung der Kr. d. r. V. hingewiesen sein, wo Kant meint, daß die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“, Sinnlichkeit und Verstand, „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“⁵⁾, ohne dies Problem weiter zu erörtern⁶⁾.

War das Prinzip der Einteilung des Erkenntnisvermögens überhaupt die Unterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität, so ist nun bei der Einteilung der Sinnlichkeit der Gesichtspunkt maßgebend, ob der Gegenstand der Anschauung notwendig anwesend sein muß oder nicht. „Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Ver-

1) § 7, S. 29 f.

2) § 40, S. 106.

3) § 7, S. 30 Anm.

4) §§ 8—11, S. 33—37.

5) B 29.

6) Eine Andeutung findet sich auch in der transzendentalen Methodenlehre: es ist die Rede von der „allgemeinen Wurzel unserer Erkenntniskraft“, die sich „teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist“, d. h. „das ganze obere Erkenntnisvermögen“ (B 863). So weit stimmt diese Stelle mit der anderen (B 29) überein; nicht dazu zu passen scheint, daß die Scheidung des oberen und unteren Erkenntnisvermögens mit der des Rationalen und Empirischen gleichgesetzt wird. Vaihinger (Kommentar z. K.s Kr. d. r. V., I. Bd., Stuttgart 1881, S. 485) meint daher, es handle sich an beiden Stellen lediglich um eine Übereinstimmung des Wortlauts. Doch daß Kant hier das Rationale, Nicht-Empirische, mit dem oberen Erkenntnisvermögen, also mit dem Logischen identifiziert, entspricht nur seiner allgemeinen Tendenz, die wesentliche Bestimmung des Subjekts in der transzendentalen Apperzeption, abgesehen selbst von der reinen Anschauung (der Zeit), zu sehen. Wenn Kant also hier von einer Teilung der allgemeinen Wurzel unserer Erkenntniskraft redet, dann meint er zwar ursprünglich Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft); doch ordnet er die reine Sinnlichkeit stillschweigend dem oberen Erkenntnisvermögen ein bzw. unter.

mögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch ohne die Gegenwart desselben“¹⁾. Dies ist die bei Kant gewöhnliche Einteilung, die mit geringen Modifikationen öfters wiederkehrt. So in den Reflexionen: „Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, entweder der Gegenstände in der Gegenwart = Sinn, oder auch ohne Gegenwart: Einbildungskraft“²⁾. „Alle Anschauung außer dem Sinn ist Einbildung“³⁾. Diese Einteilung der Sinnlichkeit bzw. diese Definition der Einbildungskraft ist auch in der Kr. d. r. V.⁴⁾ vorausgesetzt. Sie findet sich schon bei Wolff: „Facultas producendi perceptiones rerum sensibilibus absentium Facultas imaginandi seu Imaginatio appellatur“⁵⁾. „Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungs-Kraft“⁶⁾.

Was besagt aber „Gegenwart des Gegenstandes“? Kant hat die Beziehung der Vorstellung auf den gegenwärtigen Gegenstand offenbar zunächst nicht als eine solche gemeint, die die heutige Phänomenologie als „intentionale“ bezeichnet. Das ist eigentlich schon aus den zitierten Sätzen und aus der Formulierung Wolffs klar und wird durch Stellen aus den Reflexionen noch deutlicher. Darnach sind Empfindungen Vorstellungen, die „durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden“⁷⁾. Empfindungen „sind (vorgestellte) Veränderungen des Zustandes des subjects durch die Gegenwart des Gegenstandes“⁸⁾. Kant stellt es sich also so vor, als würden die Empfindungen kausal durch die irgendwie bei, neben oder vor dem Subjekt anwesenden und vorhandenen Dinge gewirkt. Wie das möglich sein soll, bleibt freilich dunkel. Aber obwohl Kant das Phänomen der Intentionalität nicht explizit gesehen hat, hat er doch auch nicht etwa das Gegenteil ausdrücklich behaupten wollen. Die nähere Interpretation hat herauszustellen, was Kant allein gemeint haben kann.

¹⁾ Anthropol. § 13, S. 46.

²⁾ K.s handschr. Nachlaß (Akad.-Ausg.) Bd. II, Nr. 225 (= Erdmann, Refl. I Nr. 64).

³⁾ Ebd. Nr. 342 (= Refl. I Nr. 127). — So auch im Metaphysikheft des Grafen Dohna, S. 593.

⁴⁾ A 100, B 151.

⁵⁾ Psychol. empir. § 92.

⁶⁾ Vernünftige Gedanken usw. § 235. Vgl. auch Baumgarten, Metaph. §§ 557 f., wo sie phantasia heißt.

⁷⁾ Handschr. Nachlaß, Bd. II, Nr. 619 (= Refl. II Nr. 315)

⁸⁾ Ebd. Nr. 650 (= Refl. II Nr. 318).

Kant übernimmt selbstverständlich den traditionellen Ansatz der Philosophie, wonach alles Seiende und so auch das, was er „Subjekt“ oder „Gemüt“ nennt, von einem einheitlichen Seinsbegriff aus interpretiert wird: Sein ist Vorhandenheit. Das führt dazu, das Verhältnis zwischen Subjekt und vorgestelltem Gegenstand in demselben Sinne zu verstehen, wie das zwischen zwei vorhandenen Dingen „draußen“, nämlich als durch Kausalität bestimmt. Warum man das im Zustande der Sinnenempfindung vorhandene Verhältnis zwischen anschauendem Subjekt und angeschautem Ding durch einen Zeitcharakter, nämlich als „Gegenwart“ bezeichnet, bleibt im Horizont dieses Seinsverständnisses dunkel. Die Bezeichnung ist auch nicht ausdrücklich als Zeitcharakter gemeint; „Gegenwart“ bedeutet nichts als Anwesenheit, Nebeneinandersein, Aufeinanderbezogensein in kausaler Wechselwirkung. Wahrnehmung ist „Bewußtsein von der Gegenwart eines Gegenstandes“¹⁾.

Wie aber nun, wenn die Anschauung eine einbildende ist? Einbildung ist nach Kant Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes. Das besagt zunächst etwas rein Negatives: das Subjekt schaut an, aber es ist kein Gegenstand da, der in ihm diese Anschauung bewirkt. Wie verhält sich das aber zu der vorhin gegebenen Bestimmung der Sinnlichkeit, zu der doch die Einbildungskraft gehört, als Rezeptivität? Gehört dann die Einbildungskraft nicht vielmehr zur Spontaneität, zum Verstande? Wodurch wird sie dennoch an die Sinne geknüpft?

Das führt auf die Frage nach dem näheren Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Sinnen. Dies wird schon deutlicher durch eine Einteilung der Sinnlichkeit überhaupt, die, abgesehen von der Terminologie, im Resultat mit der erörterten zusammenfällt, aber nach einem etwas anderen Einteilungsprinzip verfährt. In der Pölitzschen Psychologie wird das sinnliche Erkenntnisvermögen („Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, sofern wir von ihnen affiziert werden“) eingeteilt in das „Vermögen der Sinne selbst“ und die „nachgeahmte Erkenntnis der Sinne“ („Erkenntnisse der bildenden Kraft“). Die Vorstellungen der Sinne selbst entspringen gänzlich durch den Eindruck des (anwesenden) Gegenstandes, die der bildenden Kraft dagegen aus dem Gemüte, aber doch unter der Bedingung, unter welcher das Gemüt von den Gegenständen affiziert wird. Eine solche sinnliche Erkenntnis ist eine nachgeahmte Vorstellung der Sinne²⁾. „Vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich

1) Reicke, a. a. O., 2. Heft, S. 155, Blatt E 41.

2) Pölitz S. 140 f.

ehedem gesehen, so entspringt die Vorstellung jetzt aus dem Gemüt; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von diesem Gegenstande affiziert war“¹⁾. Die bildende Kraft (die nachgeahmte Erkenntnis der Sinne) ist ein Vermögen, „Erkenntnisse aus sich selbst zu machen, die aber demnach die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne affizieren würden“²⁾. Die Einbildungskraft, die hier „bildende Kraft“ heißt, konstituiert also auch jetzt mit den Sinnen zusammen das Ganze der Sinnlichkeit. Doch ist bei ihrer Unterscheidung nicht so sehr auf die An- oder Abwesenheit des Gegenstandes das Hauptgewicht gelegt, als vielmehr darauf, ob sich das anschauende Subjekt rein passiv oder auch aktiv verhält. Freilich handelt es sich im Grunde beidemal um dasselbe; doch wird in der zweiten Einteilung das Wesen der Einbildungskraft positiver bestimmt, nämlich als *Nachahmung* der Vorstellungen der Sinne. Zugleich wird dadurch das zeitliche Moment, das sich in dem Ausdruck „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ immerhin meldete, verdeckt; allerdings kommt es in dem „Nach“ gleich wieder zum Vorschein.

Die Nachahmung enthält das Moment der Passivität und Aktivität in einem; das Verhältnis beider muß der Unklarheit enthoben werden. Daher erörtert Kant die Weise der Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Einbildungskraft von den Sinnen immer wieder. „Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, eine Anschauung hervorzu- bringen, deren Gegenstand nicht da ist. Dies Vermögen ist von großem Umfange, überschreitet in Ansehung der Form die Natur, doch so, daß es den Stoff aus ihr nimmt. So kann der Mensch sich keine neue Farbe bilden, als die er gesehen hat. Wir können folglich durch die Einbildung nicht *schaffen*, sondern nur *umbilden*“³⁾. Was hier „Form“ heißt, kann nicht wohl identisch sein mit dem, was Kant unter „Form der Anschauung“ versteht, also Raum und Zeit. Diese sind die apriorischen „Formen“ der Sinnlichkeit überhaupt und gelten auch für die Einbildungskraft. Hier ist „Form“ aus dem Wesen der Einbildungskraft selbst zu verstehen, die also offenbar in irgendeiner Analogie mit dem zu begreifen ist, was wir im alltäglichen Leben als Formen, „Bilden“, eines Stoffes, zunächst im handgreiflichsten Sinne, kennen. Auch die Dinge der Natur, die wir mit den Sinnen anschauen, haben in diesem Sinne eine „Form“, d. h. zunächst eine äußere Gestalt, weiterhin eine innere Struktur, aus der wir ihre forma, ihr Wesen ablesen. Was allein kann nun Kant meinen, wenn er sagt, die Einbildungskraft überschreite die Natur in An-

1) S. 140.

2) S. 149.

3) Dohna, Anthropol. S. 106.

sehung der Form? Es kann nicht bedeuten, daß die Einbildungskraft in keiner Weise an die Formen der Natur gebunden wäre; denn all das, was sie als Stoff aus der durch die Sinne vorgestellten Natur übernimmt, und sei es auch nur etwa eine Farbe wie das Rot, enthält ja schon „Form“, insofern „Rot“ schon nicht mehr das nur Bestimmbare, völlig Unbestimmte, d. h. Stoff, ist. Der Ausdruck „überschreiten“ kann nur meinen, daß die Einbildungskraft in der Verbindung der Formen der Natur, die man wiederum eine Formung nennen kann, über die Natur hinausgeht und die durch die Formen der Natur selbst vorgezeichneten Möglichkeiten der Verbindung in anderer Weise variiert, als die Natur selbst es faktisch tut.

Dies ist offenbar zunächst gemeint, wenn Kant zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft unterscheidet und die erstere als lediglich umbildend, nicht eigentlich schöpferisch charakterisiert. Beide Arten der Einbildungskraft sind zunächst als ontisch nebeneinander vorkommende gemeint; nicht ist hier die produktive als ontologische Bedingung der Möglichkeit der reproduktiven verstanden. „Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, das ist ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt“¹⁾. „Die Einbildungskraft ist ... entweder dichtend (produktiv), oder bloß zurückrufend (reproduktiv). Die produktive aber ist dennoch darum eben nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzu bringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die rote nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie faßlich machen, dem Blindgeborenen aber gar keine; selbst nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermischung zweier hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau, miteinander gemischt, geben grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie vermischt gesehen zu haben, hervorbringen“²⁾. „Die Einbildungskraft ist nicht productiv in Ansehung der Empfindungen, sondern blos [in Ansehung der] Anschauungen“³⁾. Diese Abhängigkeit der

1) Anthropol. § 28, S. 66.

2) § 28, S. 66 f.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 341 (= Refl. I Nr. 124).

Einbildungskraft von den Sinnen, d. h. von möglichem Gegebenen, ist zu betonen¹⁾. Sie bleibt bei Kant immer ein Vermögen des Menschen als eines auf sinnlich Gegebenes angewiesenen, d. h. eines endlichen Wesens²⁾. Wenn Kant sie gelegentlich dennoch „schöpferisch“ nennen kann³⁾, so meint er nur ihre Produktivität und ihr freies, nicht so wie die anderen Vermögen an Regeln gebundenes Spiel⁴⁾.

Es ist nun zu verdeutlichen, was Kant unter dem versteht, was wir das „Formen“ und „Bilden“ des Stoffes (der Empfindungen) durch die Einbildungskraft nannten. „Wenn der Mensch erst den Stoff hat, so kann er sich immer neue Vorstellungen machen. Z. B. wenn er schon einmal die Vorstellung von Farbe hat, so kann er sich neue Vorstellungen bilden durch Versetzung der Farben, die gar nicht in der Natur existieren. Aber neue Sinne kann man sich gar nicht vorstellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne sind also ein notwendiges Prinzip der Erkenntnis“⁵⁾. Die Tätigkeit der Einbildungskraft ist hier offenbar verstanden nach Analogie der Tätigkeit eines Handwerkers oder Künstlers, der aus einem vorgegebenen Stoff einen Gegenstand herstellt. D. h., das Einbilden wird begriffen im Hinblick auf das, was dabei herauskommen soll bzw. herausgekommen ist; dies, etwa ein Kentaur, den ich mir in der dichterischen Einbildung vorstelle, wird wie ein vorhandenes Hergestelltes nach Stoff und Form analysiert. Diese Betrachtungsweise sieht ganz von dem ab, was den Sinnen und der Einbildungskraft gemeinsam ist, nämlich dem Anschauen als solchen; hinter dem „Bilden“ in diesem Sinne des Formens und nachträglichen Verbindens tritt ganz zurück das „Bilden“ in einem ursprünglicheren Sinne, wie wir etwa sagen: „ein liebliches Bild bot sich den Augen dar“. „Bild“ hat hier den Sinn: primäres Anschauungsbild; es ist das Ganze des Vorgestellten, wie wir es in der direkten Anschauung (gleichgültig ob Sinnen- oder Einbildungsvorstellung) gegenwärtigen. Wenn dies primäre „Bilden“, das ein Konstituens der Einbildung als Anschauung ausmacht, übersehen und dafür das vorgestellte „Gebilde“ der Einbildungskraft, und zwar abgesehen davon, daß es angeschaut wird, als ein hergestelltes Ding hervorgehoben wird, dann scheint die Einbildungskraft ganz zur

1) Besonders, und wohl in Kants Sinne, denen gegenüber, die sie und somit das Grundvermögen des Subjekts überhaupt als reine Spontaneität interpretieren möchten. (So R. Schmidt, a. a. O. S. 25 ff.)

2) Vgl. Wolff, Psychol. empir. § 106: Sine praevia sensatione nullum in anima phantasma oriri potest.

3) Z. B. Anthropol. § 57, S. 146; Dohna, Anthropol. S. 106, beidemal im Zusammenhang der Lehre vom Genie.

4) Vgl. Neukirchen, a. a. O. S. 85.

5) Pölitiz S. 144 f.

Spontaneität zu werden und sich von der Sinnlichkeit, die ihr nur noch den „Stoff“ liefert, überhaupt zu scheiden. Die Einbildungskraft tritt dann in eine Reihe mit anderen spontanen Kräften, deren Stellung innerhalb des Schemas Sinnlichkeit—Verstand unklar bleibt. „Die Sinne geben die Materie zu allen unseren Vorstellungen. Daraus macht erstlich das Vermögen zu bilden, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände, Vorstellungen: Bildungskraft, *imaginatio*; zweitens das Vermögen zu vergleichen: Witz und Unterscheidungskraft, *iudicium discretum*; drittens das Vermögen, Vorstellungen nicht mit ihrem Gegenstande unmittelbar, sondern mittelst einer stellvertretenden zu verknüpfen, d. i. zu bezeichnen“¹⁾. An anderer Stelle, wo „die ganze sinnliche Vorstellungskraft“ eingeteilt wird in Sinn, Einbildungskraft und Vergleichungsvermögen²⁾, bleibt die Zugehörigkeit der Einbildungskraft zur Sinnlichkeit erhalten, aber es fehlt ein einsichtiges Einteilungsprinzip. Etwas deutlicher ist eine Einteilung bei Pölitz³⁾: Die sinnlichen Vorstellungen sind entweder gegeben (Sinn überhaupt) oder gemacht; innerhalb der gemachten Vorstellungen wird dann zwischen solchen der bildenden Kraft (*facultas fingendi*), der *facultas componendi* und der *facultas signandi* unterschieden. Schärfer gefaßt wird die Beziehung der bildenden Kraft zum spontanen Vermögen an anderer Stelle: „Alle diese Aktus der bildenden Kraft können willkürlich und auch unwillkürlich geschehen. Sofern sie unwillkürlich geschehen, gehören sie gänzlich zur Sinnlichkeit: sofern sie aber willkürlich geschehen, gehören sie zum oberen Erkenntnisvermögen“⁴⁾. Gelegentlich kann dann die

1) Refl. I Nr. 118.

2) Refl. I Nr. 117.

3) S. 141.

4) Pölitz S. 153. — Wolff, der die scharfe Kantsche Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität nicht kennt und wie Leibniz nur einen Gradunterschied (Dunkelheit und Klarheit) zwischen beiden sieht, hat keine solche Mühe, die Einbildungskraft im psychologischen Schema zu lokalisieren. Da die Vorstellungen der Einbildungskraft ja noch weniger klar sind als die der Sinne, gehört sie selbstverständlich zum unteren Erkenntnisvermögen, was zugleich eine Abwertung in sich schließt. (Vgl. Psychol. empir. §§ 94—103, bes. 96; Metaph. § 236; ferner Baumgarten, Metaph. § 570.) Sie hat also als empirisches Vermögen keinerlei Eignung, etwa wie in der Kr. d. r. V. zwischen dem oberen und dem unteren Erkenntnisvermögen zu vermitteln. Wohl aber kommt das metaphysische Problem des Verhältnisses von Rezeptivität und Spontaneität in der rationalen Psychologie zur Geltung: „Die Einbildungen werden bald unter die Leidenschaften [d. h. zur Passivität], bald unter die Taten gerechnet In der Tat aber erweist sich die Seele bei allen Einbildungen als ein tätiges Wesen, indem sie von der Seele durch ihre eigene Kraft hervorgebracht werden und daher den Grund, warum sie entstehen, in der Seele haben, und solchergestalt nicht anders als für Taten der Seele können gehalten werden“ (Metaph. § 821).

Einbildungskraft sogar direkt neben Verstand (im engeren Sinne), Urteilkraft und Vernunft als eine der Gattungen des Verstandes (im allgemeinen Sinne) auftreten¹⁾. Natürlich darf man auf solche Einzelheiten kein großes Gewicht legen. Festzuhalten ist aber, daß sich die Einbildungskraft nicht ohne Gewalttätigkeit in das Schema Sinnlichkeit—Verstand einordnen läßt. Bei Kant ist dies nicht nur ein Mangel im psychologischen System, sondern eine echte philosophische Verlegenheit. Wie wir sehen werden, entsteht aus ihr eine grundsätzliche Schwierigkeit der Kr. d. r. V. und weiterhin, als die Einbildungskraft sogar den Rahmen des Erkenntnisvermögens überhaupt sprengt und zu Gefühl und Begehrungsvermögen in Beziehung tritt, auch der Kr. d. U. Kants zahllose Versuche, die Seelenvermögen, mit deren bloßer Aufzählung er sich nicht begnügen konnte, nach Prinzipien einzuteilen, sind gerade in ihrer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit ein Symptom dafür, daß ihn die philosophische Frage nach der einheitlichen Grundstruktur der Subjektivität, deren voreilige Beantwortung in der Wolffschen Schule er ablehnte, ständig in Atem gehalten hat.

Wir haben bisher nur auf den Vorzug der Einbildungskraft vor den Sinnen geachtet, der darin liegt, daß sie die Gegenstände ohne ihre Anwesenheit spontan vorstellen kann. Doch daß der Gegenstand nicht gegenwärtig ist, bedeutet zugleich, daß die Einbildungskraft auch „nur auf die Form der Dinge“ geht²⁾. Sie kann nicht wie die Sinne neuen Erkenntnisstoff zugänglich machen. Sie kann daher wohl „vicarius der Sinne“³⁾ heißen, aber auch nur dies. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit der abschätzenden Wertung, die wir damit verbinden, wenn wir sagen: etwas ist „nur Einbildung“. Wir meinen dann, daß der Gegenstand der Einbildung „nicht wirklich da“, ja daß er überhaupt „nichts Wirkliches“ oder doch seine Wirklichkeit nicht bewiesen sei. In der Tat wird die Imagination einmal definiert als „das Vermögen, Vorstellungen in uns hervorzubringen, von denen der Gegenstand nicht wirklich ist“⁴⁾. Was ist dieser Gegenstand aber dann? Ist er denn ein Nichtseiendes? Aber wir sagen doch: er ist das und das! Diese Fragen werden von Kant nicht erörtert. Er begnügt sich damit, über den Gegenstand der einbildenden Anschauung auszusagen, daß er nicht anwesend, nicht gegenwärtig ist. Im übrigen läßt er seine Seinsart unbestimmt, oder aber er faßt sie stillschweigend doch wieder als Vorhandenheit, An-

1) Brief an den Fürsten von Beloselsky, 1792; Cassirer Bd. X, S. 140—143.

2) Dohna, Metaph. S. 594.

3) Ebd. S. 595.

4) Starke S. 106.

wesenheit. Er macht in der folgenden Darlegung der verschiedenen Möglichkeiten des Einbildens ständig davon Gebrauch, daß das Subjekt sich auch auf „Gegenstände“ bezieht, die nicht die Seinsart des Vorhandenen haben; doch weil das bei ihm unausdrücklich bleibt, gelingt es ihm nicht, die Einbildungskraft als Vermögen, d. h. Möglichkeit des Subjekts wirklich verständlich zu machen. Sie bleibt in der Anthropologie ein Seelenvermögen, das neben anderen im Subjekt vorkommt.

2. Die Betätigungsweisen der Einbildungskraft.

Das Vermögen der Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes ist nun aus den verschiedenen Möglichkeiten der Betätigung, die ihm von Kant zugewiesen werden, näher zu bestimmen. Die Untersuchung des Verhältnisses der Einbildungskraft zu den Sinnen hat uns schon auf die Unterscheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft geführt. Dies ist bei Kant die immer wiederkehrende Grundunterscheidung; daneben, besonders deutlich in der Pölitzschen Metaphysik, wo die erste Unterscheidung fehlt, wird, und zwar mit Hilfe der Zeit, eine andere Einteilung versucht, die aber nicht zu einem so klaren Ergebnis führt. Trotzdem ist dieser Ansatz vielleicht als ein radikalerer zu verstehen, weil er von den verschiedenen Möglichkeiten des Einbildens selbst ausgeht und nicht gleich auf das Verhältnis des Produktes der Einbildung zu dem durch Sinnenempfindungen gelieferten Stoff reflektiert. Denn das besagt die Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft: das Produkt der Einbildungsvorstellung enthält den Stoff der Sinne entweder in neuen Verbindungen („Formen“), also umgebildet, oder es ist nur einfach eine Wiederholung, ein Abbild des durch die Sinne Gegebenen in den „Formen“, die es schon hatte. — Immerhin laufen beide Grundeinteilungen des Phänomens im Ergebnis doch etwa auf dasselbe hinaus, da die Bedeutung der Zeit für das Wesen der Einbildungskraft auch in der Metaphysik nicht erkannt wird. Die Zeit bleibt auch dort ein Gesichtspunkt unter anderen, die man an die Einbildungskraft herantragen kann.

Wie schon betont, sind in der Anthropologie beide Arten der Einbildungskraft, die produktive und die reproduktive, als ontische Vermögen zu verstehen. Die produktive¹⁾ heißt auch dichtend,

1) Die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft im anthropologischen Sinne (*facultas fingendi*) wird bei Wolff so bestimmt: *Perceptiones partiales diversorum*

weil sie ihren Gegenstand frei erfindet; frei und ursprünglich, insofern sie keine empirische Anschauung ihres Gegenstandes voraussetzt, obwohl sie nicht schöpferisch, d. h. nicht von vorgegebenen Sinnenvorstellungen überhaupt unabhängig ist. Sie geht vor der (möglichen) Erfahrung ihres Gegenstandes vorher. Ganz frei von empirischen Anschauungen ist nur die Einbildung des Mathematikers; seine reinen Raum- und Zeitanschauungen scheint Kant als die eigentliche und reine Form der produktiven Einbildung anzusehen, doch kommt er hier darauf nicht weiter zurück¹⁾. Auch die mathematische Einbildungskraft ist nicht schöpferisch; denn das Ich muß sich Raum und Zeit als reine Anschauungen geben.

Die produktive Einbildungskraft ist nicht mit der Phantasie zu verwechseln. Freilich ist die Stellung der Phantasie in den verschiedenen Erörterungen Kants keine einheitliche. Bald tritt sie in Gegensatz zur Einbildungskraft überhaupt, bald erscheint sie als Unterabteilung der produktiven oder auch der reproduktiven Einbildungskraft. Als Unterscheidungsmerkmal wird festgehalten, daß die Phantasie unserer freien Willkür nicht untersteht²⁾. In den Reflexionen sind Einbildungskraft und Phantasie die beiden Arten des „Reproduktions- oder Dichtungsvermögens“; durch erstere sind wir aktiv, d. h. „wir spielen mit ihr“; durch letztere dagegen passiv, d. h. „sie spielt mit uns“. Erstere steht unter dem Gesetz der Assoziation; das Gesetz der Phantasie dagegen „ist noch nicht bekannt“³⁾. „Einbildungskraft ist ein Vermögen zu Diensten der freyen Willkühr. Phantasie ist sie, wenn sie der Willkühr entgegengesetzt ist“⁴⁾. „Die Phantasie schwärmt, die imagination stellet etwas treu oder untreu, lebhaft 2c. 2c. dar“⁵⁾. Die phantasie treibt mit der imagination ihr spiel und ist theils productiv, theils reproductiv“⁶⁾. Ähnlich in der Anthropologie: „Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantasie“⁷⁾. In dem Dohnaschen Anthropologieheft dagegen gehört die Phantasie nur zur produktiven Einbildungs-

entium compositorum pro arbitrio combinare valemus, subjecto quoque imaginatio tribuere potest modos in eo [sc. subjecto] sensu nondum a nobis perceptos, perceptos tamen antea in aliis subjectis, modo eidem non repugnent, ut prodeat phantasma entis sensu antea nondum percepti. (Psychol. empir. § 141.)

1) Anthropol. § 28, S. 66.

2) Vgl. Wolff, Psychol. empir. § 172.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 338 (= Refl. I Nr. 120).

4) Ebd. Nr. 337 (= Refl. I Nr. 121).

5) Ebd. Nr. 334 (= Refl. I Nr. 122).

6) Ebd. Nr. 340 (= Refl. I Nr. 123).

7) § 28, S. 66.

kraft; diese läßt sich teilen „a) in willkürliche, wenn der Mensch die actus seiner Imagination nach Belieben exerzieren kann, d. i. Bilder erregen und auslösen kann; b) in unwillkürliche oder Phantasie. Bei der willkürlichen Imagination spielen wir mit den Bildern, bei der Phantasie spielen die Bilder mit uns“¹⁾. Aus diesem Begriff der Phantasie wird Kants ontische Einschätzung dieses Vermögens verständlich: „Phantasie ist unser guter genius oder daemon, welcher die Herrschaft unserer Willkühr verachtet und sich, ob sie gleich disciplinirt seyn möchte, doch oft in Freyheit setzt und mit dem Menschen davon rennt . . . Sie ist die Quelle aller unserer entzückendsten Freuden, imgleichen unserer Leiden . . . Die Vernunft muß herrschen und die Einbildungskraft ohne phantasie ihr zu Diensten seyn“²⁾.

Reproduktiv heißt die Einbildungskraft, wenn sie „eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt“³⁾, „wenn sie Bilder, die uns schon vorgekommen sind, in ihrer Abwesenheit erneuert“⁴⁾. Die psychologische Frage, wie das gemacht wird, pflegt Kant nur durch Hinweis auf das Gesetz der Assoziation zu erörtern, das aber erst recht der Erklärung bedarf. Gelegentlich stellt er auch physiologische Fragen, wie: „ob die Bilder im Gehirne oder in der Seele aufbehalten werden“; entsprechend mit Bezug auf den willkürlichen Lauf der Phantasie: „ob der Fluß der phantasie, auch die direction ihrer Bildungskraft, von dem Gehirn herühre“⁵⁾. Natürlich hat Kant über diese Dinge seine mehr oder weniger ausgebildeten Theorien gehabt; diese interessieren uns hier nur, insofern sie seine philosophischen Voraussetzungen enthüllen. Er drückt sich darüber meist sehr unbestimmt und allgemein aus. „Das Bewußtsein ist das Vermögen, Vorstellungen so aufzufassen, daß wir sie reproduzieren können. Die Fertigkeit darin heißt Erinnerungsvermögen, Gedächtnis“⁶⁾. „Imagination ist das, was den Vorrath der Vorstellungen in sich enthält“⁷⁾. Daß die Einbildungskraft also irgend-

1) Dohna, Anthropol. S. 106. So auch Starke S. 108.

2) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 370 (= Refl. I Nr. 171).

3) Anthropol. § 28, S. 66.

4) Dohna, Anthropol. S. 106.

5) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 352 (= Refl. I Nr. 128).

6) Dohna, Metaph. S. 596.

7) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 334 (= Refl. I Nr. 122). — Wolff (Psychol. empir. §§ 176 f.; Metaph. §§ 250—252) verwirft die Definition des Gedächtnisses (memoria) als eines receptaculum idearum, indem er einerseits auf die bloße Bildlichkeit einer solchen Vorstellung von einem Behälter für Ideen hinweist, andererseits aber betont, daß dies Aufbewahren durch die imaginatio geschähe, die nicht

wie die Herrschaft hat über die Vorstellungen nicht anwesender Gegenstände, scheint sich Kant so vorzustellen, daß bei der ursprünglichen Empfindung durch den Eindruck des anwesenden Gegenstandes irgendetwas Physisches oder Psychisches entsteht, im Gehirn oder im Subjekt, das mehr oder minder lange erhalten bleiben und wieder ein aktuelles Bild des später abwesenden Gegenstandes auslösen kann. Die Einbildungskraft ist dann gedacht als das Vermögen des Subjekts, über diesen seinen aufgesammelten Vorrat frei zu verfügen. Dies ist nun freilich eine arge Vergrößerung der Kantschen Vorstellung und zeigt eben, wie unzulässig es ist, seine unbestimmten Andeutungen zu psychologischen Theorien auszubauen. Doch wird daraus deutlich, in welcher nicht nur psychologischen, sondern auch grundsätzlich-philosophischen Unklarheit diese Lehre von der reproduktiven Einbildungskraft befangen ist. Es hat aber keinen Sinn, Kant Fehler nachzurechnen; wenn wir jetzt seine etwas krause und ungeordnete Darstellung der Tätigkeiten der Einbildungskraft zusammenzufassen suchen, so muß es unter dem Gesichtspunkt geschehen, zu verstehen, wie hier Einbildungskraft und Subjekt überhaupt verstanden sind.

Wir folgen zunächst der Darstellung der Pölitzen Metaphysik, die, wie schon erwähnt, die Einteilung in produktive und reproduktive Einbildungskraft nicht kennt oder nicht berücksichtigt und dafür die bildende Kraft, wie der Terminus hier heißt, im Hinblick auf die Zeit dreifach unterscheidet: die *facultas fingendi* zerfällt in 1. *facultas formandi* oder Abbildungskraft, 2. *facultas imaginandi* oder Nachbildungskraft, 3. *facultas praevideendi* oder Vorbildungskraft¹⁾. Diese verschaffen 1. Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit, 2. Vorstellungen der vergangenen Zeit, 3. Vorstellungen der zukünftigen Zeit²⁾. Diese Weisen des Vorstellens entsprechen der Zeitlichkeit des alltäglichen Daseins: „Wir finden uns in der Gegenwart bestimmt, sehen ins Vergangene hinein und sehen hinaus in das Zukünftige“³⁾.

mit der *memoria* verwechselt werden dürfe. *Imaginatio* ist *facultas reproducendi*, *memoria* dagegen *facultas recognoscendi*.

1) Pölitz S. 141.

2) S. 149. Vgl. Starke S. 188. — R. Schmidt, a. a. O. S. 7, vermißt hier ein psychologisches Einteilungsprinzip und bezeichnet die Aufteilung nach den Richtungen der Zeit als „rein formal“. Gleichwohl findet er „in dieser oberflächlichen Verbindung der ‚Einbildungskraft‘ mit dem ‚Zeitbegriff‘ das Urstadium zu jener Lehre der Kr. d. r. V. . . ., nach welcher die Zeit die eigentliche Domäne der transzendentalen Einbildungskraft ist.“ Er sagt nichts darüber, daß die Einbildungskraft vielleicht ihrem Wesen nach mit der Zeit zu tun hat.

3) Starke S. 139.

Der Ausdruck „Abbildungskraft“ für die Möglichkeit der bildenden Kraft, Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit zu haben, ist durchaus irreführend. Wir pflegen als Abbild, Abbildung, etwas zu bezeichnen, was streng zu unterscheiden ist von dem, was Kant hier im Auge hat. Eine Abbildung ist ein hergestelltes Ding, z. B. ein Gemälde oder eine Statue, wodurch etwas, was man anschauen kann, z. B. eine Landschaft oder eine Person, dargestellt, abgebildet wird. Das Abbild dient als Vertretung des direkt anschaubaren Gegenstandes, etwa weil dieser weit entfernt oder überhaupt nicht mehr vorhanden ist; wir sagen, „es soll das und das oder der und der sein“. Für ein solches Abbild pflegen wir auch einfach den Ausdruck „Bild“ zu gebrauchen. Wir können aber auch in einem ganz anderen Sinne von dem „Bilde“ einer Landschaft oder einer Person reden, wie schon oben ein ursprünglicheres „Bilden“ der Einbildungskraft unterschieden wurde. So sagen wir: „Die Landschaft bot den Augen ein liebliches Bild dar“, „der Possenreißer gab ein komisches Bild ab“. Dies Phänomen hat Kant im Auge und gebraucht dafür beide Termini, „Bild“ und „Abbild“. „Mein Gemüt ist jederzeit beschäftigt, das Bild des Mannigfaltigen, indem es durchgeht, sich zu formieren. Z. E. wenn ich eine Stadt sehe, so formiert sich das Gemüt von dem Gegenstande, den es vor sich hat, ein Bild, indem es das Mannigfaltige durchläuft. Wenn daher ein Mensch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft ist; so kann er sich kein Bild davon machen, indem sein Gemüt das Mannigfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen soll, um sich den Gegenstand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Mensch in die Peterskirche zu Rom kömmt, daß er ganz bestürzt wird wegen der Mannigfaltigkeit der Pracht. Die Ursache ist: Seine Seele kann das Mannigfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden. Dieses abbildende Vermögen ist das bildende Vermögen der Anschauung. Das Gemüt muß viele Beobachtungen anstellen, um sich einen Gegenstand abzubilden, indem es sich den Gegenstand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. so sieht eine Stadt von der Morgenseite anders aus als von der Abendseite. Es sind also viele Erscheinungen von einer Sache nach den verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten. Aus allen diesen Erscheinungen muß das Gemüt, indem es sie alle zusammennimmt, sich eine Abbildung machen“¹⁾. Die letzten Sätze machen deutlich, warum Kant für das Bild im Sinne des primären Anschauungsbildes auch das Wort „Abbildung“ ge-

1) Pölitz S. 149 f.

brauchen kann. Er versteht es in der Tat nach Analogie des Abbilds. Er analysiert nicht einfach das, was uns im Anschauen als „Bild“ gegeben ist, auf seine Struktur hin, sondern berücksichtigt es nur insofern, als es eine hergestellte Abbildung, und zwar eine wirklichkeitsgetreue, ermöglicht. Das in der „Seele“ irgendwie als „Bild“ Seiende wird nicht in seinem primären Seinssinn festgehalten, als Seiendes in dem Sinne, wie „Seele“, „Mensch“ usw. ist, sondern es wird von vornherein als Hergestelltes und wie ein hergestelltes Bild ding Vorhandenes interpretiert.

Trotzdem kommt in dieser Interpretation der bildenden Kraft als Abbildungskraft bei Pölitz ein ursprüngliches Moment dieses Phänomens zur Geltung, das in den späteren anthropologischen Darstellungen fehlt. In letzteren wird, wie wir sahen, die Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauungen auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes gefaßt; daher beschränkt sich die Untersuchung von vornherein auf diejenigen Anschauungen, die nicht leibhaftig Anwesendes zum Gegenstand haben. Die Einbildungskraft ist entweder produktiv oder reproduktiv, und Reproduktion wird verstanden als Vorstellung eines nicht Anwesenden. Dadurch wird das Phänomen des „Durchlaufens“ und „Zusammennehmens“ des Mannigfaltigen auch und gerade im Anschauen eines Anwesenden, das dann in der Kr. d. r. V. genauer erörtert wird¹⁾, in diesen Zusammenhängen übersprungen. Ob dies Phänomen ein echt gesehenes ist, muß noch fraglich bleiben; jedenfalls kann hier schon gesagt werden, daß es innerhalb der Kantschen Problematik, die ganz auf das Vorhandene, d. h. das in einem Gegenwärtigen Anwesende konzentriert ist, eine ursprünglichere Rolle spielt als die Phänomene der Nach- und Vorbildung. In der Pölitzschen Metaphysik scheint also das „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ als Charakteristikum der Einbildungskraft preisgegeben zu sein. Das ist aber nur so lange richtig, als man es in dem interpretierten und bei Kant nie ausdrücklich aufgegebenen Sinne versteht. Unsere Untersuchung wird zu zeigen haben, daß Kants eigenes Verständnis der Einbildungskraft darauf

1) Da die Abbildungskraft in der vorkantischen Psychologie zu fehlen scheint, steht diese Erörterung wohl in direktem Zusammenhang mit der neuen „psychologischen“ Einsicht von der Einbildungskraft als einem „notwendigen Ingredienz der Wahrnehmung“, Kr. d. r. V. A 120 Anm. Erst J. G. E. M a a ß (Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1792) betont dann, und zwar ohne sich auf Kant zu berufen, daß die Einbildungskraft schon bei der Entstehung der Empfindungen selbst mitwirke (S. 4 ff.), ohne freilich die philosophische Bedeutung dieser Erkenntnis zu sehen.

drängt, den Terminus „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ anders auszulegen.

In dieselbe Periode wie die Pölitzsche Metaphysik scheinen einige Reflexionen zu gehören, die inhaltlich und terminologisch verwandt sind. Vor allem findet sich hier mehrfach eine verwandte Einteilung der bildenden Kraft¹⁾. Einzelnes ist geeignet, das über die Abbildungskraft Gesagte zu verdeutlichen. Die Abbildungen sind Vorstellungen, die von der Gegenwart der Objekte, d. h. unmittelbar von den Objekten selbst herrühren²⁾. Natürlich ist das nicht in dem Sinne gemeint, als ob hier der spontane Charakter der bildenden Kraft aufgehoben werden sollte; letztere ist ja nicht einfach mit den empfindenden Sinnen identisch, sondern ist *facultas formandi*, das formgebende (bildende) Element, das zu dem Stoffe der Empfindungen hinzukommt. Ferner wird von ihr ausdrücklich gesagt: „Das Vermögen der Abbildung eines sinnlichen, gegenwärtigen Objects ist das fundament. Darnach werden Nachbildungen und Vorbildungen gemacht; Einbildungen aber nach ihrer analogie natürlicher Weise, bisweilen wieder oder ohne sie willkührlicher oder Vernünftiger Weise. Der subjective Grund der Nachbildungen ist auch der Grund der Vorbildung. Alle diese actus setzen das materiale aus den Sinnen voraus“³⁾. Diesen fundamentalen Charakter erhält die „Abbildung“ des Anwesenden nur dadurch, daß in ihr primär dasjenige Seiende zugänglich wird, das wir als pures Vorhandenes nur betrachten. Wir sagen etwa „Die Unglücksstätte bot ein Bild der Verwüstung“ nur dann, wenn wir an dem, worauf wir gerichtet sind, nur betrachtend, etwa als Zuschauer beteiligt sind, nicht wenn wir z. B. helfend Hand anlegen oder verzweifelnd auf die Trümmer starren⁴⁾. Das „Abbilden“ in diesem Sinne des betrachtenden Begegnenlassens eines nur noch Vorhandenen ist also schon eine ganz bestimmte Weise des Verhaltens zu Seiendem überhaupt und braucht durchaus nicht selbstverständlich das Fundament zu sein, von dem das einbildende Verhalten zu Zukunft und Vergangenheit abzuleiten wäre. Doch bleibt der Ansatz der *θεωρία*, des an-

1) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 313 a, 314, 315 (= Refl. I Nr. 142, 134, 136).

2) Nr. 314 (= Refl. I Nr. 134).

3) Nr. 315 (= Refl. I Nr. 136).

4) Dies Beispiel des Zuschauers gibt zwar das Phänomen des bloßen Betrachtens nicht ganz rein — es ist ein Übergangsphänomen zwischen umsichtiger Auslegung und Aussage über Vorhandenes (vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927, § 33, S. 158) —, macht aber gerade dadurch den abkünftigen Charakter dieses Phänomens deutlich.

schauenden Betrachtens als der Grundart des Verhaltens zu Seiendem bei Kant undiskutiert und wird selbstverständlich beibehalten. Daneben melden sich dann, gerade in der Anthropologie „in pragmatischer Hinsicht“, also in den Zusammenhängen, wo weniger von strenger Wissenschaft als von praktischer Menschenkenntnis die Rede ist, andere Seinsbezüge, die aber entweder nicht theoretisch zum Gegenstand werden oder von dem selbstverständlichen Grundansatz aus eine Umdeutung erfahren. Schon in Kants Beispiel von dem Fremden in der Peterskirche handelt es sich nicht mehr um ein bloßes Betrachten, sondern um ein bestürztes Überwältigtwerden von der Überfülle der Pracht, wobei die Unzulänglichkeit der abbildenden Einbildungskraft erfahren wird. Auf dies Phänomen kommt die Kr. d. U. zurück¹⁾. Jetzt ist zu zeigen, wie Kant Nachbildung und Vorbildung aus der Abbildung ableitet.

Das Vermögen der Vergegenwärtigung von Vergangenem ist „das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüt die Vorstellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht und sie mit den Vorstellungen der gegenwärtigen verknüpft“²⁾. Auf dieser Verknüpfung mit den gegenwärtigen Vorstellungen (den Vorstellungen von anwesenden Gegenständen) liegt bei Kant der Nachdruck; die Nachbildungskraft oder *facultas imaginandi* ist für ihn das Vermögen der Reproduktion durch Assoziation. Ist die Reproduktion eine willkürliche, so handelt es sich um Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis (beide werden nicht klar geschieden). „Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das Erinnerungsvermögen, und das Vermögen, sich etwas als zukünftig vorzustellen, das Vorhersehungsvermögen. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Assoziation der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjekts mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen“³⁾. Im Verhältnis zu der großen Bedeutung, die Kant ihr zuschreibt, wird die Einbildungskraft als Vermögen der Assoziation, d. h. das „sinnliche Dichtungsvermögen der Beigesellung“ in der Anthropologie sehr kurz abgetan: „Das Gesetz der Assoziation

1) Vgl. unten S. 461 [151] f.

2) Pölitz S. 150. — Vgl. Wolff, *Psychol. empir.* §§ 173—233 (*De memoria, oblivione et reminiscencia*) und Baumgarten, *Metaph.* §§ 579—588 (*Memoria*).

3) *Anthrop.* § 34, S. 86 f.

ist: empirische Vorstellungen, die nacheinander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüt, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen“¹⁾. Kant erklärt, daß eine physiologische Erklärung hiervon vergeblich sei, und macht später noch folgende Anmerkung: „Wie es zugehe, daß wir oft im Traume in die längst vergangene Zeit versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genötigt sehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für sicher annehmen, daß kein Schlaf ohne Traum sein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe“²⁾. Zu dieser Annahme kommt Kant, weil die Reihe der Assoziationsvorstellungen eine ununterbrochene sein muß. Auch ein Überspringen ist nicht möglich: „Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, daß es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewußt geworden ist, so daß man sich selbst öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?“³⁾

Ausführlicher handelt Kant von der Vorbildungskraft (*facultas praevidendi*, Vorhersehungsvermögen)⁴⁾. „Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und also kein Bild macht, sondern nur das Gegenwärtige, so kann man sich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und sich etwas vorher einbilden. Z. B. Man stellt sich die Gestalt vor, in welcher man sein wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie ist aber eine Vorbildung des Künftigen möglich?“ Kant löst die Schwierigkeit durch den Hinweis darauf, daß man aus dem Gegenwärtigen, ebenso wie ins Vergangene, auch ins Zukünftige gehen könne. „Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, ebenso folgt auf den gegenwärtigen der

1) Anthropol. § 31, S. 78.

2) § 37, S. 98.

3) Anthropol. § 31, S. 78 f. Ähnlich Starke S. 109—111. — Man vergleiche mit Kants spärlichen Andeutungen die weitschweifigen Untersuchungen über das Assoziationsgesetz und die damit zusammenhängenden Fragen der empirischen Psychologie bei Wolff und Baumgarten sowie bei Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1777, und gar bei Maab, a. a. O.

4) Fehlt bei Wolff. Baumgarten erörtert *praevisio* (Metaph. §§ 595—605) und *praesagitio* (das Vermögen, das Zukünftige zu erwarten, §§ 610—618) in verschiedenen Abschnitten. Beide verhalten sich zueinander wie *phantasia* (Reproduktion) zu *memoria* (Rekognition) (§ 611).

künftige. Dieses geschieht nach Gesetzen der Imagination“¹⁾, d. h. nach dem Gesetz der Assoziation. Dies ist eigentlich das Gesetz der Nachbildungskraft, doch ist die Vorbildungskraft nur eine Anwendung davon²⁾. „Ein Kind, das an einer Lichtflamme sich verbrannt hat, erwartet denselben Schmerz, wenn ihm die Flamme wieder genähert wird. Dies geschieht per legem associationis idearum. Man sieht die reproduzierte Vorstellung des Schmerzes als etwas auf die bemerkte Annäherung des Lichts folgendes oder künftiges voraus“³⁾. „Das Voraussehen ist umso sicherer, je öfter wir derartiges schon gesehen haben“⁴⁾. „Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (expectatio casuum similium) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich aufeinander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor“⁵⁾. Sehr charakteristisch sind Kants Beispiele; er nennt Wettersvoraussagen, auf die er allerdings nicht viel gibt⁶⁾, und sagt später, nachdem er ausführlich Ahndung, Wahrsagerei u. dgl. als Hirngespinnste erörtert hat: „Es gibt sonst keine so sichere und doch in so große Weite hinaus erstreckte Wahrsagungswissenschaft als die Astronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorhervorkündigt“⁷⁾. Es zeigt sich in diesen der Natur entnommenen Beispielen, daß Kant das Voraussehen der Zukunft identifiziert mit der induktiven Erkenntnis von Naturgesetzen, oder aber daß er es für ein Hirngespinnst, d. h. für ein Verhalten zu einem Nichtseienden erklärt. Das Seiende der Natur ist aber dasjenige, was immer ist; also ist das angebliche Verhalten zur Zukunft entweder ein Verhalten zum Immerseienden der Natur (und dies ist das einzige echte Verhalten zur Zukunft), oder es ist ein Verhalten zu Nichtseiendem. Das Voraussehen der Zukunft, das Kant als echt anerkennt, hat also dieselbe Struktur wie das „Abbilden“ des Gegenwärtigen, ist *θεωρία* des Immerseienden, Vorhandenen; nur daß etwa in dem Beispiel der astronomischen Vorausberechnung aus dem konkreten Anschauungsbild eine abstrakte „Theorie“ geworden ist. Die Vorbildung ist so als ein abkünftiger Modus der Abbildung charakterisiert.

1) Pölitz S. 151.

2) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 225 (= Refl. I Nr. 64).

3) Aus Erläuterungen zu Baumgartens Metaphysik, 1756, bei Reicke Blatt C 9, I. Heft, S. 156.

4) Ebd. S. 157.

5) Anthropol. § 35, S. 92.

6) Ebd.

7) § 36, S. 96.

Wie aber kommt die Ableitung zustande? Wenn nach einem Naturgesetz zwei Vorgänge, etwa das Berühren einer Flamme und eine Schmerzempfindung, immer zusammen vorkommen, dann wird die Vorstellung des einen so mit der des anderen assoziiert, daß mit dem Auftreten der einen auch die andere auftritt. Dadurch wird der Schritt von der Vorstellung eines Gegenwärtigen zu der eines Künftigen möglich. Erkenntnis der Zukunft kann also nur stattfinden auf Grund der Kenntnis eines (nicht notwendig ausdrücklich formulierten) Naturgesetzes. Kant ist mit dieser These durchaus im Recht, solange das Zukünftige verstanden wird als zukünftig Vorhandenes, d. h. Vorhandenes, das nur im Abfluß der Zeit noch aussteht. Die Einbildungskraft ist aber nicht primär das Vermögen des theoretischen Vorausberechnens, sondern ein Vermögen der Anschauung. Es gibt einen ursprünglicheren Blick in die Zukunft, der bei Kant gar nicht eigentlich zum Problem gemacht wird, z. B. wenn ein Staatsmann sich die künftigen Erfolge seiner Politik ausmalt. Wenn wir nach der Struktur dieser „Vorbildung“ fragen, dürfen wir uns nicht etwa auf den Standpunkt eines künftigen beobachtenden Historikers stellen, der beurteilt, ob alles so wie erwartet eingetroffen ist; wenn wir dazu auch überhaupt die Möglichkeit hätten, würden wir doch von dort aus nie die Struktur der „Vorbildung“ als solcher sehen. Diese läßt es ja gerade offen, ob das Vorausgesehene eintritt. Das bedeutet aber: der „Gegenstand“ der Vorbildung hat nicht den Charakter des Vorhandenen und nun theoretisch oder praktisch Verfügbaren. Der Politiker sieht nicht auf etwas, was er als Unbeteiligter betrachten kann, sondern auf etwas, woran er ganz persönlich interessiert ist in dem Sinne, daß es dabei um die eigensten Möglichkeiten seines Seins als Politiker geht. Kant hat die Bedeutung des Zukünftigen und des Gewärtigen der Zukunft ontisch sehr wohl gesehen: „Dieses Vermögen (das Vorhersehungsvermögen) zu besitzen, interessiert mehr als jedes andere: weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese möglich ist. Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen: indem wir im Standpunkte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschließen oder worauf gefaßt zu sein“¹⁾. Noch deutlicher

1) Anthropol. § 35, S. 91 f.; vgl. Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 389 (= Refl. I Nr. 183).

wird Kant an anderer Stelle: „Die Gegenwart ist vorüberfließend, das Vergangene kann kein Interesse bei sich führen, also ist es die Zukunft, die unser ganzes Interesse enthält. Man sagt unrichtig, der Mensch vergnüge sich an der Gegenwart, ob schon etwas noch in der Zukunft ist. Einer vergnügt sich am heutigen Tage, aber an dem, was er vom heutigen Tage noch in der Zukunft hat. — Alles setzt sein Vergnügen in die entfernteste[n] Zukunft; wir haben für die ganze Tätigkeit unserer Seele keine andern Triebfedern, als die, welche Hoffnung hervorbringt. Alles Gegenwärtige interessiert nur, weil es mit dem Keime vom Künftigen geschwängert ist“¹⁾. Gleichwohl hat Kant die „Vorbildungskraft“ nicht in ihrem Vorrang, der ihr in der Struktur des zeitlichen Daseins zukommt, ontologisch zum Problem gemacht. Sie „ist der Ordnung nach nicht die erste Gemütskraft. Denn vor der prävidierenden geht die reproduktive Einbildungskraft“²⁾.

Die letztere, d. h. die Nachbildungskraft, wird denn auch bei Kant als dasjenige Vermögen gefaßt, das durch „Wiederhervorführung“ vergangener Vorstellungen die Erkenntnis der Übereinstimmung des Immerseienden mit sich selbst in Gegenwart und Vergangenheit ermöglicht. Auch die Erinnerung wird von außen her interpretiert, nämlich aus der Konstatierung der Übereinstimmung der gegenwärtigen Vorstellung mit der erinnerten ursprünglichen. Diese Konstatierung ist dem ursprünglichen Phänomen der Erinnerung durchaus fremd. So kann sich jemand an die „gute alte Zeit“ erinnern und dabei sich völlig darüber täuschen, daß diese Zeit ein ganz anderes Aussehen hatte, als sie noch „Gegenwart“ für ihn war³⁾. In der Struktur der Erinnerung selbst wird man so etwas wie Täuschung nie finden, ebensowenig wie „objektive“ Gewißheit. Dergleichen findet sich freilich auch nicht im primären Phänomen der „Abbildung“; es erscheint erst dann, wenn man den intentionalen Gegenstand des jeweiligen Aktes als das vorhandene Produkt eines Herstellens interpretiert. Wird das Abgebildete als ein durch die Abbildung hergestelltes Abbild, das Erinnerte als ein durch die Erinnerung irgendwo im chronologischen Schema lokalisiertes Objekt-

1) Starke S. 188 f.

2) Dohna, Anthropol. S. 126. — Die Zeitlichkeit als Zukunft bleibt für Kant Problem: „Das Künftige ist der (fortgesetzte) Lauf der Welt: Des Vergangenen und Gegenwärtigen, nur im Nebel. Nur die Zukunft scheint uns wichtig. Woher mag das kommen und was mag es bedeuten?“ (Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 389, = Refl. I Nr. 183.)

3) Vgl. Starke S. 114.

ding verstanden, dann lassen sich diese Produkte miteinander vergleichen, und die objektive Richtigkeit bzw. Täuschung kann konstatiert werden. So zeigt sich, daß der Gegenstand der Erinnerung von Kant interpretiert wird als ein sekundäres Nachbildding, nachgebildet nach dem durch eine frühere Anschauung hervorgebrachten Abbildding. Natürlich soll das nicht heißen, daß Kant sich den Gegenstand der Erinnerung stets als ein körperliches Ding vorgestellt habe; „Ding“ ist ein Vorhandenes im weitesten Sinne, mag man es sich nun als Physisches, Psychisches oder wie immer vorstellen. Und weil die Seelenvermögen selbst aus den jeweils von ihnen geschaffenen Gebilden interpretiert werden, ergibt sich so die Nachbildungskraft als aus der Abbildungskraft hergeleitetes Vermögen.

Diese Ableitung, d. h. der Schritt vom direkten Anschauungsbild zur Erinnerung, wird wiederum durch das Gesetz der Assoziation der Vorstellungen möglich. Es könnte darum so scheinen, als wäre für Kant die Vergegenwärtigung des Künftigen mit der des Vergangenen identisch. Kant erörtert den Unterschied beider nicht genauer; er gibt nur an, daß die erstere eine Anwendung der letzteren sei. In der Tat gewinnen wir eine ursprünglichere Anschauung vom Vergangenen als vom im Abfluß der Zeit noch Ausstehenden. Denn obwohl beide Vermögen auf der Assoziation beruhen, tun sie es doch in verschiedener Weise. Das Gegenwärtigen eines noch Ausstehenden wird nur dadurch möglich, daß wir zuvor durch Reproduktion von Vergangenen und Vergleichung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen eine allgemeine Regel gewonnen haben, durch die zwei Vorstellungen assoziiert werden (z. B. Berührung einer Flamme und Schmerz); erst dann können wir mit Fug aus der gegenwärtigen Vorstellung die des assoziierten Ausstehenden „vorhersagen“. Die Reproduktion des Vergangenen ihrerseits kann aber nun nicht schon Reproduktion voraussetzen; die Bedingung ihrer Möglichkeit muß eine ursprünglichere sein. Die Reproduktion wird nicht auf Grund einer durch Reproduktion gewonnenen allgemeinen Regel vollzogen; wir schließen nicht: „ich empfinde Schmerz, also habe ich eine Flamme berührt“. Vielmehr setzt jede allgemeine Regel schon voraus, daß ich die Möglichkeit habe, auf meine früheren Erfahrungen zurückzukommen. Die Einbildungskraft als das Vermögen der Reproduktion ist also die dem Subjekt eignende Möglichkeit des Seins bei seiner eigenen „Vergangenheit“ auf Grund seiner Gewesenheit. Daher ist sie „das, was den Vorrat der Vorstellungen in sich enthält“. Diese Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion hat Kant in der Anthropologie nicht weiter erörtert. Er betont nur das

Wunderbare und Unbegreifliche an ihr¹⁾). In der Kr. d. r. V. erscheint die „produktive Einbildungskraft“ als die ontologische Bedingung der Möglichkeit ontischer Reproduktion. Durch sie wird zugleich *Assoziation* überhaupt möglich; dies muß Kant meinen, wenn er einmal sagt, „daß wir beyem sprechen immer eine Streke zurück und eine voraus sehen, ohne welches keine Verknüpfung seyn würde“²⁾). Assoziierend ist das „Subjekt“ gleichsam außer sich, und zwar sowohl sich selbst schon voraus als noch hinter sich selbst zurück. —

Die an der Zeit orientierte Einteilung der bildenden Kraft in Abbildungs-, Nachbildungs- und Vorbildungskraft ist aber keine erschöpfende. Kant fährt in der Metaphysik fort: „Dieser Unterschied der bildenden Kraft betrifft die Zeit. Es gibt aber noch einen andern Unterschied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Diese Vermögen sind das Vermögen der Einbildung und das Vermögen der Gegenbildung“³⁾). Ein besonderes Unterscheidungsprinzip scheint hier nicht zugrunde zu liegen⁴⁾). Die folgenden Tätigkeiten der bildenden Kraft scheinen mit der Zeit nichts zu tun zu haben⁵⁾).

Das Vermögen der Einbildung wird in der Metaphysik streng von der bildenden Kraft überhaupt und besonders von der Imagination oder Nachbildungskraft⁶⁾) unterschieden. Es heißt auch „Phantasie“, ist aber nicht ohne weiteres identisch mit dem sonst bei Kant üblichen Begriff der Phantasie, für die vor allem ihre Zügellosigkeit charakteristisch ist. „Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervorzubringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Z. E. ein Baumeister fingiert sich, ein Haus

1) *Starke* S. 140.

2) *Handschr. Nachlaß* Bd. II, Nr. 390 (= *Ref. I* Nr. 155).

3) *Pölit* S. 151 f.

4) Für *R. Schmidts* (a. a. O. S. 8) Vermutung, diese Einteilung (er rechnet auch die nachher zu besprechende „Ausbildung“ mit hinzu) habe „eine räumliche Nuance“, findet sich bei Kant keinerlei Andeutung. Kant denkt wohl gar nicht an eine eigentliche Einteilung. Schmidt sagt: „Wir haben es offenbar mit einem Vorstadium jener Lehre der Transzendentalphilosophie zu tun, die auch den Raum zu einer Domäne der Einbildungskraft macht.“ Damit bringt er gewaltsam Raum und Zeit in eine äußerliche Parallelität, während Kant einen Primat der Zeit über den Raum kennt. Freilich können die räumlichen Charaktere des Ein-, Gegen-, Aus nicht zufällig sein; doch schließen sie einen zeitlichen Sinn auch dieser Funktionen der Einbildungskraft nicht aus.

5) Vgl. auch *Handschr. Nachlaß* Bd. II, Nr. 344 (= *Ref. I* Nr. 137).

6) Vgl. *Pölit* S. 151.

zu bauen, was er noch nicht gesehen hat“¹⁾). Als willkürliches Vermögen heißt diese „Einbildungskraft“ im engeren Sinne auch „Dichtkunstvermögen“²⁾ und ist das Vermögen einer „vorsätzlichen Schöpfung neuer Gedanken ohne alle Gegenstände“³⁾). Sie ist die Grundlage des Ersinnens als einer Weise der Erfindung: „Ersinnen heißt von etwas Schöpfer sein, durch die Sinne gänzlich der Urheber einer Sache sein“⁴⁾). In der Anthropologie erscheint sie wieder als *imaginatio plastica* oder „sinnliches Dichtungsvermögen der Bildung“: „Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muß er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkürlich ist (wie etwa im Traume), Phantasie heißt und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkür regiert wird, Komposition, Erfindung genannt wird“⁵⁾). Weiterhin heißt es, daß der Künstler „nach Bildern arbeitet“, die der Natur mehr oder weniger ähnlich sind⁶⁾). Unter „Kunst“ ist jedoch nicht nur „schöne Kunst“ verstanden; daher ist diese Einbildung nicht einfach mit der Einbildung schöner Natur- und Kunstgegenstände gleichzusetzen, von der die Kritik der ästhetischen Urteilskraft handelt. Kant meint vielmehr die zum Herstellen aller Art gehörige Phantasie. Sie wird bei Wolff⁷⁾ als wesentlichste Erscheinungsform der produktiven Einbildungskraft (*facultas fingendi*) erörtert. Der Begriff der produktiven Einbildungskraft enthält jedoch immer schon die Orientierung am sinnlichen Empfindungsstoff, aus dem sie ein neues phantasma herstellt. Für das Herstellen selbst aber ist ein eigentümliches Einbilden mitkonstitutiv, das also nicht aus dem Herstellen verständlich gemacht werden kann, sondern seine Möglichkeit allererst begründet. Wenn Kant das Vermögen der „Einbildung“ hier als ein besonderes Vermögen erörtert, ohne auf die Zusammensetzung des Stoffes der Sinne zu reflektieren, hat er vielleicht die Vorgängigkeit dieses Einbildens vor allem faktischen Komponieren und Produzieren im Auge⁸⁾).

1) Pölitx S. 152.

2) S. 153.

3) Dohna, Anthropol. S. 117.

4) Ebd. S. 118.

5) Anthropol. § 31, S. 76.

6) § 31, S. 76 f.

7) Psychol. empir. §§ 148—151.

8) Der Terminus „Erfindung“ ist darum ursprünglicher als „Komposition“. — Die Einbildungskraft, die Kant in der rationalen Psychologie den Tieren zuspricht, ist offenbar von hier aus zu verstehen. Wenn er die nur sinnliche und nicht vernünftige Tierseele bestimmt sein läßt durch Einbildungskraft, dann meint er diejenige, die ein herstellendes Verhalten ermöglicht, wie wir es z. B. bei Spinnen beobachten. Obwohl wir bei Tieren ein Vorstellungsvermögen voraussetzen müssen,

Das Vermögen der Gegenbildung ist das „Vermögen der Charakteristik“. „Gegenbild ist ein Mittel, das Bild des anderen Dinges hervorzubringen. So sind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich zu konzipieren. Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen; aber der Form nach gehöret es doch zur Sinnlichkeit“¹⁾. Was ist hier unter „Bild“ verstanden? Wir kennen bisher zwei Arten von „Bildern“: 1. Bild = primäres Anschauungsbild, 2. Bild = hergestelltes Abbild eines Anschaubaren. Hier kann keines von beiden gemeint sein; vielmehr ist 3. Bild = Zeichen. Wenn Worte als „Bilder“ für Sachen verstanden werden, dann meldet sich hier vielleicht der ursprüngliche Sinn der Rede, die die Tendenz hat, das jeweils Beredete für den Hörer „sichtbar“ zu machen. Wahrscheinlich aber hat Kant das geschriebene oder gedruckte „Wortbild“ im Auge. Ein „Wortbild“ nun ist zwar ein direktes Anschauungsbild, doch nicht das der gemeinten Sache, sondern nur eben des Wortes als dieses geschriebenen oder gedruckten Dinges, nicht einmal des Wortes, wie es etwa Gegenstand der Grammatik ist. Für die gemeinte Sache ist das Wort auch nicht Abbild, es sei denn, daß es sich um Bilderschrift handelte. Unsere Schrift gebraucht nicht Bilder, sondern Buchstaben, „Schriftzeichen“, „Charaktere“. Die Einbildungskraft gilt also als das Vermögen, durch solche Zeichen eine Sache zu bezeichnen; sie ist, wie es sonst auch heißt, *facultas signandi* (*signatrix*), Bezeichnungsvermögen²⁾. Dies Vermögen gehört bei Kant meist zu den Arten der Einbildungskraft³⁾; einmal wird es neben der Einbildungskraft und der *facultas componendi* als zum spontanen Teil der Sinnlichkeit gehörig genannt⁴⁾. In der Anthropologie wird es einfach hinter der Einbildungskraft abgehandelt⁵⁾ und soll wohl zu

sind wir doch „gar nicht genötiget, bei den Tieren Überlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination usw. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtsein verbunden“. (Pölitiz S. 220 f. Vgl. Dohna, *Anthrop.* S. 126, *Metaph.* S. 616. Ferner Wolff, *Metaph.* §§ 789, 794, 869—872, 888—898, 901, 921—927; Baumgarten, *Metaph.* §§ 792—795).

1) Pölitiz S. 152.

2) Vgl. Wolffs *significatus hieroglyphicus*, *Psychol. empir.* §§ 151 ff., und Baumgartens *facultas characteristica*, *Metaph.* §§ 619—623.

3) Pölitiz S. 152; Starke S. 195; Dohna, *Anthrop.* S. 129, *Metaph.* S. 596; *Handschr. Nachlaß* Bd. II, Nr. 313 a, 314, 344 (= *Refl.* I Nr. 142, 134, 137).

4) Pölitiz S. 141.

5) *Anthrop.* § 38 f., S. 98—106.

dieser gehören. Es wird definiert als „das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“¹⁾. Zu dieser dunklen Definition gibt Kant keinerlei Erläuterung. Vielleicht ist seine Meinung die: die Vorstellung eines Gegenwärtigen überhaupt verknüpft die des Künftigen und die des Vergangenen; sie ist mit der, die ich gleich haben werde, und der, die ich eben gehabt habe, durch Assoziation verknüpft und stellt dadurch die Kontinuität des gesamten Erfahrungszusammenhanges her. Nun kann es sein, daß diese Vorstellung eines Gegenwärtigen eine solche ist, die ich absichtlich nur zu dem Zwecke hervorrufe, um „weiterzukommen“, um von ihr zu der nächsten, die ich gleichsam schon voraussehe, übergehen zu können. Dann hat die Vorstellung des Gegenwärtigen gar keine selbständige Bedeutung, sondern weist von vornherein schon wieder von sich weg zu der kommenden, der „bezeichneten“. Der Gegenstand einer solchen Vorstellung ist ein Zeichen. Die Einbildungskraft als Bezeichnungsvermögen ist dann das Vermögen, ein angeschautetes Vorhandenes als ein von sich wegweisendes Zeichen zu verstehen; nur dadurch, daß sie dies ist, ist sie zugleich das Vermögen, ein Zeichen herzustellen, etwas zu bezeichnen. Diese Funktion der Einbildungskraft setzt aber voraus, daß die Einbildungskraft die Möglichkeit hat, sich selbst, indem sie noch das Zeichen gegenwärtigt, gewissermaßen voraus zu sein, sich selbst vorwegzueilen; sonst würde sie nie und nimmer verstehen können, was das von sich wegweisende Zeichen denn eigentlich will. Und ein Zeichending, das von einem Subjekt angestarrt würde, ohne daß dieses schon im voraus so etwas wie „Zukünftiges“ verstanden, gesichtet, „vorhergesehen“ hätte, würde für dies Subjekt ein bloßes Ding und niemals ein Zeichen sein. Es ist schwerlich auszumachen, ob Kant dies oder ähnliches im Auge gehabt hat; jedenfalls ist kaum einzusehen, was sonst die zeitlichen Bestimmungen des „Vorher“ und „Vergangen“ in seiner Definition des Bezeichnungsvermögens sollen. Zugleich wird deutlich, daß auch die scheinbar nicht-zeitlichen Tätigkeitsweisen der Einbildungskraft vielleicht doch irgendwie mit der Zeit zu tun haben²⁾.

Statt einer genaueren Analyse des Vermögens der Gegenbildung selbst bringt Kant eine ausführliche Erörterung der Arten von Zeichen, die im praktischen Leben vorkommen. Auch hier kennt er verschiedene Einteilungen. Im Hinblick auf die Zeit unterscheidet

1) Anthropol. § 38, S. 98.

2) Über Zeichen überhaupt vgl. Heidegger, a. a. O. § 17, S. 76 ff.

er demonstrative, rememorative und prognostische Zeichen¹⁾. Die Anthropologie²⁾ kennt 1. willkürliche, 2. natürliche Zeichen (z. B. Krankheitssymptome, historische Denkmäler), 3. Wunderzeichen, die als Aberglaube abgetan werden. Zu den willkürlichen Zeichen gehören insbesondere die Charaktere und Symbole, mit deren Unterscheidung sich Kant öfters beschäftigt³⁾. Charaktere sind solche Zeichen, die, wie Buchstaben, an sich gar nichts bedeuten, sondern nur durch Assoziation auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; Symbole dagegen liefern selbst schon Anschauungen, sind aber dadurch Zeichen, daß diese Anschauungen in einer Analogie mit Begriffen stehen und dadurch auf diese Begriffe hinweisen. Sie ermöglichen so für Begriffe, von denen eine rein intellektuelle Erkenntnis unmöglich ist, eine symbolische oder figürliche Erkenntnis (*cognitio speciosa*).

In der Kr. d. r. V. und der Kr. d. U. spielt die Einbildungskraft als Darstellungsvermögen eine wesentliche Rolle; in den anthropologischen Zusammenhängen wird sie als solches nicht erörtert. In der Kr. d. U.⁴⁾ hat Kant eine Zusammenfassung der verschiedenen Darstellungsweisen gegeben, für die hier der geeignete Ort ist. Unter „Darstellung“ versteht Kant die Handlung, die (objektive) Realität von Begriffen durch Beiordnung von Anschauungen darzutun, also die Begriffe irgendwie zu versinnlichen. „Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum*) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird“, welche aber mit dem Begriff „bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt“⁵⁾. Es zeigt sich also, daß das Darstellungsvermögen sich zum Teil mit dem Bezeichnungsvermögen deckt, insofern beide symbolisieren. Doch leistet das letztere daneben auch bloße „Charakterismen“, die von allen „Hypotyposen“ verschieden sind; das Darstellungsvermögen andererseits ist auch Vermögen des Schematismus und ermöglicht als

1) Starke S. 196 u. 200.

2) § 39, S. 100.

3) Z. B. Anthropol. § 38, S. 99; auch in einer von Erdmann mitgeteilten Stelle aus einer in Königsberg befindlichen Nachschrift von Kants Metaphysikkolleg, die von der sonst parallel gehenden, aber hier textlich verwirrten Pölitzen Ausgabe abweicht, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 133 Anm. 1.

4) § 59, S. 211—213.

5) S. 211.

solches Bilder im eigentlichen Sinne, d. h. nicht Zeichen¹⁾. Auf die schematisierende Einbildungskraft ist später ausführlich zurückzukommen; hier ist nur der Begriff des Symbols zu verdeutlichen.

Im Unterschied vom Schema enthält das Symbol keine direkte, sondern nur eine indirekte Darstellung des Begriffs; die Darstellung geschieht nicht „demonstrativ“, sondern nur „vermittelt einer Analogie“. Das eigentliche Vermögen der Darstellung ist hier nicht die Einbildungskraft, sondern die Urteilskraft; das Problem des Verhältnisses beider ist später zu erörtern. Die Urteilskraft hat ein doppeltes Geschäft: „erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“²⁾. Wenn z. B. eine vorgestellte Handmühle einen despotischen Staat symbolisch darstellen soll, so mache ich den darzustellenden Begriff zum Prädikat für den sinnlichen Gegenstand: „Diese Handmühle ist ein despotischer Staat.“ Dabei wende ich nicht das in der angeschauten Handmühle sinnlich Gegebene, auch nicht etwas im allgemeinen Begriff „Handmühle“ Enthaltene, sondern die allgemeine Regel der Reflexion darüber auf den despotischen Staat an, den ich auf diese Weise indirekt erkenne, indem ich ihn symbolisch darstelle. Ich reflektiere über die Handmühle und über den despotischen Staat in derselben Weise, indem ich bei beiden mein Augenmerk auf die Art der daran vorfindlichen Kausalität richte: wie die Handmühle, so wird auch der despotische Staat durch eine ihn leitende Gewalt beherrscht³⁾.

Es ist zu beachten, daß durch die symbolische ebenso wie durch die schematische Darstellung, wenn auch noch so indirekt, ein vorhandener Gegenstand erkannt wird. Daß das Symbol, wenigstens in der Kunst, nicht einen Verstandes-, sondern einen Vernunftbegriff darstellt, scheint daran nichts zu ändern. Das Erkennen wird nur vom theoretischen zum „praktischen“ modifiziert, oder auch „das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden“⁴⁾. Später ist zu zeigen, daß die darstellende Einbildungskraft im Dienste der Vernunft keineswegs Seiendes gegenwärtigt, das wie das im theoretischen Erkennen Erkannte nur vorhanden ist.

1) Freilich wird zwischen Bild und Zeichen nicht streng geschieden, vgl. unten S. 421 [111] ff.

2) Kr. d. U. S. 212.

3) Vgl. S. 212.

4) Vgl. die Erörterung der Symbolisierung des Sittlich-Guten durch das Schöne, S. 213—215.

Außer den genannten Tätigkeiten der Einbildungskraft kennt Kant noch mehrere andere, die alle bloß lose angereiht oder gelegentlich erwähnt werden, aber in keinem systematischen Zusammenhang stehen. So nennt er in der Metaphysik das Vermögen der Ausbildung¹⁾. „Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Geschichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu sein scheinen, so sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert sich, daß die Sache nicht ganz ist. Dieses setzt ein Vermögen voraus, sich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenstände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen“²⁾. Dies Vermögen kehrt in den Reflexionen³⁾ wieder als „der Hang auszubilden (perficiendi)“. Es bedeutet, daß wir, um etwas vollenden, „ausbilden“ zu können, schon Ganzheit und Ende verstanden haben müssen. Aus der Idee eines Ganzen heraus sind wir erst in der Lage, die Teile zusammenzufügen. Im Herstellen des Teiles ist auch hier wieder die Einbildungskraft sich selbst voraus, insofern sie von dem Ganzen her, das sie irgendwie schon „vorhersieht“, auf den Teil zurückkommen muß.

Der Gesichtspunkt, daß alle Tätigkeiten der bildenden Kraft willkürlich oder unwillkürlich sein können, führt dann in der Metaphysik noch zur Abgrenzung zweier besonderer willkürlicher Vermögen, des Gedächtnisses und des Dichtkunstvermögens, die wir als Modifizierungen der Nachbildungskraft und der Einbildungskraft im engeren Sinne schon kennenlernten⁴⁾. Eine unsichere Stellung zur bildenden Kraft nehmen die *facultas comparandi* und die *facultas componendi* ein⁵⁾.

Die Anthropologie kennt endlich noch, als eine Art des sinnlichen Dichtungsvermögens neben *imaginatio plastica* und *imaginatio associans*, die *imaginatio affinitatis*, die freilich sehr undeutlich bleibt⁶⁾. Sie ist nicht nur die willkürliche Abart der *imaginatio associans*, die „copulative Einbildungskraft“⁷⁾, die die Vorstellungen gemäß ihrer begrifflichen Verwandtschaft assoziiert; viel-

1) Eine Entsprechung bei Wolff und Baumgarten fehlt.

2) Pölitz S. 152 f.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 313 a (= Refl. I Nr. 142).

4) Pölitz S. 153; Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 373, 339 (= Refl. I Nr. 175, 177).

5) Vgl. Pölitz S. 141 u. 164. Erstere erscheint einmal unter den „nicht in Zeit“ objektiv bestimmenden Tätigkeiten der Einbildungskraft, Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 344 (= Refl. I Nr. 137).

6) Anthropol. § 31 C, S. 79 f.

7) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 326 (= Refl. I Nr. 154).

mehr scheint Kant mit dem Ausdruck „Verwandtschaft“ in der Anthropologie den Ursprung der ungleichartigen Geschwister Verstand und Sinnlichkeit aus einem „gemeinschaftlichen Stamme“ bezeichnen zu wollen; die *imaginatio affinitatis* ist die Einbildungskraft, insofern die in ihr vollzogene Assoziation zwar als freies sinnliches Spiel, aber doch nicht ohne Mitwirkung des Verstandes erfolgt: sie ist „dem Verstande gemäß“, obgleich nicht „aus dem Verstande abgeleitet“¹⁾. In der Handschrift hat Kant diese Art des Dichtungsvermögens zuerst als „intellektuelles Dichtungsvermögen“ bezeichnet, aber dann diesen Ausdruck wieder gestrichen²⁾. Offenbar hat er ihm nicht genügt, da gerade gesagt werden sollte, daß dieses Vermögen sowohl intellektuell als sinnlich sei. Kant bemüht sich, mit Hilfe eines Bildes aus der Chemie die Möglichkeit des Zusammenwirkens der ungleichartigen Geschwister Verstand und Sinnlichkeit verständlich zu machen: wie durch die „Wechselwirkung zweier spezifisch verschiedenen, körperlichen, innigst aufeinander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe“ ein Drittes (das Mittelsalz) entsteht, „was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können“, so läßt sich auch die Zusammensetzung der Vorstellungen durch die *imaginatio affinitatis* als „dynamische“, d. h. erzeugende verstehen. Im Gegensatz dazu wird die Art der Zusammensetzung der Vorstellungen durch die *imaginatio plastica* und die *imaginatio associans* als „mathematisch“, d. h. vergrößernd, bezeichnet³⁾.

Da die *imaginatio affinitatis* nur als ein Vermögen unter anderen gefaßt wird und die hier berührten Probleme nicht weiter geklärt werden, bleibt dies Kapitel ohne Einfluß auf die sonstigen Untersuchungen der Anthropologie. Nur gelegentlich, besonders in den zahllosen „pragmatischen“ Einzelbemerkungen über die Einbildungskraft, stößt Kant auf das Problem des Verhältnisses der Einbildungskraft zum Verstande, das in dieser rohen Form freilich kaum ein Problem genannt zu werden verdient. Sie ist das Vermögen, welches zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, indem es „dem Verstande Stoff unterlegt, um den Begriffen desselben Inhalt (zum Erkenntnis) zu verschaffen“⁴⁾. Dadurch ist die Einbildungskraft „die Dienerin der anderen Kräfte, des Witzes, des Verstandes 2c. 2c.“. Sie „ist eine Art von Sinn, der die Gegenstände nach Belieben herbey Zaubern oder verjagen, in Helligkeit setzen und verdunkeln kan. Sie

1) Anthropol. S. 80.

3) S. 80 m. Anm.

2) Vgl. S. 76, Anm. c des Herausgebers.

4) Anthropol. § 28, S. 68 f.

ist die nothwendigste aller Erkenntniskräfte nächst den Sinnen, kann aber den Mangel eines derselben nicht ganz ersetzen. Sie ist der Willkühr unterworfen¹⁾. „Einbildungskraft und Verstand sind zwei Freunde, die einander nicht entbehren, aber auch einander nicht leiden können, denn immer tut einer dem andern Abbruch. Je allgemeiner der Verstand in seinen Regeln ist, desto vollkommener ist er, will er aber Dinge in concreto betrachten, so kann [er] schlechterdings gar nichts ohne die Einbildungskraft tun“²⁾. Wie aber der Dienst zu verstehen ist, den die Einbildungskraft dem Verstande leistet, wird in diesen Zusammenhängen nicht weiter erörtert. Einmal werden Witz und Urteilskraft als abermalige Vermittlung zwischen Verstand und Einbildungskraft eingeführt³⁾. Die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen der Empfindung gemäß der Einheit der Apperzeption kommt in der Anthropologie nicht vor.

Die philosophische Bedeutung der anthropologischen Erörterungen der Einbildungskraft kann aus der Anthropologie allein kaum gewürdigt werden. Der Grund wird darin zu suchen sein, daß die Kantsche Anthropologie bei allem Fortschritt über ihre Vorgänger hinaus doch noch nicht dazu vorgedrungen ist, die Frage nach dem Menschen als einheitliche zu stellen. Hierin ist es auch begründet, daß Kant — mit Recht — seine philosophischen Hauptschriften nicht in der Anthropologie fundiert. Andererseits ist es nicht zufällig, daß er in ihnen immer wieder auf anthropologische Voraussetzungen rekurrieren muß. Vielleicht wird in den folgenden Interpretationen die Bedeutung einiger wesentlicher Bezüge der Einbildungskraft, die wir aufzuweisen suchten, klarer werden.

2. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft.

1. Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

In der Kr. d. r. V. und der Kr. d. U. wird die Einbildungskraft nicht so wie in der Anthropologie zum thematischen Gegenstand. Sie taucht in verschiedenen Zusammenhängen plötzlich auf, oft ohne

1) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 370 (= Refl. I Nr. 170).

2) Dohna, Logik S. 413. Dasselbe von Verstand und Sinnlichkeit: Dohna, Anthropol. S. 118 f.

3) Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 477 (= Refl. I Nr. 284).

ausdrücklich eingeführt zu werden; ihr Wesen bleibt trotz gelegentlicher Definitionen dunkel. Obwohl Kant sie kaum ausdrücklich zum Thema macht, kann man doch auch nicht sagen, daß er kein Interesse an ihr hätte. Sie ist ihm aufgestoßen und zum Problem geworden, ohne daß er mit ihr zurande gekommen wäre. Er scheint darauf zu verzichten, das Dunkel aufzuhellen, und scheint dies auch für den nächsten Zweck seiner Untersuchung nicht für unbedingt nötig zu halten. Immerhin kann gesagt werden, daß die Frage nach der Einbildungskraft nicht an einem für Kant gleichgültigen Punkte ansetzt. Doch muß sich erst zeigen, daß sie eng mit Kants zentralen Problemen verknüpft ist und aus seiner eigenen Fragestellung sich ergibt.

Die Untersuchung der Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft folgt zunächst der 2. Auflage. Doch wird sich zeigen, daß neben ihr die 1. Auflage nicht nur vielfach mit heranzuziehen, sondern auf diese sogar in gewissem Sinne ein besonderes Gewicht zu legen ist. Zu berücksichtigen sind ferner in einem besonderen Kapitel wichtige Äußerungen aus der Zeit der Entstehung der Kritik.

a) Nach der 2. Auflage.

Von wenigen unwesentlichen Stellen abgesehen, erscheint die Einbildungskraft zuerst in dem Abschnitt „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“, der noch beiden Auflagen gemeinsam ist. Die transzendente Ästhetik hat Raum und Zeit als die „Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts“¹⁾ herausgestellt. Jetzt sind die Bedingungen der Spontaneität zu erörtern. In Raum und Zeit ist ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori gegeben; die Spontaneität unseres Denkens nun „erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis“²⁾. Es wird nun zwischen einer Synthesis überhaupt und dem Vermögen, sie auf Begriffe zu bringen, unterschieden: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft“³⁾. Man ist geneigt, diese Stelle psychologisch zu interpretieren und die Ein-

1) B 102.

2) B 102.

3) B 103.

bildungskraft als die unbewußte oder unterbewußte, den Verstand als die bewußte Handlung unseres Denkens zu verstehen. Doch eine derartige ontische Feststellung liegt Kant ganz fern; er will hervorheben, daß die Einbildungskraft zu den Selbstverständlichkeiten gehört, über die die ontologische Untersuchung leicht hinwegsieht und die sie nur selten thematisch in den Blick zwingt¹⁾.

In Kants Handexemplar der 1. Auflage²⁾ findet sich jedoch zu der Stelle „der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“ die Abänderung: „der Einbildungskraft, einer Funktion des Verstandes“. Wahrscheinlich hat Kant in der 2. Auflage so ändern wollen; es ist dann doch unterblieben. In der Tat steht, wie auch Erdmann bemerkt, die Veränderung in Zusammenhang mit den Differenzen der neubearbeiteten Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der 2. Auflage. Die Einbildungskraft, die wir aus der Anthropologie als ein selbständiges, zur Sinnlichkeit gehöriges Vermögen kennen, wird hier zu einer bloßen „Funktion des Verstandes“. Es ist im Sinne der 2. Auflage, an die wir uns zunächst halten, die angeführte Stelle nach dieser Lesart zu interpretieren. Denn wenn wir weiterlesen, begegnet als Vermögen der Synthesis keineswegs eine besondere Einbildungskraft, sondern der Verstand, und zwar zunächst der Verstand schlechthin, ohne jede Modifikation. „Allein die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung“, die mit der allgemeinen Benennung „Synthesis“ belegt wird³⁾. Dementsprechend kann Kant die transzendente Deduktion zunächst durchführen, ohne auf die Einbildungskraft Bezug zu nehmen. Zu beachten ist dabei, daß er die prinzipielle

1) Nach Hölder (a. a. O. S. 48), der psychologisch versteht, ist das „selten nur einmal“ ein Hinweis darauf, daß der Unterschied zwischen Einbildungskraft und Verstand ein fließender sei. Damit ist der Sinn der scharfen Unterscheidung beider Vermögen verkannt.

2) Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. Aus Kants Nachlaß hrsg. von Benno Erdmann. Kiel 1881. Nr. XLI, S. 24.

3) B 129 f.

Doppelung des gesamten Vorstellungsvermögens in Rezeptivität und Spontaneität von vornherein voraussetzt. Die Synthesis scheint dann auf die Seite der Spontaneität zu gehören und führt auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption als die in ihr selbst enthaltene Voraussetzung: Synthesis bedarf des Hinblicks auf eine Einheit überhaupt, die so etwas wie Verbindung möglich macht. Nun wird die Anschauung zuerst an sich betrachtet und als Rezeptivität von aller Spontaneität unterschieden, ihr also auch jegliche Synthesis abgesprochen; andererseits aber kann sie Erkenntnis, d. h. ihre Vorstellungen können auf einen Gegenstand bezogen sein (objektive „Gültigkeit“ haben): von da aus wird nachgewiesen, daß sie eine notwendige Beziehung zu dem Vermögen der Synthesis und zu der transzendentalen Apperzeption hat und dadurch den Kategorien untersteht¹⁾.

Hiermit ist nun freilich erst der Anfang einer Deduktion der Kategorien gemacht; vielleicht dient nun die Einbildungskraft zu ihrer Vervollständigung? Kant hat bisher davon abstrahiert, daß unsere Anschauung eine sinnliche ist, daß uns Erscheinungen nur unter der Form von Raum und Zeit gegeben sind. Er hat nur gezeigt, daß alle nicht-intellektuelle Anschauung, gleichgültig ob sie sinnlich ist oder wie immer, notwendig unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption steht, wenn sie für uns überhaupt etwas bedeuten soll. Die Absicht der Deduktion wird jedoch erst erreicht sein, wenn gezeigt ist, daß die Einheit unserer sinnlichen Anschauung diejenige sei, welche die transzendente Apperzeption dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt²⁾. Doch auch diese Ergänzung der Deduktion führt Kant ohne Bezugnahme auf die Einbildungskraft durch. Er zeigt unter Hinweis auf die transzendente Ästhetik, daß die Bestimmung des Mannigfaltigen in Raum und Zeit in der empirischen Apprehension schon Raum und Zeit als bestimmbar gemäß der Einheit der transzendentalen Apperzeption, d. h. als formale Anschauungen (nicht nur Formen der Anschauung) voraussetzt³⁾. In diesen Zusammenhängen spielt die Einbildungskraft für die Beweisführung keine Rolle, sondern erscheint nur gelegentlich als empirisches Vermögen der Apprehension und der reproduktiven Assoziation, das die apriorischen Formen von Sinnlichkeit und Verstand voraussetzt, selbst aber keine transzendente Bedeutung beanspruchen kann⁴⁾.

1) Vgl. B §§ 15—20.

3) Vgl. B § 26.

2) Vgl. B § 21.

4) B 141 f., 162 Anm., 164.

Kann so der wesentliche Gedankengang der Deduktion scheinbar zu Ende geführt werden, ohne daß auf die Einbildungskraft Bezug genommen werden muß, so sind die Paragraphen 24 und 25, wo ihr dennoch eine transzendente Bedeutung zuerkannt wird, offenbar nur eine mehr nebensächliche Ergänzung. Dieser Ansicht ist z. B. Erdmann: „Die Lehre von der Synthesis, die in der 1. Auflage den eigentlichen Kern der Argumentation bildete, wird hier nur anhangsweise in die Besprechung der Theorie des inneren Sinnes eingeschoben (§ 24), und auch hier nicht im Zusammenhange behandelt“¹⁾. In der Tat scheint sich die Sachlage dem nüchternen historischen Blick so darzustellen, insbesondere wenn man einfach objektiv die beiden Auflagen miteinander vergleicht.

Der Paragraph 24 ist überschrieben: „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.“ Offenbar genügt es also nicht, daß das Vorhandensein einer notwendigen Beziehung zwischen dem Mannigfaltigen der Sinne und der transzendentalen Apperzeption bewiesen wird; die reinen Verstandesbegriffe müssen auch auf Raum und Zeit „angewandt“ werden. Das Augenmerk ist daher auf diese „Anwendung“ zu richten. Die Erörterung soll den Paragraphen 26, der die Deduktion vollständig macht, vorbereiten; denn Kant geht hier dazu über, die Beziehung der Kategorien auf das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauung darzulegen. Bisher erschienen die Kategorien als „bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“²⁾. Zwar war die Einheit der transzendentalen Apperzeption als eine a priori synthetische charakterisiert worden, was die Voraussetzung in sich schloß, daß dem spontanen Vermögen überhaupt ein Mannigfaltiges gegeben sein müsse³⁾. Doch hatte Kant, gemäß der von vornherein angesetzten Trennung von Rezeptivität und Spontaneität, davon absehen zu können gemeint, daß dies mögliche Gegebene das Mannigfaltige von Raum und Zeit ist; er hatte die Synthesis des Verstandes für sich genommen, bloß in Beziehung auf die Einheit der Apperzeption, und sie mithin als „nicht allein transzendental, sondern auch bloß rein intellektual“ charakterisiert⁴⁾. Nun kommt er auf das Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, daß in uns eine Form der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, a priori zum Grunde liegt, zurück und stellt nachträglich eine Beziehung zwischen den apriorischen Formen

1) Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Eine historische Untersuchung. Leipzig 1878. S. 236 Anm.

2) B 150.

3) B 145.

4) B 150.

der Sinnlichkeit und des Verstandes her. Daß das Mannigfaltige des inneren Sinnes, auf das die Synthesis des Verstandes „angewandt“ wird, gerade in der Form der Zeit gegeben ist, ist zufällig und nicht weiter herleitbar¹⁾. Das Mannigfaltige könnte an sich auch in einer anderen Form gegeben sein. Dieser konstruktive und unphänomenologische Ansatz Kants ruht auf der dogmatischen Voraussetzung, daß das Ich der Apperzeption nichts mit der Zeit zu tun habe. Doch darf man nicht übersehen, daß bei Kant die Phänomene selbst doch immer wieder ihr Recht zu behaupten suchen. So wurde schon die Beliebigkeit der Form der Anschauung insofern eingeschränkt, als die Anschauung als nicht-intellektuelle bestimmt wurde; das Mannigfaltige muß, ob sinnlich oder anders, doch jedenfalls gegeben sein. Man darf in Kants Ablehnung der intellektuellen Anschauung über dem Negativen — der Kritik an der traditionellen Metaphysik — nicht übersehen, was damit positiv zur Charakteristik des „Subjekts“ gesagt ist: daß nämlich zu seinem Wesen gehört, daß ihm Seiendes gegeben wird. Dies Positive wird aber noch deutlicher, wenn wir nun fragen, warum Kants Erörterung der Beziehung zwischen den apriorischen Formen der Rezeptivität und Spontaneität sich nicht auf den Beweis § 26 beschränkt. Genügt es denn nicht, wenn bewiesen ist, daß die Form der sinnlichen Anschauung, wenn dadurch überhaupt Erkanntes gegeben werden soll, unter der Einheit der Apperzeption stehen muß? Wenn Kant, insbesondere in § 24 mit Hilfe des Phänomens der Einbildungskraft, darüber hinaus noch eine nähere Bestimmung des Charakters dieser Beziehung zu geben sucht, so ist das vielleicht ein Hinweis darauf, daß die bisherige Kennzeichnung der Absicht der transzendentalen Deduktion zu formal war. Wir haben nun zunächst Kants Darstellung zu folgen.

Die a priori auf das Mannigfaltige der Zeit (und mittels ihrer des Raumes) angewandte Synthesis unterscheidet Kant als figürliche von der rein intellektuellen Synthesis. „Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist, kann figürlich (*synthesis speciosa*) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde, und Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) heißt; beide sind transzendental, nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis a priori gründen“²⁾. Da Kant unter der intellektuellen Synthesis die Syn-

1) B 146, § 21 Schlußsatz.

2) B 151.

thesis des Verstandes versteht, insofern darin abgesehen ist von dem Mannigfaltigkeitscharakter des darin Verbundenen, könnte man meinen, die figürliche Synthesis sei dieselbe Synthesis, abgesehen davon, daß sie nur durch die Einheit der Apperzeption möglich wird. Das wäre falsch. Sie ist vielmehr die transzendente Synthesis, insofern von ihrem begrifflichen Charakter, den sie im Erkenntnisurteil hat, abgesehen wird. Figürliche und intellektuelle Synthesis sind Momente eines einheitlichen Strukturzusammenhangs, wobei noch offen bleibt, ob einer von beiden vielleicht eine ursprünglichere Funktion zuzuschreiben ist. Die Einheitlichkeit wird freilich bei Kant zunächst nicht sichtbar; obwohl in transzendentaler Hinsicht betrachtet, erscheinen beide Synthesen als besondere Vermögen nebeneinander. Hier hat das seinen Grund nicht nur in einer mangelhaften Psychologie, sondern insbesondere darin, daß die intellektuelle Synthesis in ihrer Selbständigkeit gewahrt werden soll; ist diese Selbständigkeit doch der Ausdruck der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das Ich der Apperzeption von Zeit und Raum unabhängig ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Synthesis des Verstandes auch abgesehen davon betrachtet werden, daß das durch sie Verbundene den Mannigfaltigkeitscharakter von Zeit und Raum hat¹⁾.

Als Vermögen der transzendentalen Synthesis, im Unterschied von der reproduktiven, heißt die Einbildungskraft produktiv. Doch ist sie hier zu unterscheiden von der produktiven Einbildungskraft der Anthropologie, die ein bloß empirisches Vermögen ist; andererseits ist sie auch nicht ohne weiteres identisch mit der produktiven Einbildungskraft der 1. Auflage der Kritik. Für die Einbildungskraft überhaupt gibt Kant die traditionelle Definition: sie ist „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“²⁾. Charakteristisch ist, was

1) Die Abgrenzung der figürlichen gegen die intellektuelle Synthesis wird dadurch etwas undeutlich, daß erstere zugleich zur Vermeidung von psychologisierenden Mißverständnissen auch von der assoziierenden Synthesis der reproduktiven Einbildungskraft unterschieden wird. Letztere folgt lediglich empirischen Gesetzen und gehört nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie. Von ihr ist die figürliche Synthesis als die „transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ dadurch unterschieden, daß „sie bloß auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, d. i. diese transzendente Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird“ (B 151). Der letzte Satz kann nur diesen Sinn haben und nicht, wie der Zusammenhang nahelegen möchte, die Abgrenzung gegen die intellektuelle Synthesis enthalten.

2) B 151.

Kant aus dieser Definition gewinnt: die Interpretation der Begriffe „Anschauung“ und „ohne Gegenwart des Gegenstandes“ ergibt, daß die Einbildungskraft sowohl Sinnlichkeit (Rezeptivität) als auch Spontaneität enthält. Wichtig ist daran ein Doppeltes: daß die Einbildungskraft nicht aus sich heraus einheitlich verstanden, sondern von vornherein in das bereitstehende Schema Rezeptivität - Spontaneität hineingezwängt wird, und daß „Gegenwart“ auch hier keinen zeitlichen Sinn zu haben scheint, sondern schlechthin Anwesenheit meint; weil der Gegenstand nicht anwesend ist, kann sich das Gemüt nicht bloß leidend verhalten, sondern muß durch Spontaneität die Vorstellung (wenigstens ihrer Form nach) „hervorführen“, produzieren. Die produktive Einbildungskraft ist die spontane Einbildungskraft¹⁾. Von der produktiven Einbildungskraft der Anthropologie unterscheidet sie sich zwiefach: erstens ist sie nicht die dichterische Einbildungskraft, die frei von bestimmten Sinnesdaten, aber nicht frei von empirischen Daten überhaupt Gegenstände erfundet, sondern sie ist die an der (möglichen) Erfahrung beteiligte Einbildungskraft, sofern diese eine Spontaneität voraussetzt. Daher ist sie zweitens kein empirisches Vermögen neben der reproduktiven (der ontische Erfahrung bereitstellenden) Einbildungskraft, sondern die transzendente (ontologische) Bedingung der letzteren. Dies Verhältnis zur reproduktiven Einbildungskraft wird hier freilich unbestimmt gelassen und nur der Unterschied betont. Dies und das enge Verhältnis zum Verstande unterscheidet den Begriff der produktiven Einbildungskraft hier von dem in der 1. Auflage, der später zu besprechen ist. In der 2. Auflage ist sie nicht einfach ein Zwischenvermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand; obwohl auch sinnlich, erscheint sie doch zunächst als eine Funktion des oberen Erkenntnisvermögens. „Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des

1) Vgl. B 151 f.

Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“¹⁾. So wurde die Einbildungskraft auch früher schon als „Funktion des Verstandes“ bezeichnet²⁾. Trotzdem darf man nicht übersehen, daß sie schlechterdings nicht intellektuell ist. Kant fährt fort: „Sie ist, als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden“³⁾. Die Einführung der Einbildungskraft verlöre überhaupt ihren Sinn, wenn man sie als Funktion des Verstandes mit dem Verstande selbst identifizierte. Die Verschiedenheit beider muß festgehalten werden; die Einheitlichkeit des Gesamtphänomens der transzendentalen Synthesis erscheint vorläufig als eine solche der *Ergänzung*.

Was aber ist denn nun die Funktion der Einbildungskraft? Es wurde gesagt, daß sie „a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann“; sie ist „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“. Sofern sie zur Sinnlichkeit gehört, untersteht sie der Form der Zeit als der transzendentalen Bedingung dafür, daß dem verbindenden Verstande überhaupt etwas gegeben werden kann; sie enthält in sich die Bedingung von Gebbarkeit überhaupt, zugleich aber als Spontaneität die transzendente Apperzeption als Bedingung von Verbindbarkeit und Bestimmbarkeit überhaupt. Aber ist damit schon gezeigt, daß sie ein Vermögen ist, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen? Sinnlichkeit und Spontaneität werden doch von vornherein unterschieden; reißt ihre Verbundenheit im Phänomen der Einbildungskraft diese nicht vielmehr auseinander, statt daß dadurch eine „Anwendung“ der Kategorien auf das reine Mannigfaltige der Sinnlichkeit ermöglicht würde? Zu fragen ist also nach dem möglichen* Zusammenhang der beiden Teile des Erkenntnisvermögens. Kant stellt die Frage nicht so. Aber er löst das Problem auch nicht so, daß er ein Seelenvermögen, genannt Einbildungskraft, erfindet, in dem beide Teile zusammengestückt enthalten sind, und so die Möglichkeit ihrer Zusammengehörigkeit „beweist“. Freilich kann man auch nicht sagen, daß er in der Einbildungskraft deutlich eine Möglichkeit des „Subjekts“ sieht, die aller Rezeptivität und Spontaneität in ihrer

1) B 151 f.

2) Die Tendenz, die Einbildungskraft dem Verstande unterzuordnen und sie als wesentlich spontan zu bestimmen, findet sich in der 2. Auflage durchgängig; vgl. auch die „Widerlegung des Idealismus“, B 276 Anm.

3) B 152.

Gespaltenheit als Einheit schon zugrunde liegt. Er findet die Einbildungskraft vielmehr zunächst als ein Seelenvermögen unter anderen vor und bemerkt ihre vermittelnde Funktion; wie er diese versteht, ist nun weiter zu fragen.

Der zweite Teil des § 24 und § 25 geben sich im Zusammenhang der Deduktion zunächst als ein Exkurs; sie greifen auf die Exposition der Zeit als der Form des inneren Sinnes in der transzendentalen Ästhetik zurück. Die Gegenstände des inneren Sinnes sind in der Form der Zeit, also als Erscheinungen gegeben; die Selbstanschauung ist nicht intellektuell, sondern wir schauen uns selbst nur an, wie wir innerlich affiziert werden. Wie ist diese Selbstaffektion möglich? Können wir uns gegen uns selbst leidend verhalten? Falls eine empirische Selbstaffektion im inneren Sinn möglich ist, muß ihr eine transzendente Selbstaffektion a priori zugrunde liegen. Der innere Sinn muß nicht nur, wie die Deduktion herausgestellt hat, unter der Einheit der Apperzeption stehen; es genügt auch nicht, daß ihm irgendwie und aus irgendwelchen nicht weiter herleitbaren Gründen die Zeit als die Bedingung des in ihm gebbaren Mannigfaltigen überhaupt zugrunde liegt. Die „Form“ der Apperzeption wird nicht an einen ihr in einer anderen „Form“, der Zeit, gegebenen „Stoff“ herangetragen; sonst wäre es nicht Selbstaffektion. Selbstaffektion im inneren Sinn und Bestimmung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes bedeuten, daß das Affizierende und das Affizierte, das Bestimmte und das Bestimmende dasselbe sind. Selbstaffektion, wenn sie als transzendente mögliche Erfahrung begründen soll, gründet selbst darin, daß gleichursprünglich mit der Möglichkeit von Verbindung und Bestimmung überhaupt die Möglichkeit einer nicht beliebigen Gebbarkeit überhaupt, sondern der Gebbarkeit des Verbindenden selbst gesetzt ist. Wenn anders in der Selbstaffektion und in der Bestimmung des inneren Sinnes wirklich dasjenige zugänglich wird, das darin affiziert wird und bestimmt, müssen die transzendente Apperzeption als Form von Verbindung überhaupt und Zeit als Form von Gebbarkeit überhaupt in einer beiden zugrundeliegenden Einheit zusammengehören.

Diese Interpretation scheint sich nun freilich sehr weit von dem zu entfernen, was Kant wirklich sagt. Von einer Zusammengehörigkeit von Zeit und Apperzeption ist keineswegs die Rede. Statt einer Grundeinheit der Subjektivität wird vielmehr ihre Gespaltenheit in Verstand und Sinnlichkeit wieder betont. Der Verstand selbst ist in uns Menschen kein Vermögen der Anschauungen und kann diese daher, wenn sie auch durch die Sinnlichkeit gegeben sind, doch nicht

in sich aufnehmen und so gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung verbinden. Seine Synthesis kann Kant auch abgesehen von der Form der sinnlichen Anschauung betrachten; sie ist dann nichts als die Einheit der Handlung, deren sich das Subjekt auch ohne Sinnlichkeit bewußt sein kann¹⁾, indem es als „Ich-vermag“ existiert. Freilich ist es sich seiner dann nicht bewußt, wie es sich erscheint, auch nicht wie es an sich selbst ist, sondern nur daß es ist²⁾, daß es sein kann. Das Problem der Selbstaffektion wird nun von Kant mit Hilfe der figürlichen Synthesis gelöst. Der Verstand vermag durch seine Synthesis „die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen“³⁾. Indem er die Synthesis als figürliche erörtert hat, hat Kant die Möglichkeit der Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand aufgewiesen. Mittels ihrer kann der Verstand, wie zu jeder sinnlichen Anschauung, so auch zu der des inneren Sinnes gelangen und sie bestimmen. Der Verstand also „übt, unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde“⁴⁾. Das kann nicht heißen, daß durch diese Affektion des inneren Sinnes die transzendente Synthesis als etwas Psychisches, als ein faktisches Vorkommnis in der Seele anschaulich würde; sie ist nicht etwas, was im inneren Sinn unter anderem gegeben würde und Gegenstand der Psychologie werden könnte. Vielmehr ist sie als figürliche Synthesis die transzendente Bedingung dafür, daß überhaupt Psychisches der psychologischen Beobachtung zugänglich werden kann. Sie ist die Bedingung von eigentlicher Gebbarkeit von Mannigfaltigem im inneren Sinn überhaupt.

Doch ist die Bedeutung der Selbstaffektion eine noch umfassendere. Es handelt sich dabei nicht nur um das Spezialproblem, wie psychologische Selbstbeobachtung möglich ist. Das geht deutlich genug aus den Beispielen hervor, die Kant als Erscheinungen des inneren Sinnes anführt: es sind nicht psychische Vorgänge und Erlebnisse, die als solche zum Thema würden, sondern die apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit und von mathematischen Figuren⁵⁾. Alle apriorischen Vorstellungen und, durch sie ermöglicht, alle empirischen Erscheinungen, auch die des äußeren Sinnes, sind uns nach

1) B 153.

2) B 157.

3) B 153.

4) B 153 f.

5) B 154 f.

Kant zunächst im inneren Sinn gegeben und haben den Mannigfaltigkeitscharakter der Zeit. Sie alle sind zunächst „subjektiv“, dem „Subjekt“ zugehörig; erheben sie zugleich Anspruch auf objektive „Gültigkeit“, auf „Übereinstimmung“ mit Objekten „draußen“, so bedarf dieser Anspruch eines apriorischen Beweises seiner Rechtmäßigkeit. Die transzendente Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft ermöglicht also nicht nur, daß unser eigenes Inneres dem betrachtenden psychologischen Blick vorgegeben sein kann, sondern daß es überhaupt Gebbares für uns gibt.

Diese Bedingung von Gebbarkeit überhaupt aber ist nach der transzendentalen Ästhetik die Zeit. Und zwar handelt es sich hier nicht etwa um eine bloß formale Übereinstimmung. Ebenso wie die figürliche Synthesis der Einbildungskraft wird in der 2. Auflage auch die Zeit als transzendente Selbstaffektion bestimmt: „Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach“¹⁾. Die Zeit wird von Kant als apriorische und subjektive Form der Anschauung bestimmt, mithin nicht durch Einwirkung äußerer Dinge auf das Gemüt erst bewirkt, sondern durch das Subjekt vor aller Anschauung spontan gesetzt, doch so, daß sie gleichwohl oder gerade deswegen die Bedingung der Möglichkeit von Gebbarkeit und Rezeptivität sein kann: das Subjekt begegnet gleichsam sich selbst im Bilde der Zeit. Freilich muß an dieser Stelle ausdrücklich betont werden, daß es noch völlig ungeklärt ist, wie dies Zusammensein von Spontaneität und Rezeptivität im Phänomen der Selbstaffektion möglich ist. Die Kantsche Idee der transzendentalen Selbstaffektion bleibt einer fast verführerischen Zweideutigkeit verhaftet und legt den Gedanken nahe, daß in der Spontaneität selbst die Möglichkeit für so etwas wie Rezeptivität liege. Dergleichen wird sich jedoch niemals aufweisen lassen, solange man nicht übersieht, daß Selbstaffektion doch Affektion ist. Hier läßt sich nur so viel sagen: wenn die Struktur der Zeit so weit mit der der Synthesis der Einbildungskraft übereinstimmt, kann die Frage nach dem Verhältnis

1) B 67 f.

beider nicht ungestellt bleiben¹⁾. Die Zeit als Form der Rezeptivität und die Einbildungskraft, die vorläufig wesentlich als Spontaneität gilt, kommen im Phänomen der Selbstaffektion gewissermaßen in ihre auf dem Boden der Kantschen Fragestellung größtmögliche Nähe. Daß ihre ursprüngliche Identität nicht sichtbar wird, liegt daran, daß Kant einen genügend ursprünglichen Zeitbegriff nicht gewinnt. Daß er jedoch diese Beziehungen beider irgendwie gesehen haben muß, geht wohl schon daraus hervor, daß er sowohl in der Ästhetik als auch in der Analytik die Idee der Selbstaffektion erst in der 2. Auflage eingeführt hat; das ist nicht unabhängig voneinander denkbar. Trotzdem wird die Frage in der Deduktion nicht erörtert. Im Gegenteil: die vorausgesetzte Grundunterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität sowie das Interesse Kants, psychologistische Mißverständnisse (Verwechslung von transzendentaler und empirischer Apperzeption) zu vermeiden, wirken zusammen, die Kluft zwischen den Formen beider Erkenntnisvermögen erst recht deutlich zu machen. „Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist“²⁾.

Gleichwohl kann Kant auch hier den Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Zeit nicht gänzlich unbeachtet lassen. Das Denken einer mathematischen Figur, z. B. einer Linie oder eines Kreises, ist nicht möglich, ohne daß wir sie in Gedanken zeichnen. In diesem Zeichnen vollzieht das verbindende „Subjekt“ eine Be-

1) Auch Cohen (Kommentar S. 71 f.) fragt: „Ist denn aber die Zeit, die Form der Anschauung, zugleich Einbildungskraft? Ist nicht Einbildungskraft vielmehr das Mittel der Synthesis, der Verbindung? Man sieht, die Schranken der Terminologie lösen sich, und scheinen ineinander überzufließen.“ Er meint, daß die Unterscheidung von Schema und Bild im Schematismuskapitel diese Auflösung der Terminologie verhindern solle.

2) B 154. — Daß das Zusammengesetzte als solches nicht angeschaut werden könne, daß die Zusammensetzung gemacht würde, nicht gegeben sei, betont Kant auch immer wieder in den Briefen der späteren Zeit, wenn er das Problem der Deduktion berührt.

wegung, indem es einen Raum beschreibt. Dasselbe muß es auch tun, wenn es sich die Zeit figürlich vorstellen will. Dies kann es, indem es etwa im Ziehen einer geraden Linie bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch es den inneren Sinn sukzessiv bestimmt, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, achthat. In diesem raumbeschreibenden Aktus der produktiven Einbildungskraft, der in der Synthesis außer der rein intellektuellen Verbindung enthalten sein muß, wird so etwas wie Sukzession, Zeit, entdeckbar, wenn wir von dem Raumcharakter dieses Mannigfaltigen abstrahieren und „bloß auf die Handlung acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen“. Der Verstand findet also im inneren Sinn nicht schon eine solche Verbindung des Mannigfaltigen, wie sie der Begriff der Zeit enthält, „sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert“¹⁾. Der Verstand kann den Begriff der Zeit nur erkennen, weil und indem er sich selbst Zeit gibt. Diese Möglichkeit der Vorgabe von Zeit für ein bestimmendes Erkennen von Zeit hat er durch die produktive Einbildungskraft.

Aber widerspricht das nicht einem wesentlichen Grundgedanken der Vernunftkritik? Wird damit nicht eine intellektuelle Anschauung behauptet, die Kant doch gerade in diesem Zusammenhang ablehnt?²⁾ Das anschauende und das denkende Vermögen sollen doch gerade nicht identisch sein? Mit solchen formalen Einwänden wird das Problem nicht gefördert. Was heißt denn „intellektuelle Anschauung“? Da Kant Sinnlichkeit und Intellekt von vornherein trennt, ist „intellektuelle Anschauung“ gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht-sinnliche Anschauung ist. Hier aber wurde behauptet, daß der Verstand selbst es ist, der sich die Zeit, also die Möglichkeit unserer sinnlichen Anschauung überhaupt vorgibt. „Intellektuelle Anschauung“ bezieht sich auf „Übersinnliches“; hier dagegen ist von der gänzlichen Verhaftung des Verstandes an die sinnliche Welt die Rede. Kant hatte durch die Art, wie er intellektuelle und figürliche Synthesis unterschied, noch die Möglichkeit offengelassen, daß der Verstand als Vermögen der ersteren auch das Mannigfaltige einer nicht-zeitlichen Anschauung verbinden könnte, wenn sie uns nur anderweitig gegeben wäre. Diese Möglichkeit scheint nun durch die transzendente Deduktion selbst abgeschnitten zu werden. Wenn Kants „Hauptzweck“ der einer kritischen Grenzbestimmung unseres Erkenntnisvermögens war, sollte

1) B 154 f.

2) B § 25.

dann nicht vielleicht die hier sich meldende Konsequenz im Zuge seiner eigenen Fragerichtung liegen?

b) Nach der 1. Auflage.

Wir haben jetzt zunächst auf die Bearbeitung der Deduktion in der 1. Auflage einzugehen. Diese zerfällt nicht wie die der zweiten in zwei, sondern in drei Abschnitte. Der 1. Abschnitt¹⁾ ist in seinen wesentlichen Teilen beiden Auflagen gemeinsam. Dem 2. Abschnitt der 2. Auflage²⁾ entsprechen in der ersten der 2. Abschnitt „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“³⁾ und der 3. Abschnitt „Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“⁴⁾. Der Beweisgang der Deduktion wird in der 1. Auflage viermal durchgeführt.

Es ist für unsere Aufgabe nicht unwesentlich, daß über den allgemeinen Charakter dieser verschiedenen Argumentationen von vornherein Klarheit besteht. Man hat nämlich in den beiden ersten Beweisen, also dem Inhalt des 2. Abschnitts, das gefunden, was Kant in der Vorrede zur 1. Auflage die „subjektive Seite“ der Deduktion nennt⁵⁾, und hat diese Erörterungen immer wieder als „psychologische“ gekennzeichnet⁶⁾. In einer Ausscheidung des Psychologischen findet man dann den Fortschritt der 2. Auflage über die erste hinaus. Das gilt besonders von der ausführlichen Erörterung der Synthesen der Einbildungskraft. Darauf, daß Kant mit Hilfe der Einbildungskraft seinen Beweis psychologisch habe unterbauen wollen, scheint man dadurch gekommen zu sein, daß er in der 1. Auflage mehrfach von der „reproduktiven Einbildungskraft“ handelt, die er in der zweiten⁷⁾ aus der Transzendentalphilosophie hinausverweist. Doch mußte es schon fraglich erscheinen, daß jene Äußerung in der Vorrede wirklich den Unterschied von transzendentaler und psychologischer Deduktion im Auge hat, so geht aus vielen Stellen der Deduktion der 1. Auflage selbst hervor, daß Kant mindestens nicht beabsichtigt hat, hier Psychologie zu treiben. Er will „die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzen-

1) A 84—95, B 116—129.

2) B 129—169.

3) A 95—114.

4) A 115—130.

5) A XVI f. Vgl. oben S. 312 f. [2 f.].

6) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S. 398 ff., 405, 414; Erdmann, Kritizismus S. 24 und 232—235; Riehl, a. a. O. S. 501—505; R. Schmidt, a. a. O. S. 16 ff.

7) B 152.

dentalen Beschaffenheit zuvor erwägen“¹⁾). Das empirische Gesetz der Assoziation zieht er nur heran, um die Notwendigkeit seiner transzendentalen Begründung zu erweisen²⁾). Ausdrücklich „gehört die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts“ und heißt „das transzendente Vermögen der Einbildungskraft“³⁾). Freilich hat Kant selbst durch seine Terminologie Verwirrung gestiftet, da er auch in der 1. Auflage die produktive und die reproduktive Einbildungskraft als transzendentales und empirisches Vermögen unterscheidet⁴⁾). Trotzdem sollten Mißverständnisse hier nicht möglich sein⁵⁾).

Allein wie soll man die Umarbeitung der Deduktion in der 2. Auflage verstehen, wenn sie nicht dem Bedürfnis entwachsen ist, die psychologischen Reste zu beseitigen? Diese Frage kann hier nicht ausführlich untersucht werden. Erdmann⁶⁾ hat allerlei Motive Kants historisch aufgewiesen. Warum die eingehendere Erörterung der Einbildungskraft unterbleibt und die Synthesis wesentlich dem Verstande zugeschrieben wird, ist daraus kaum ersichtlich. Daß daran eine „Verengerung“ des Begriffs der Einbildungskraft durch Übernahme der traditionellen Definition der Wolffschen Schule mit schuld sei⁷⁾, ist unrichtig; in der 1. Auflage gilt die Einbildungskraft nicht weniger als in der zweiten als das Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes⁸⁾). Möglich ist, daß Kant in der Neubearbeitung das ungeklärte Phänomen der Einbildungskraft deshalb zurückgedrängt hat, weil er jetzt überhaupt eine Aufhellung der dunkeln Stellen seines Werkes anstrebt. Freilich kann man kaum sagen, daß die Idee der Selbstaffektion in der 2. Auflage zu solcher Vereinfachung beitrüge. Auch mag die geschlossenere Herausarbeitung des Gedankengangs der Deduktion die Kürzung anscheinend nebensächlicher, bloß „subjektiver“ Partien gefordert haben. Ferner ließe sich erwägen, ob Kants Eifer, seine Philosophie von dem Verdacht des materialen Idealismus zu reinigen, ihn vielleicht bedenklich gemacht hat, der Einbildungskraft eine so bedeutende Rolle bei der Begründung der Objektivität der Erkenntnis zuzuweisen. Endlich mag es sein, daß Kant selbst, so sehr die Deduktion der 1. Auflage der psychologischen Interpretation widerspricht, sie später doch psycho-

1) A 97. 2) Vgl. A 100. 3) A 102. 4) Vgl. A 121—123.

5) Vgl. etwa noch A 94, 101, 107, 112 f., 115 f. „Psychologisch“ ist allenfalls die Anmerkung A 120, die aber dann Erkenntnisse der Transzendentalphilosophie für die Psychologie verwerten will, nicht umgekehrt.

6) Kants Kritizismus.

7) A. a. O. S. 236 Anm.

8) Vgl. A 100.

logisch verstanden hat¹⁾). Eine wirkliche Entscheidung der Frage ist aber vor der Erreichung eines genügenden Verständnisses der Kantschen Gesamtproblematik nicht zu treffen.

In der 1. Auflage erscheint die Einbildungskraft nicht als eine bloße Funktion des Verstandes, sondern zunächst in voller Selbständigkeit als besonderes Seelenvermögen. Sie ist eine von den drei ursprünglichen Quellen, aus denen alle Erfahrung hergeleitet werden kann: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Diese Vermögen sollen hinsichtlich ihres transzendentalen Gebrauchs erörtert werden. Kant hat also zu handeln 1. von der Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn, 2. von der Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, 3. von der Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption²⁾).

Der 2. Abschnitt der Deduktion handelt „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“. Im Begegnenlassen eines Mannigfaltigen überhaupt in der bloßen Anschauung, sei es des äußeren oder des inneren Sinnes, begegnet nach der transzendentalen Ästhetik Zeit unthematisch immer schon mit. In der Bearbeitung der 2. Auflage heißt es nur, daß in dieser Mannigfaltigkeit noch nichts von „Verbindung“ enthalten sei, diese vielmehr erst durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft bewirkt werden müsse³⁾. Hier dagegen wird schon dem Sinn, „weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält“, eine „Synopsis“ beigelegt, der jederzeit eine „Synthesis“ „korrespondiert“⁴⁾. Freilich wird diese „Synopsis“ des Sinnes nur deshalb behauptet, weil die Anschauung von vornherein als Anschauung, die Stoff für einen erkennenden Verstand liefert, angesehen wird. Es wird nicht gesagt, daß den Sinnen als Sinnen nur unter der Voraussetzung etwas gegeben werden kann, daß ein Zusammen von möglichem Gebbaren da ist. Andererseits ist zu beachten, daß Kant, wo er von der „Synopsis“ redet, diese ausdrücklich dem Sinn selbst beilegt, d. h. der Rezeptivität, und dieser die Synthesis (Spontaneität), als notwendige Ergänzung zwar, gegenüberstellt. So wenig dies schon in der reinen Anschauung als solcher enthaltene „Syn“ bei Kant zur Geltung kommt⁵⁾, es darf

1) Dieser Auffassung ist Husserl (Ideen I, S. 119): „So bewegt sich z. B. die transzendente Deduktion der ersten Auflage der Kr. d. r. V. eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant mißdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis.“

2) A 94.

3) B 154.

4) A 97.

5) Die Refl. I Nr. 65 (= Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 255) wird man in dieser Hinsicht nicht ausschachten dürfen.

doch nicht übersehen werden¹⁾. Der eine Raum und die eine Zeit sind nach Kant schon in ihrer Ganzheit vorgegeben, ehe in ihnen einzelne Räume und Zeiten bestimmt werden können²⁾. Das reine Mannigfaltige der Zeit, ehe es als einzelnes artikuliert werden kann, ist schon als Ganzes gegeben. Die Zeit, die es vorgibt, ist eine einzige. Wenn Kant der bloßen Anschauung immer wieder die Einheit abspricht, so kann er es mit phänomenalem Recht nur insofern, als die Anschauung noch unbestimmt ist im Sinne der theoretischen Bestimmung gemäß den Einheiten der Kategorien. Das wird z. B. deutlich, wenn er der Anschauung mit Bezug auf die besondere Kategorie der Realität die reale Synthesis abspricht³⁾. Das besagt aber nicht schon, daß in der Zeit als solcher keinerlei Einheit gegeben wäre. Nun wäre es freilich aussichtslos, wenn man von der Einheit dieser Zeit (der reinen Anschauung) aus die Einheit des Ich-denke verständlich machen wollte. Aber auch das Umgekehrte ist unmöglich. Wenn man Einheit einzig auf der Seite der Spontaneität sieht, bleibt die eigentümliche Einheit der Rezeptivität, die ihr vor aller „Bestimmung“ zukommt, unverständlich. Kant mußte, wenn er denn einmal die Rezeptivität ihrer Form nach zunächst isoliert erörterte, auch radikal verfahren und wirklich davon abstrahieren, daß das Mannigfaltige der Sinne Stoff für theoretische Erkenntnis ist und, zu diesem Zweck vergegenständlicht, allerdings einer fremden Synthesis bedarf. Nur dann kann das durch die Einheit und Einzigkeit der Zeit aufgegebene Problem überhaupt sichtbar werden. Weil das Mannigfaltige der Zeit nur als synthesisbedürftiges zum Thema wird, d. h. als Zeit, die vergegenständlicht werden soll, muß seine ursprüngliche Einheit von vornherein auseinanderplittern. Die verschiedenen Wahrnehmungen werden „im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen“⁴⁾. Der Ansatz einer einzelnen, der anderen ganz fremden, gleichsam isolierten Vorstellung⁵⁾ wird nicht prinzipiell für falsch erklärt; es wäre möglich, daß wir solche Anschauungen hätten, nur würden sie für uns als erkennende Subjekte nichts bedeuten. Weil Kant nur auf die Einheit der Zusammensetzung achthat, muß er sagen, daß an sich die Teilvorstellungen früher sind als das (daraus zusammengesetzte) Ganze. Bemerkenswert ist der Ort, an dem Kant zu dieser These gelangt: in dem Abschnitt „Von den Axiomen der An-

1) Heidegger hat darum für „Synopsis“ den weniger mißverständlichen Terminus „Syndosis“ eingeführt.

2) Vgl. B 39 f., 47 f.

4) A 120.

3) Reicke, Blatt 7, 1. Heft S. 19.

5) Vgl. A 97.

schauung“, also im Hinblick auf den zu den Kategorien der Quantität gehörigen synthetischen Grundsatz a priori. Dort heißt es: „Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht)“¹⁾. Diese einseitige Orientierung läßt übersehen, daß alle Synthesis, sofern sie Anschauung voraussetzt, schon von einem einheitlichen Ganzen her zu den zusammenzusetzenden Teilen kommt. Da gleichwohl auch Kants Synthesisbegriff von dieser Einheit des Gegebenen als solchen Gebrauch machen muß, gerät er in eine eigentümliche Mehrdeutigkeit. Jedes „Syn“ wird als Synthesis interpretiert, so daß dieser Ausdruck bedeuten kann: 1. die Möglichkeit der spezifischen Einheit der Zeit als der universalen Form der Anschauung, 2. das Vermögen der Zusammensetzung eines vorgegebenen Mannigfaltigen durch die Spontaneität des Subjekts, endlich aber auch 3. dasjenige, was die beiden ersten „Synthesen“ erst ermöglicht und ihre Zusammengehörigkeit konstituiert. Dies letztere ist, wie zu zeigen sein wird, der eigentliche Sinn der „Synthesis der Einbildungskraft“. Nur durch diese Mehrdeutigkeit kann die Synthesis zu dem Problem werden, das den ganzen vorbereitenden Teil der Deduktion beherrscht.

Entsprechend den drei subjektiven Quellen der Erkenntnis erörtert Kant daher jetzt 1. die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, 2. die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung, 3. die Synthesis der Rekognition im Begriffe²⁾.

Da die Einbildungskraft das eigentliche Vermögen der Synthesis ist³⁾, sollte man erwarten, daß auch sie eine Vorrangstellung unter den subjektiven Quellen der Erfahrung erhält. Sie wird jedoch zum Vermögen einer besonderen Synthesis, der der Reproduktion, degradiert. Man darf das Problem nicht voreilig beseitigen und meinen, daß die dreifache Synthesis natürlich im Grunde nur eine sei, die nach ihren verschiedenen Momenten expliziert werde. Warum sagt Kant dergleichen nicht? Ist daran eine primitive Psychologie schuld, die für jeden psychischen Akt ein besonderes Seelenvermögen erfindet? Welche ontologische Voraussetzung liegt aber einer solchen Psychologie schon zugrunde?

Kant beginnt die Untersuchung mit einer „allgemeinen Anmerkung“, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen müsse: „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen

1) B 203.

2) A 97.

3) B 103, A 78.

gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen¹⁾. Wie verhält sich diese Ordnung und Verknüpfung des Mannigfaltigen zu der Zeit, die das Mannigfaltige überhaupt erst gibt? Ist sie etwas nachträglich Hinzukommendes, das an sich nichts mit der Zeit zu tun hat?

Der Begriff des Mannigfaltigen ist bei Kant ebenso mehrdeutig wie der der Synthesis. Einmal wird Mannigfaltiges schon durch die bloße Form der Rezeptivität, die Zeit, gegeben. „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbst tätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen“²⁾. Dann wieder setzt das Mannigfaltige, um auch nur „als ein solches“ entdeckt zu werden, schon „Synthesis“ (die als Spontaneität interpretiert wird) voraus; es wird als vergegenständlichtes betrachtet und bedarf dann des Durchlaufens und Zusammennehmens in der Synthesis der Apprehension³⁾. Diese ist aber gleichwohl, ebenso wie die Zeit, a priori, „früher“. Gibt es denn innerhalb des „Früheren“ ein „Noch-früher“? Geht in diesem Sinne das Mannigfaltige der Zeit der Synthesis noch voraus? Da es sich offenbar nicht um ein „Früher“ der ablaufenden Zeitfolge handelt, ist ein solcher Ansatz sinnlos. Dann wären also Zeit und spontane Synthesis gleich-ursprünglich? Wenn sie aber als apriorisch im „Subjekt“ begründet sind, wie verhalten sie sich dann zueinander? Sind am Ende beide aus einem einheitlichen Grunde zu verstehen?

Wie verhält sich ferner die Synthesis der Apprehension zu der der Reproduktion in der Einbildung? Kant geht von dem

1) A 98 f.

2) B 68. — Es ist jedoch zu beachten, daß der Begriff des Mannigfaltigen in der transzendentalen Ästhetik kaum vorkommt (vgl. B 34, 39, 50, 68), und daß er nur an der zitierten Stelle, die überdies in der 1. Auflage noch fehlt, unzweideutig noch keine Spontaneität voraussetzt. Besonders B 39 dagegen scheint es so, als gäbe es Mannigfaltiges überhaupt erst durch den objektivierenden Verstand.

3) A 99.

empirischen Gesetz der Assoziation aus. Vorstellungen, die sich oft gefolgt sind, vergesellschaften sich und setzen sich in eine Verknüpfung, „nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt“. Diese Reproduktion durch die empirische Einbildungskraft setzt voraus, daß in dem Mannigfaltigen der Erscheinungen eine regelmäßige Begleitung oder Folge stattfindet; die Einbildungskraft würde sonst „niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßen zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben“¹⁾. Für das empirische Faktum des „Übergangs“ der Einbildungskraft von einer Vorstellung zur anderen sucht Kant den transzendentalen Grund seiner Möglichkeit. Er muß dazu zeigen, „daß selbst unsere reinsten Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer, sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht“²⁾. Eine solche Verbindung wäre selbst a priori und würde, da sie Erfahrung erst möglich macht, die transzendente Synthesis der Einbildungskraft heißen müssen. „Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können“³⁾. Dies entspricht dem anthropologischen Satz, die Einbildungskraft sei „das, was den Vorrat der Vorstellungen in sich enthält“. Wie ist das aber

1) A 100.

2) A 101.

3) A 102. — Es ist zu beachten, daß Kant neben diesem durchaus vorherrschenden Begriff der Synthesis als sukzessiver Synthesis auch den einer momentanen Synthesis kennt, den er freilich kaum expliziert; oder besser: daß auch die Apprehension eines bloßen Realen überhaupt, die „nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist“, Synthesis ist. Auch diese Synthesis, wenn sie als „augenblickliche“ bezeichnet werden kann, hat offenbar in irgendeinem Sinne, wie die sukzessive, mit der Zeit zu tun. Doch bleibt dies bei Kant völlig dunkel. (Vgl. B 209 ff., 217.)

zu verstehen? Sammelt die Einbildungskraft die gehaltenen Vorstellungen in der Seele auf? Wir pflegen zu sagen, daß wir etwas „behalten“, wenn wir es „nicht aus den Gedanken verloren“, es „nicht vergessen“ haben. Das Behalten läßt sich offenbar nur im Zusammenhang mit dem Vergessen verstehen. Ist das Vergessen das Verloren-haben einer „Vorstellung“? So daß die „Vorstellung“, wenigstens für mich, nicht mehr vorhanden wäre? Aber ich kann mich doch an etwas „wieder erinnern“, nachdem ich es vergessen hatte? Wie habe ich es wiedergefunden? Wenn Kant die Erinnerung als Reproduktion bestimmt, ist sie offenbar kein bloßes Aufbewahren. „Reproduktion“ meint, daß ich die Vorstellungen jetzt wieder und jetzt wieder hervorführen kann. Aber vergesse und behalte ich denn „Vorstellungen“? Wenn Vorstellungen etwas sind, was „im Gemüt“ vorkommt, wird dann nicht das Phänomen der Erinnerung gänzlich verkehrt? Wenn ich mich etwa an meine Schulzeit erinnere, erinnere ich mich doch nicht an eine Vorstellung? Warum stellt Kant derartige Fragen nicht? Warum macht er die reproduktive Einbildungskraft nicht in ihrer ursprünglichen, nämlich zeitlichen Möglichkeit zum Thema? Warum wird er dazu nicht im Verfolge seiner eigenen Frage nach der Möglichkeit von Synthesis gezwungen?

Die nähere Bestimmung der Weise der Zeitlichkeit der Reproduktion kann für Kant in gewissen Grenzen gleichgültig bleiben, weil die Innerzeitigkeit des reproduzierten Seienden zu einer ebenmäßigen Gegenwärtigkeit, im Sinne von bloßer Vorhandenheit, nivelliert ist. Obwohl die Reproduktion Anschauung „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ ist, wird der Gegenstand doch als gegenwärtig, anwesend, vorhanden gewesener, als nicht mehr vorhandener verstanden; seine Seinsart ist nur ein Modus der Vorhandenheit. Diese Seinsart haben die vergangenen Dinge der Natur. Die Natur ist das, was von ihm selbst her immer schon vorhanden ist; als Immerseiendes ist es zu jeder Zeit. Vergangenheit ist ein bloß zufälliges Merkmal; das Vergangene kommt nur insofern „in Betracht“, als es (in seiner Gattung) auch jetzt noch vorhanden ist. Kants ausschließliche Orientierung an dem Vorhandenen der Natur wird an seinen Beispielen deutlich. „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem,

bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden¹⁾. Thema wird also bei Kant nur die Reproduktion von Vorhandenem, das mit dem ihm Assoziierten jederzeit wieder verknüpft werden kann. Zinnober ist immer rot, der Mensch als Säugetiergattung hat immer diese Gestalt, am längsten Tage ist es immer Sommer und nie Winter. Nicht Reproduktion überhaupt wird Problem, sondern Reproduktion von Vorhandenem. Kants Augenmerk ruht nicht auf der Möglichkeit der Reproduktion, sondern der eines allgemeinen Gesetzes der Reproduktion. Zugleich wird die eigentümlich nivellierende Tendenz der nur am Vorhandenen orientierten Ontologie deutlich: auch Seiendes wie die Jahreszeiten, mit denen der Mensch rechnet, das also primär kein bloß Vorhandenes ist, wird nur noch als ewig wiederkehrende, immer gleiche Naturerscheinung Gegenstand; und Seiendes wie Worte, die ursprünglich zur Seinsart des Menschen selbst gehören, wird ebenfalls als Vorhandenes interpretiert: Worte sind nur noch zwischen Subjekten weitergebbare, fest geprägte Bezeichnungen für Dinge.

Offenbar müßte, wenn nach dem „Reproduzieren“ etwa des Historikers gefragt würde, die zeitliche Möglichkeit der Reproduktion in viel höherem Grade problematisch werden. Doch fragt es sich, ob nicht auch die reproduktive Einbildungskraft, die sich lediglich auf Vorhandenes bezieht, allein aus der Zeitlichkeit verständlich zu machen ist. Wenn Kant die transzendente Synthesis der Reproduktion durch die Einbildungskraft als das Vermögen, vergangene Vorstellungen nicht zu verlieren und dabei doch zu den folgenden fortzugehen, bestimmt, so macht er schon von dieser Möglichkeit der Zeitlichkeit Gebrauch. Nicht nur, daß die gleichsam vor uns ausgebreitete Zeit und das, was sie gibt, uns irgendwie unverloren ist, wenn wir auf vergangenes Vorhandenes in ihr zurückkommen können. Die Zeit kann dem rückgewandten Blick nur deshalb in dieser Weise zur Verfügung stehen, weil dieser Blick selbst in einem ursprünglicheren Sinne zeitlich ist. Nur deshalb „braucht er Zeit“, um reproduzierend ein Mannigfaltiges von einzelnen Vorstellungen zu einem Ganzen zusammenzufassen.

Die dritte der subjektiven Quellen der Erfahrung ist die Synthesis der Rekognition im Begriffe. Der Begriff besteht in dem

1) A 100 f.

Bewußtsein der Einheit der Synthesis¹⁾; diese Einheit der transzendentalen Apperzeption ist die Bedingung der Möglichkeit der vorhergehenden Synthesen. Sie ermöglicht so etwas wie eine allgemeine Regel der Erkenntnis von Erscheinungen²⁾. Daraus wird erst deutlich, warum Kant neben der Synthesis der Apprehension noch die der Reproduktion hatte einführen müssen. Es zeigte sich schon, daß letztere das Allgemeine, Immerseiende zugänglich macht. Doch konnte es befremdlich erscheinen, daß Kant das Phänomen des Behaltens der vergangenen Vorstellungen nicht schon an der schlichten Apprehension aufwies, sondern unter dem Titel der Reproduktion erst nachträglich hinzufügte. Er braucht diese Reproduktion im engeren Sinne als Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Regeln induktiver Naturerkenntnis. Diese ist auf das Sammeln gleicher Fälle angewiesen; daher ist ihr mit der Möglichkeit des bloßen Auffassens des unmittelbar Begegnenden noch wenig gedient. Freilich schränkt Kant damit, entgegen seiner eigenen Einsicht³⁾, den Gebrauch der Einbildungskraft auf Reproduktionen in diesem engeren Sinne ein.

Die transzendente Affinität des Mannigfaltigen der Erscheinungen, die es nach Gesetzen der Assoziation (der Möglichkeit nach) reproduzierbar macht, gründet in der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Der durch die transzendente Affinität bewirkte notwendige Zusammenhang der Erscheinungen heißt denn bei Kant auch in der Tat „Natur“⁴⁾, wie die Interpretation der Seinsart der Gegenstände der Reproduktion schon erwarten ließ. Daher ist auch die Assoziation, die als das empirische Vermögen der Einbildungskraft gilt, stets als Assoziation von Vorhandenem verstanden. Und nur an dieser Assoziation sind die Versuche orientiert, Assoziationsgesetze aufzufinden. An dieser psychologischen Frage zeigt jedoch Kant kein Interesse.

Der 3. Abschnitt der Deduktion, der das im Vorhergehenden einzeln Abgehandelte zusammenfassend darstellen soll, zerfällt wieder in zwei Teile⁵⁾. Im ersten geht der Beweisgang von der transzendentalen Apperzeption aus; im zweiten fängt er „von unten auf“, nämlich mit der Erscheinung an.

1) A 103.

2) A 104—110.

3) A 120 Anm.

4) Vgl. A 113 f.

5) A 116—119; 119—128. Vorausgeht eine knappe Zusammenfassung der Erörterungen über Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption im 2. Abschnitt (A 115 f.); die Deduktion wird beschlossen durch eine „summarische Vorstellung“ des kritischen Ergebnisses (A 128—130).

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist eine synthetische. Sie wird aufgewiesen als das notwendige Worauf des Hinblicks im Verbinden von Mannigfaltigem, das in der Form der Zeit gegeben wird. Sie ist das Wofür für mögliches Gebbares. Daher schließt sie eine Synthesis ein, die ebenso wie sie selbst a priori ist. „Also bezieht sich die transzendente Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung“¹⁾. Erst hier erscheint der Terminus „produktive Einbildungskraft“. Gleichzeitig wird der reproduktiven eine apriorische Funktion abgesprochen. Ob dies den Erörterungen über die reproduktive Einbildungskraft im 2. Abschnitt widerspricht, wird nachher zu fragen sein. Die apriorische Synthesis der Einbildungskraft ist transzendental, wenn sie bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori eingeht. Mit ihrer Hilfe gelangt Kant zu der Idee einer „reinen Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen“. Diese Form ist „die transzendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft“²⁾. Ihr Verhältnis zu der Form der Zeit, der ebenfalls alle Vorstellungen als Modifikationen des inneren Sinnes unterworfen sind, wird nicht erörtert. Auch das Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande wird nicht ausdrücklich bestimmt; doch finden wir hier keinerlei Anzeichen dafür, daß sie wie in der 2. Auflage zu einer bloßen Funktion des Verstandes erniedrigt würde. Der Verstand gibt ihr durch die Kategorie Einheit der Synthesis; im übrigen ist sie gegenüber dem Verstande als einem Vermögen nicht weniger unabhängig als die Sinne. Diese Unabhängigkeit ist freilich nicht Beziehungslosigkeit; die Beziehung ist vielmehr, wie zwischen Einbildungskraft und Sinnen, so auch zwischen ihr und dem Verstande, eine notwendige. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand“. „Vermittelst“ der Anschauung und der Synthesis derselben durch die Einbildungskraft bezieht sich der reine Verstand notwendig auf die Gegenstände der Sinne³⁾. Als zwischen dem oberen und dem unteren Erkenntnis-

1) A 118.

2) A 118.

3) A 119.

vermögen vermittelnd begründet die Einbildungskraft die Objektivität der Kategorien.

Ausführlicher als dieser erste ist der zweite Beweisgang des 3. Abschnitts. Kant setzt jetzt wieder die Verbindungsbedürftigkeit des von den Sinnen Gegebenen auseinander. „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne. Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren“¹⁾. Die Einbildungskraft ist also hier nicht bloß ein Vermögen der Reproduktion im engeren Sinne, wie es nach dem 2. Abschnitt scheinen könnte. In einer Anmerkung hebt Kant dies besonders hervor: „Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird“²⁾. Hier wird zunächst deutlich, warum Kant dem bloßen Vernehmen der Sinne alle Synthesis abspricht. Rezeptivität und Spontaneität sind bei ihm von vornherein streng getrennt. Unser sinnliches Vermögen ist schlechterdings nichts als Empfänglichkeit für „Eindrücke“. Schon der Terminus „Eindruck“ zeigt, daß der Vorgang der Empfindung nach Analogie kausaler Wirkungen in der Natur verstanden wird. Empfindungen sind die *πάθη* eines *ὑποκείμενου*. Es ist zunächst ein „Subjekt“ vorhanden, das dann auch zuweilen Einwirkungen eines „äußeren“, vorhandenen Gegenstandes erleidet. Diese Voraussetzungen werden bei Kant nicht erörtert. Es wäre natürlich falsch, zu meinen, daß Kant sich den Empfindungsvorgang ganz so primitiv vorgestellt habe. Aber gerade je mehr diese Voraussetzungen durch die Einschränkung, daß es natürlich nicht so dinglich aufzufassen sei, verhüllt werden, um so selbstverständlicher und verhängnisvoller sind sie. Unsere Aufgabe

1) A 120.

2) A 120 Anm. Riehl (a. a. O. S. 508 Anm.) weist darauf hin, daß schon Hobbes gelehrt habe, zu aller Wahrnehmung gehöre Gedächtnis, die Fähigkeit, sich vergangene Eindrücke in der Vorstellung zu vergegenwärtigen, also „Einbildungskraft“ in der weiteren Bedeutung ihres Begriffs.

aber ist nicht, sie bloß zu kritisieren, sondern sie von Kants eigenen Thesen aus anzugreifen. Denn ein solcher Angriff auf seine eigenen Voraussetzungen ist in der Tat der positive und phänomenal echte Sinn der Behauptung Kants, daß schon die Wahrnehmung als solche eines Mitwirkens der synthetischen Einbildungskraft bedürfe. Sie besagt, daß das, was wir faktisch als Wahrnehmung kennen, nie so etwas enthält wie „Eindrücke“ in dem genannten Sinne. Um das einzusehen, ist es nötig, alle Vormeinungen über den spontanen Charakter der „Synthesis“ auszuschalten und das ins Auge zu fassen, was Kant allein gemeint haben kann.

An dem Beispiel der Wahrnehmung einer Linie suchen wir das Problem zu verdeutlichen. Was Kant gegenüber der traditionellen Psychologie geltend macht, ist dies: im Wahrnehmen einer (gezeichneten) Linie liegt immer schon „Synthesis“, ist immer schon ein Zusammen von Punkten vorgestellt. Ich kann die Linie zerteilen so oft ich will: ich werde nie einen Punkt wahrnehmen. Die analysierende Mathematik, die dennoch zu Punkten als letzten Elementen gelangt, ist nur auf Grund einer vorgängigen „Synthesis“ möglich. Die Linie besteht nur aus Linien; der Punkt ist nur „Grenze“¹⁾. Die „Synthesis“ der produktiven Einbildungskraft ist immer schon über den Punkt hinaus. Die Einbildungskraft ist „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst“. Wahrnehmung enthält immer schon dies „Überhinaus“; sie ist sich selbst immer schon vorweg. Sofern sie Wahrnehmung von Einzelnem ist, kommt sie immer schon von einem Ganzen her. Das Einzelne ist nicht ihr „Ausgangs-punkt“, sondern sie ist aus dem Ganzen, zu dem sie sich selbst schon vorweg war, schon wieder zum Einzelnen zurückgekehrt. Dies „Sich-vorweg“ und „Schon-wieder-zurück“ gehören zur Struktur der Wahrnehmung. Nichts anderes kann Kants „Synthesis“ und „Analysis“ meinen. Aber was hat es dann für einen Sinn, noch von „Verbindung“, „Synthesis“ zu reden? Wenn der Punkt nie „Ausgangspunkt“ für die Wahrnehmung der Linie ist, wie ist dann die Linie dennoch aus Punkten „zusammengesetzt“? Dies bleibt bei Kant dunkel. Schuld daran ist die Unklarheit des Verhältnisses von Sinn und Einbildungskraft. Was heißt es, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz“ der Wahrnehmung sei? Kommt sie nachträglich und äußerlich zu den Sinnen hinzu? Diese Meinung würde völlig ins Dunkel führen. Sie würde besagen: was durch die Sinne rein rezeptiv erfahren wird, wird durch die Einbildungskraft spontan aufgefaßt, zusammen-

1) Vgl. B 211, A 169; ferner Pölitz S. 90 ff.: De saltu et lege continuitatis.

genommen und zu einem Wahrnehmungsbilde gestaltet. Da aber das den Sinnen Gegebene noch keinerlei Verbindung enthält, hat es den Charakter von bloßen isolierten Punkten. Wie aber soll die Einbildungskraft diese Punkte aufgreifen und zusammenschieben? Punkte sind unendlich klein, und die Einbildungskraft ist ein beschränktes Vermögen, das zur Apprehension eines Unendlichen keineswegs fähig ist¹⁾. Die Voraussetzung einer ursprünglichen Getrenntheit von Rezeptivität und Spontaneität ist also preiszugeben. Und was wird denn mit ihr eigentlich preisgegeben? Sind nicht beide in der Einbildungskraft längst verbunden? Was hatte die Einführung der Einbildungskraft als Vermittlung zwischen Sinnen und Verstand denn sonst für einen Sinn? Warum übernahm nicht der Verstand die Funktion der Synthesis? Führt unsere Interpretation wirklich so ganz von Kants eigener Fragerichtung ab?

Kants These, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst“ sei, enthält aber nicht nur eine Abweisung der Meinung, daß durch bloß rezeptives Aufnehmen isolierter „Eindrücke“ schon Wahrnehmung möglich sei; sie wendet sich auch gegen das Vorurteil, das die Einbildungskraft „auf Reproduktionen einschränkt“. Die Einbildungskraft ist nicht bloß das Vermögen der Erinnerung und Vergegenwärtigung von Vergangenen. Das Verhältnis zur „Vergangenheit“, besser: zu seiner Gewesenheit, ist nicht etwas, wohinein das „Subjekt“ sich gelegentlich einmal bringt. Die Gewesenheit darf nicht aus der Gegenwart herausgestrichen werden. Im Gegenwärtigen von etwas lebe ich immer schon aus der „Vergangenheit“ in die „Zukunft“. Dies gilt auch noch von der Wahrnehmung eines bloß Vorhandenen oder Bestehenden. Zum Wahrnehmen einer Linie braucht das „Subjekt“ Zeit, weil es selbst zeitlich ist. Zeit ist immer Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart in einem; daher haben wir nicht die Möglichkeit einer abstrakten Gegenwart, die unzeitlich nur Gegenwärtiges begegnen läßt. Zur Wahrnehmung gehört nicht nur ein schon auf das Einzelne zurückgekommenes Sich-vorweg, sondern auch ein Gewesen-bei (möglichem früher Wahrgenommenen), ein Behalten, das empirische Reproduktion erst ermöglicht.

Aber will Kant dies wirklich sagen? Will er nicht die Einbildungskraft als zeitliches Vermögen der Reproduktion von der Einbildungskraft als Vermögen der Apprehension unterschieden haben? Die Synthesis der Apprehension und der Reproduktion

1) Vgl. Kr. d. U., § 26, S. 94 ff.

werden doch getrennt besprochen? Und sind sie nicht wirklich verschieden? Die Wahrnehmung als Anschauung eines leibhaft Anwesenden ist doch nicht identisch mit der Reproduktion eines Vergangenen oder der Einbildung eines Bestehenden im Sinne der Mathematik? Wir haben uns an das Beispiel der Wahrnehmung einer gezeichneten Linie gehalten, Kant an das einer in Gedanken gezogenen Linie. Der Unterschied beider soll keineswegs geleugnet werden. Doch betrifft er nicht die Weise der Zeitlichkeit der Einbildungskraft. Kant hätte das Beispiel ebensogut zur Verdeutlichung der Synthesis der Apprehension verwenden können. Es hat sich schon gezeigt, warum Kant überhaupt auf die Synthesis der Reproduktion im engeren Sinne Bezug nehmen mußte. Abgesehen davon erscheint jetzt die Einbildungskraft in ihrer zwischen Apperzeption und Sinn vermittelnden Funktion als ein einheitliches Phänomen. Sie ist als Vermögen der Synthesis die Einheit des Sich-vorweg-zu... und Gewesen-bei... mit dem Gegenwärtigen der schlicht apprehendierenden Wahrnehmung ebensowohl als dem der Reproduktion durch Assoziation. Denn in der Reproduktion durch Assoziation handelt es sich um dieselbe Synthesis wie in der Apprehension; diese ist nur dadurch modifiziert, daß über das leibhaftig Anwesende hinausgegangen wird zu dem in einer vergangenen Assoziation damit Verknüpften. Die Möglichkeit der Reproduktion im engeren Sinne gründet in der Apprehension¹⁾. Dies kommt bei Kant darin zum Ausdruck, daß die Möglichkeit der Reproduktion durch das Beispiel der in Gedanken gezogenen Linie erörtert wird, in dem ja gar nicht von assoziierender Reproduktion die Rede ist — es sei denn, daß man Assoziation mit Synthesis überhaupt identifiziert. Der Terminus wird von Kant verschieden weit gefaßt. Assoziation, d. h. Synthesis von oft und immer Zusammengehörigem, ist nur eine besondere Weise von Synthesis überhaupt.

Das apprehendierte Mannigfaltige nun soll die Einbildungskraft „in ein Bild bringen“²⁾. Das Bild ist zunächst das Ergebnis der Synthesis der Apprehension, also das „primäre Anschauungsbild“. Doch Kant ist nicht sowohl an der Möglichkeit von Bildern überhaupt als vielmehr an der Möglichkeit von Reihen von Wahrnehmungsbildern interessiert. Die Synthesis ermöglicht nicht nur Bilder, sondern einen „Zusammenhang der Eindrücke“³⁾ überhaupt. So gleitet Kant ab zur Frage nach der Bedingung der Assoziation. Die empirische Assoziation ist das Vermögen der reproduktiven Ein-

1) Vgl. o. S. 338 [28] ff.

2) A 120.

3) A 121.

bildungskraft, „eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer anderen übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen“¹⁾. Sie vollzieht sich nicht willkürlich, sondern nach Regeln der Assoziation. Diese schreiben der Einbildungskraft vor, daß sie Erscheinungen nur unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit der Apprehension apprehendiert. Daß sich so die Erscheinungen nicht zufällig, sondern notwendig in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schicken, beruht auf der transzendentalen Affinität aller Erscheinungen. Dieser objektive Grund aller Assoziation wird nur durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption möglich. Die dieser entsprechende und aller empirischen Verbindung vorgeordnete Synthesis ist die transzendente Funktion der Einbildungskraft²⁾. „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben, und, sofern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transzendente Funktion der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden“³⁾.

Es ist selbstverständlich, daß diese produktive Einbildungskraft nicht ein besonderes Vermögen neben der reproduktiven ist wie in der Anthropologie. Sie ist vielmehr die transzendente Bedingung der Möglichkeit reproduktiven Einbildens⁴⁾. Die produktive Einbildungskraft der Anthropologie ist zumeist das nicht von Erfahrung überhaupt, aber von der Erfahrung seines Gegenstandes unabhängig schaffende Vermögen (insbesondere des Dichters). Dementsprechend wurde sie als im eigentlichen Sinne „nicht schöpferisch“ bezeichnet. Geht im Gegensatz zu ihr die produktive Einbildungskraft der Kr. d. r. V. aller Erfahrung voraus, so scheint die Unterscheidung von „produktiv“ und „schöpferisch“ ihren Sinn zu verlieren. Freilich wäre sie nur formal schöpferisch zu

1) A 121.

2) Vgl. A 121—123.

3) A 123.

4) Reicke, Blatt B 12, Heft 1 S. 114: „Die Einbildungskraft ist teils eine produktive, teils reproduktive. Die erste macht die letzte möglich.“

nennen, da sie ja nur einen Gegenstand überhaupt, als solchen, möglich macht. Ihr Bild enthält nichts als die Verbindung und Bestimmung von Zeit überhaupt. Dann aber ist „formal schöpferisch“ ein Unbegriff; „schöpferisch“ setzt eine intellektuelle, nichtzeitliche Anschauung voraus, die (auch „material“) erschafft, was sie anschaut.

Als die eigentliche Form der produktiven Einbildungskraft wurde freilich schon in der Anthropologie die mathematische Einbildung der reinen Raum- und Zeitanschauungen genannt, die aber auch nicht schöpferisch heißen kann. Sie gehört insofern mit der produktiven Einbildungskraft der Kr. d. r. V. zusammen, als sie wie diese keinerlei faktische Erfahrung von Ontischem voraussetzt. Doch muß Kant ihr gegenüber die transzendente Einbildungskraft doch noch abgrenzen, weil diese geeignet sein soll, mögliche Erfahrung überhaupt als Beziehung des Denkens auf Gegenstände zu begründen. Die mathematische Einbildung, ob sie zwar „nichts als Gestalten“ hervorbringt, bleibt doch ein ontisches, d. h. auf Ontisches bezogenes, Vermögen und kann nicht die fundamentalontologische Bedingung möglicher Gegenstandsbeziehung abgeben. Doch scheint Kant hier nicht mit voller Eindeutigkeit unterschieden zu haben¹⁾.

Die produktive Einbildungskraft ist Bedingung der reproduktiven; d. h. es muß zuvor möglich sein, Erscheinungen überhaupt „hervorzuführen“, ehe es möglich ist, diese und jene bestimmte Erscheinung, die einmal gewesen ist, „wieder hervorzuführen“. Aber Kant hat auch der reproduktiven Einbildungskraft eine transzendente Bedeutung zugesprochen²⁾. Wie verträgt sich das? Schleicht sich hier Psychologie in die Transzendentalphilosophie ein? Der Unterschied ist ein bloß terminologischer. Die „reproduktive Synthesis der Einbildungskraft“ wird genau so bestimmt wie später die produktive. Die Vertauschung der Ausdrücke ist nicht zufällig. Die reproduktive Einbildungskraft gibt, als zunächst ontisch feststellbares Vermögen, den Boden her, auf dem allein die Idee der produktiven Einbildungskraft gewonnen werden kann. Eine Analyse der produktiven Einbildungskraft setzt, obwohl sie sich auf keinerlei psychologische Aussagen gründet, voraus, daß die reproduktive Einbildungskraft zuvor in den Blick gebracht ist. Nur in ständiger Orientierung an ihr ist eine genügende philosophische Bestimmung

1) Vgl. etwa Reicke, an der oben genannten Stelle S. 114 f.

2) A 102.

möglich¹⁾. Vielleicht muß man nicht sagen, daß Kant der reproduktiven Einbildungskraft zu viel Platz eingeräumt habe, sondern im Gegenteil, daß er das Phänomen noch nicht in seiner ganzen Weite habe zu seinem Recht kommen lassen. Er hat nur die Reproduktion von Vorhandenem im Auge. Diese Verengung hat zur Folge, daß die Zeitlichkeit als Möglichkeit aller Reproduktion nicht ausdrücklich zum Thema wird.

Die transzendente Synthesis der Einbildungskraft hat zu ihrer Absicht die Einheit der Apperzeption. „Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperzeption werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelt der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zustande kommen können“²⁾. Auf den Kategorien „gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelt dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelt jener Elemente der Erkenntnis und überhaupt unserem Bewußtsein, mithin uns selbst angehören können“³⁾. Kant scheint hier auch die Rekognition der Einbildungskraft zuzuschreiben. Jedenfalls ist nach dem Verhältnis der Synthesis der Apprehension (und Reproduktion)

1) Dies methodische Prinzip, daß ontologische Bestimmungen, also Bestimmungen des Seins, ständig am Seienden orientiert sein müssen, wird freilich von Kant nicht klar erfaßt und erfährt deshalb in der Kr. d. r. V. durchgängig eine eigentümliche Umdeutung. Die produktive Einbildungskraft, die eigentlich als ontologische Bedingung der Möglichkeit der reproduktiven Einbildungskraft als eines seienden Vermögens gemeint ist, wird selbst als ein Seiendes interpretiert und erscheint infolgedessen als ein neues Vermögen neben der reproduktiven Einbildungskraft; der Anspruch ihrer apriorischen Synthesis auf „objektive Gültigkeit“ muß sich dann erst nachträglich rechtfertigen durch den Nachweis ihrer Beziehung auf die reproduktive Einbildungskraft, „welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben“ würde. (Vgl. B 195.) Anderwärts, wo Kants Blickrichtung zwar im Grunde dieselbe bleibt, wird aber wenigstens betont, daß die bildende Synthesis der produktiven Einbildungskraft „mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen“ (B 271).

2) A 124.

3) A 125. „Der Erkenntnis“ ist offenbar Dativ.

zur Synthesis der Rekognition, sowie nach dem Sinn des „Hinzukommens“ der Apperzeption zur reinen Einbildungskraft zu fragen. Wieso liegt denn in der Rekognition Synthesis? Was besagt überhaupt Rekognition?

Zu der Synthesis der Reproduktion muß noch das Bewußtsein hinzukommen, „daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten“¹⁾. „Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutunung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein der Einheit der Synthesis“²⁾. Die Rekognition bezieht sich also nicht primär auf einen längst vergangenen, jetzt nach irgendwelchen Gesetzen reproduzierten Gegenstand, sondern ist schon zur Synthesis der bloßen Apprehension nötig. Sie ist auch nicht der Akt der Urteilskraft, worin dem Vorgestellten, das reproduziert und behalten wurde, das Prädikat der Selbigkeit beigelegt wird. Es kommt nicht darauf an, ob das Vorgestellte wirklich noch dasselbe ist, sondern darauf, daß ich es mir als dasselbe vorstelle³⁾. Die Rekognition ist wie die Reproduktion ein Nichtvergessen, aber nicht der Vorstellung, sondern der Selbigkeit des vorstellenden Subjekts. Nur dadurch ist sie ein Begreifen des Gegenstandes (als Erscheinung) in seiner Einheit⁴⁾. Sie ist Apperzeption, d. h. das, was zu dem Gegenstand das Selbst immer mit hinzu vernimmt. Insofern sie das „stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)“⁵⁾ festhält, hat sie eine transzendente Bedeutung. In welchem Sinne aber ist dies Ich der transzendentalen Apperzeption ein stehendes und bleibendes, wenn die Rekognition als ein Nichtvergessen bezeichnet werden kann? Wie kann die Rekognition Synthesis sein, wenn sie nur ein Selbiges erfaßt? Dies bleibt bei Kant dunkel. Überhaupt wird die Synthesis der Rekognition weniger verdeutlicht als die beiden anderen Synthesen. Das von Kant letztlich gemeinte Phänomen des Sich-behauptens des „Subjekts“ in seiner Selbst-ständigkeit im Entwurf einer Einheit, die die Synthesen der Apprehension und Reproduktion erst möglich macht, wird in der Rede von dem „stehenden und bleibenden Ich“ zwar angedeutet, aber zugleich verdeckt. Auch das Verhältnis von Rekognition und

1) A 103.

2) A 103.

3) So auch in einer Anmerkung der 2. Auflage, B 131.

4) Vgl. A 108.

5) A 123.

Apperzeption wird nicht klar. Sind sie wirklich identisch? Transzendente Vermögen sind sie jedenfalls beide. Aber die Rekognition ist offenbar ein zeitliches Vermögen, während die transzendente Apperzeption nichts von Zeit zu enthalten scheint. Steht sie doch scharf unterschieden der empirischen Apperzeption gegenüber, die an die Form der Zeit gebunden ist. Daher muß ihr Verhältnis zur Rekognition sowie zur Einbildungskraft und ihr a priori synthetischer Charakter unklar bleiben.

Wenn die Rekognition Synthesis ist, muß auch in ihr die Einbildungskraft als ein „notwendiges Ingredienz“ enthalten sein¹⁾. Diese Erkenntnis aber führt nicht weiter, solange das Verhältnis der Rekognition zur Apperzeption ebenso ungeklärt ist wie das der Apprehension zum reinen Mannigfaltigen der Zeit. Schuld an beidem ist das Dogma von der Gespaltenheit des „Subjekts“ in Spontaneität und Rezeptivität, Apperzeption und Zeit. Kant deduziert aus dem Begriff der Erfahrung ihren notwendigen Zusammenhang; doch bleiben beide „Enden“ „an sich“ getrennt. Der Zusammenhang wird nicht als ursprünglicher aufgewiesen, sondern nachträglich vermittelt der Einbildungskraft hergestellt. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung²⁾. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden“³⁾. Die Problematik dieses Versuchs, einen Grundzusammenhang der transzendentalen Subjektivität herzustellen, darf nicht verdeckt werden.

Wir suchen jetzt kurz die wesentlichen Unterschiede der 1. und 2. Auflage mit Bezug auf die Einbildungskraft zusammenzufassen:

1. Die Einbildungskraft steht in der 1. Auflage als selbständiges Erkenntnisvermögen zwischen den Sinnen und dem Verstande; in der zweiten wird sie als Vermögen der figürlichen Synthesis zu einer bloßen Funktion des Verstandes.

1) Vgl. hierzu unten die Erörterung der Schematismuslehre.

2) Zum Text vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, S. 78, Anm. 2.

3) A 124.

2. Demgemäß wird sie in der 2. Auflage weniger ausführlich erörtert und verliert ihre zentrale Stellung im äußeren Schema der Beweiskette.

3. Der terminologische Unterschied von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft wird in der 2. Auflage deutlicher gewahrt.

4. Doch hängt mit der Verdrängung der reproduktiven als des ontischen Fundaments der produktiven Einbildungskraft eine Verdeckung ihrer eigentümlichen Zeitlichkeit, die sich in der 1. Auflage gezeigt hatte, zusammen.

5. Gleichwohl muß auch die Interpretation der 2. Auflage auf das Verhältnis von Einbildungskraft und Zeit führen, zumal da jetzt der Einbildungskraft das Vermögen der Selbstaffektion zuerkannt wird.

c) Nach Aufzeichnungen aus den 70er Jahren.

Die Interpretation mußte vielfach Gesichtspunkte an Kant herantragen, die diesem entweder fremd oder doch bei ihm keineswegs explizit waren. Sie suchte dadurch grundsätzliche Schwierigkeiten der Kantschen Position, über die Kant selbst hinweggleitet, deutlicher zu machen. Dadurch glaubte sie aber doch in Kants eigener Richtung weiterzufragen und ihn nicht nur besserwisserisch zu schulmeistern. Denn es läßt sich noch einigermaßen deutlich sehen, daß Kant an den Schwierigkeiten nicht einfach vorbeigeht, daß er vielmehr selbst an Schranken gestoßen ist und vorläufig auf ihre Überwindung verzichtet. Wie Aufzeichnungen aus den 70er Jahren, also aus der Zeit der Ausarbeitung der Kr. d. r. V., zeigen, hat Kant sich damit abgemüht, die Synthesis der Einbildungskraft phänomenal deutlicher zu machen, als es ihm in den verhältnismäßig formalistischen Fassungen der transzendentalen Deduktion, besonders der der 2. Auflage, geglückt ist.

Es ist mir hier im wesentlichen nur darum zu tun, einige Probleme, die für Kant im Zusammenhang mit der Einbildungskraft entstehen mußten, anzudeuten. Eine eigentliche Interpretation der fast durchweg fragmentarischen und oft dunklen Stellen kann hier nicht versucht werden. Ich habe auch nur dasjenige Material herangezogen, dessen Beziehung zur Frage der Einbildungskraft einigermaßen deutlich ist¹⁾.

1) Es handelt sich um einige Reflexionen (in der 3. Abteilung der Akademieausgabe, die den handschriftlichen Nachlaß enthält, im 2., 4. u. 5. Bd.; bei Erdmann im 2. Bd.) und um einige Stellen im 1. Heft der „Lösen Blätter“ von Reicke und in der Pölitzen Metaphysik. Die Reflexionen werden von Erdmann, soweit nichts

Denn ausdrücklich ist in dieser Zeit, abgesehen von anthropologischen Zusammenhängen, von der Einbildungskraft fast gar nicht die Rede. Ausführlich wird sie nur an einer Stelle bei Reicke¹⁾ erörtert, die wohl aus dem Jahre 1780 stammt und mir nichts von der Kr. d. r. V. wesentlich Abweichendes zu enthalten scheint. Doch wird ja der Terminus „Einbildungskraft“ in dieser Periode nur in einer engeren Bedeutung gebraucht und das Gesamtphänomen als „bildende Kraft“ bezeichnet²⁾.

Es konnte so scheinen, als ob die anthropologischen Unterscheidungen der verschiedenen Tätigkeiten der bildenden Kraft, die im 1. Abschnitt dargestellt wurden, durch ein rein psychologisches Interesse gefordert wären. Jetzt zeigt sich, daß sie für Kant eine direkte Beziehung zum Problem der Kr. d. r. V. hatten. Wir sahen, daß die Einbildungskraft als Vermögen der figürlichen Synthesis in der 2. Auflage als eine bloße Funktion des Verstandes erscheint. Sie konnte daher als eigenständiges Vermögen nicht recht deutlich werden. Wir sahen ferner, daß diese Abhängigkeit der Einbildungskraft vom Verstande bei Kant sekundär ist, wenn sie auch nur die Konsequenz des schon in der 1. Auflage selbstverständlichen Grundansatzes darstellt, wonach sie wesentlich nur als Spontaneität eine transzendente Bedeutung hat. Indessen zeigen sowohl die 1. Auflage als auch die Aufzeichnungen aus den 70er Jahren, daß die anfängliche Selbständigkeit der Einbildungskraft ein ursprüngliches Recht hat und nicht nur ein primitiveres Stadium der Ausarbeitung der einheitlichen Problematik Kants anzeigt. Denn während das, was Kant als figürliche Synthesis dem Verstande unterordnete, sich an den Phänomenen selbst nur wenig klären ließ, konnte in der Einbildungskraft der 1. Auflage die Zeitlichkeit der Wahrnehmung mit viel größerer Deutlichkeit aufgewiesen werden. Statt von der figürlichen Synthesis oder von der Einbildungskraft als dem Vermögen der Synthesis überhaupt ist nun in den handschriftlichen Auf-

anderes bemerkt ist, in der Zeit des „Kritizismus, 1. Periode“ angesetzt. — Da es sich hier nicht um eine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantschen Philosophie in dem der Kr. d. r. V. vorausgehenden Zeitraum handelt, sondern nur um einige Hinweise auf sachliche Probleme, die sich für Kant im Zusammenhang der Frage nach der Einbildungskraft ergeben mußten, ist wohl trotz der Warnung Haerings (Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, Tübingen 1910, S. 2 f.) eine vorsichtige Benutzung dieser Quellen schon jetzt erlaubt.

1) Blatt B 12, Heft 1 S. 113—116.

2) Wenn Haering (a. a. O. S. 146) das Phänomen der Einbildungskraft in dieser Periode, wenigstens ausdrücklich, überhaupt noch nicht findet, so liegt das an dem verhältnismäßig geringen Umfang des von ihm bearbeiteten Materials.

zeichnungen Kants die Rede von den verschiedenen Vermögen der bildenden Kraft. Die Einteilung dieser Vermögen geschah, wenigstens zu einem wesentlichen Teil, im Hinblick auf die Zeit; wir suchten sichtbar zu machen, daß dieser Gesichtspunkt keineswegs ein bloß äußerlicher und formaler ist, daß vielmehr alle diese Vermögen wesentlich mit der Zeitlichkeit des „Subjekts“, dem sie angehören, zu tun haben. Freilich mußte diese Aufweisung, da sie nicht von einer thematischen Ontologie des „Subjekts“, sondern von Kants faktischen Auffassungen ausging, notwendig unzulänglich bleiben. Gleichwohl kann sie das über die Zeitlichkeit der Wahrnehmung Gesagte bestätigen, wenn die zeitlichen Vermögen der bildenden Kraft wirklich eine Vorstufe der Einbildungskraft der Kr. d. r. V. sind.

Dies aber ist keine bloße Behauptung, sondern läßt sich aus den Reflexionen Kants klar beweisen. Die Einbildungskraft der Kr. d. r. V. ist das Vermögen der Synthesis, und zwar im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption. Die möglichen Weisen dieser Einheit aber sind die Kategorien. In ihnen wird das Ganze des in den Griff genommenen Seienden in seiner sachhaltigen Struktur ontologisch umgrenzt. Lassen sich nun die den Kategorien zugeordneten Weisen der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft in ähnlicher Art konkret aufweisen wie die Kategorien selbst? In der Tat werden von Kant die verschiedenen Vermögen, die zur bildenden Kraft gehören, aber daneben auch andere Seelenvermögen den einzelnen Kategorien zugeordnet. Doch gelingt ihm kein vollständiges System der Seelenvermögen nach Analogie der Kategorientafel; da er über ein unsicheres Tasten nicht hinauskommt, scheint er diese Probleme schließlich zurückgestellt und nicht in die Kr. d. r. V. aufgenommen zu haben.

Wir lassen zunächst den Charakter dieser „Zuordnung“ der einzelnen Vermögen zu den Kategorien auf sich beruhen und geben einen Überblick über die diesbezüglichen Äußerungen Kants. Offen lassen wir auch die Frage, ob Kant zu einer fertigen Kategorientafel nachträglich die zugehörigen subjektiven Akte aufgesucht, oder ob er die Kategorien allererst aus den ihm bekannten Seelenvermögen gewonnen hat. Der Gang der faktischen Ausarbeitung der Kategorientafel und die Datierung der einzelnen Reflexionen ist zu unsicher, als daß man hier voreilige Schlüsse wagen darf¹⁾.

„Die Verstandesbegriffe drücken alle actus der Gemüthskräfte aus, insofern nach ihren Allgemeinen Gesetzen vorstellungen möglich

1) Vgl. auch Haering, a. a. O. S. 140.

sind, und zwar diese ihre Möglichkeit a priori¹⁾. Hier wird das Bestehen eines Zusammenhangs zwischen den Kategorien und den Gemütsvermögen allgemein ausgesprochen. Durch die spontanen Handlungen des Subjekts wird das in der seelischen Rezeptivität Gegebene als Gegenstand vorgestellt. Diese spontanen Handlungen vollziehen sich als Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen und bedürfen für diese Synthesis nicht nur einer Einheit überhaupt, sondern entsprechend der besonderen Weise ihrer Synthesis jeweils auch einer allgemeinen Regel, im Hinblick auf die ihr Vollzug sein Gesetz empfängt. Insofern durch die Gesamtheit der Gemütskräfte das Ganze nicht nur der empirischen, sondern auch der apriorisch zu bestimmenden Subjektivität umschrieben ist, drücken ihre Regeln, also die Kategorien, alle Möglichkeiten der Inblicknahme von Gegenständen überhaupt aus. Doch ist zu beachten, daß bei Kant auch hier schon die apriorische Subjektivität wesentlich nur als Spontaneität zur Geltung kommt.

Die Kategorien, denen die einzelnen Vermögen zugeordnet werden, sind die aus der Kategorientafel der Kr. d. r. V. bekannten; doch stehen die Kategorien der verschiedenen Gruppen oft durcheinander. Die Hauptschwierigkeiten entstanden für Kant offenbar hinsichtlich der Kategoriengruppen der Relation und Modalität.

Die Kategorien der Quantität und Qualität werden der Anschauung zugeordnet, und zwar: „Die Größe ist vor die reine Anschauung überhaupt ohne data. Die qualitaet vor den Unterschied der Empfindung überhaupt. Die darunter gehorige categorien beziehen sich auf Empfindungen der Verhältnisse, welche durch die Thätigkeit der Seele gesetzt werden“²⁾. Es kann so scheinen, als gehörten diese Kategorien überhaupt nicht zu einer spontanen Handlung, sondern zur Rezeptivität des Subjekts. Andererseits könnte Kant, nach dem zweiten Satz zu schließen, auch hier das Subjekt wesentlich als Spontaneität verstanden haben, insofern es nämlich die formalen Strukturen von Anschauung und Empfindung von sich aus bestimmt. Doch ist gar nicht ausdrücklich von dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität die Rede; bezeichnend ist nur, daß Kant auch in der transzendentalen Logik zwangsläufig immer wieder auf die Rezeptivität zurückkommt. Bemerkenswert ist die Beziehung der Kategorie der Größe zur reinen Anschauung,

1) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4642 (= Refl. II Nr. 591).

2) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4646 (vgl. Nr. 4640) (= Refl. II Nr. 590; vgl. Nr. 589).

also Raum und Zeit, die als „unendliche gegebene Größe“ vorgestellt werden¹⁾. Gerade weil beide nicht identisch sind, muß ihr Zusammenhang zum Problem werden.

Die Kategorien der Relation sind Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung, Ganzes und Teil²⁾. „Ursache und Wirkung scheint vor die praevision zu seyn, Gantzes und Theil vor die phantasie, substantz und accidenz vor die Sinne.“ Ebenda heißt es, daß „die inhaerentz auf die Anschauung, die Verknüpfung der Wirkung mit der Ursache auf die Nachbildung, umgekehrt auf Vorbildung, Ganzes und Theil auf die Einbildung gegründet“ sei³⁾. Wir interpretieren: Die Kategorie der Ursache und Wirkung spricht die allgemeine Regel aus, der wir im Erkennen von Vergangenem und Ankommendem immer schon folgen, wenn anders diese Nach- und Vorbildung echtes Erkennen im Kantschen Sinne sein soll. Einen Gegenstand frei einbildend setzen wir die einzelnen Teile, die wir komponieren, immer schon in eine Wechselbeziehung zueinander, die der Idee eines Ganzen überhaupt genügt. Nicht ohne weiteres einsichtig ist jedoch die Zuordnung der Kategorie der Inhärenz (Substanz und Akzidens) zu den Sinnen bzw. der Anschauung, wenn nämlich die Anschauung einfach ein Vermögen neben Einbildung, Nachbildung usw. ist. Denn die Beziehung auf eine Substanz ist ja in aller Erkenntnis von Vorhandenem schon gesetzt, ob sie nun direkt anschauend, bloß einbildend oder wie immer ist. Wie aber Kant schon in den bloß anthropologischen Zusammenhängen die Abbildung als das „Fundament“ für Nach- und Vorbildung charakterisierte, so meint er vielleicht auch hier mit „Anschauung“ etwas Ursprünglicheres, das all den verschiedenen, direkt oder indirekt anschauenden Vermögen zugrunde liegt, und das in der Systematik der Seelenvermögen eine ähnlich fundamentale Stelle beansprucht wie die Substanz in der Tafel der Kategorien. Hierauf ist bald zurückzukommen.

Es bleiben die Kategorien der Modalität. Hier geben Kants Aufzeichnungen kein einheitliches Bild. Die Kategorie der Möglichkeit wird bald dem Dichtungsvermögen⁴⁾, bald dem Verstande⁵⁾ zu-

1) Kr. d. r. V. B 39; vgl. B 47 f.

2) Zum dritten Paar vgl. Kr. d. r. V. B 111—113.

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 588 u. 589).

4) Handschr. Nachlaß Bd. IV, Nr. 4640, 4646, 4288 (= Refl. II Nr. 589, 590, 804).

5) Bd. IV, Nr. 4802 und Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 807 u. 1094), beide nach Erdmann aus der späteren Zeit des Kritizismus; vgl. Bd. V, Nr. 5772 (= Refl. II Nr. 803), aus der Zeit des „kritischen Empirismus“.

geordnet; die Kategorie der Wirklichkeit bald der Empfindung¹⁾, der Anschauung²⁾ oder dem Sinn³⁾, bald der Urteilskraft⁴⁾; die Kategorie der Notwendigkeit stets der Vernunft⁵⁾. Eine Einzelinterpretation kann hier nicht versucht werden. Bemerkt sei nur, daß das Dichtungsvermögen, das zur bildenden Kraft gehört, später durch den Verstand ersetzt wird.

Bisher fanden wir immer eine Zuordnung der einzelnen Vermögen der Seele zu den verschiedenen Kategorien. Einem noch früheren Stadium der Kantschen Überlegungen scheinen einige Stellen anzugehören, wo von einer Beziehung zwischen den Kategorien und den ursprünglichsten Handlungen des Gemüts die Rede ist. Diese sind Thesis, Synthesis und Analysis. „Die Idee der Thesis: Realitas. der Synthesis: Materia et forma. der Analysis: quantitas et qualitas“⁶⁾. Der Ausdruck „Idee“ für „Kategorie“ zeigt an, daß nach der ursprünglichen Konzeption Kants die Kategorie als das Worauf eines Hinblicks ein Strukturmoment der subjektiven Handlung und nicht etwas im Gemüt Vorhandenes, „Bereitliegendes“ ist. Zu fragen wäre nach dem Verhältnis dieser Kategorien zu der späteren Kategorien-tafel. Kant scheint an Kategorien der Synthesis und der Analysis gedacht zu haben: „Die categorie der Synthesis wird wohl so heissen: substantia—Causatum (et independens), Compositum (et simplex). Die categorie der Analysis: Totale (perfectum, completum) et partiale. (Finitum et infinitum.) (particularitas est infinita.) (Vnum et plura.)“⁷⁾. Ein andermal setzt er Synthesis und Analysis (Verbindung und Trennung) in Beziehung zu Grund und Folge bzw. Ursache und Wirkung⁸⁾.

Unter den Handlungen des Gemüts beansprucht aber offenbar die Synthesis ein besonderes Interesse. Und zwar kommt diese wieder nur als Spontaneität zur Geltung. Auch wo Kant einer Kategorie die sinnliche Anschauung überhaupt oder gar die Empfindung

1) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589); vgl. auch Nr. 4646 (= Refl. II Nr. 590).

2) Bd. V, Nr. 5718 (= Refl. II Nr. 827).

3) Bd. IV, Nr. 4288, ferner Nr. 4802 (= Refl. II Nr. 804 u. 807).

4) Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 1094); vgl. auch Bd. IV, Nr. 4802 (= Refl. II Nr. 807).

5) Bd. IV, Nr. 4288, ferner Nr. 4802 und Bd. II, Nr. 429 (= Refl. II Nr. 804, 807, 1094). Doch scheint Kant auch hier geschwankt zu haben, vgl. Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589). — Zu den Kategorien der Modalität überhaupt vgl. Kr. d. r. V. B 265 f., 286, 287 Anm.

6) Bd. IV, Nr. 4476 (= Refl. II Nr. 556).

7) Bd. IV, Nr. 4476 (= Refl. II Nr. 562).

8) Bd. IV, Nr. 4380 (= Refl. II Nr. 579).

zuordnet, hat er nur die seelische Spontaneität im Auge. Nachdem er die Beziehungen zwischen Seelenvermögen und Kategorien aufgezählt hat, fährt er fort: „In allen diesen Stücken macht die beständige Verbindung den Grund eines abstracten Verstandesbegriffs. Denn jene Kräfte sind verbindend, und daraus entspringt die Möglichkeit der Urtheile a priori und auch dieser Begriffe“¹⁾. Zugleich zeigt sich hier, daß für Kant dieser ganze Problemkreis entsteht im Zusammenhang der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori und nach der „Gültigkeit“ der Kategorien für „äußere“ Objekte. Von dieser Frage her gewinnt das eigentliche Vermögen der Synthesis, die bildende Kraft, seine zentrale Bedeutung: „Wie kommen aber die reinen Verstandesbegriffe in den Kopf?“ D. h., wie können sie, die sich auf Gegenstände der Anschauung beziehen und deren sachhaltige Wesensbestimmungen zum Ausdruck bringen, a priorische Gültigkeit haben und aller Erfahrung von Gegenständen vorausgehen? Wie können die Bestimmungen des Seins von gegenständlich Seiendem erschlossen sein, hinsichtlich deren das Seiende erst als Seiendes entdeckbar, besprechbar und erkennbar wird? „Von Gegenständen der Anschauung haben wir Kenntnisse, vermöge der bildenden Kraft, welche zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit ist. Ist diese bildende Kraft in abstracto, so ist es der Verstand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, sind reine Verstandesbegriffe und Kategorien des Verstandes. Z. E. der reine Verstandesbegriff von Substanz und Akzidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beständiges zum Grunde gelegt werden, statt daß sich das Mannigfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, so könnte sie auch nichts wechseln. Das Beständige ist nun der reine Begriff der Substanz, und das Mannigfaltige des Akzidens. Alle obersten Grundsätze des Verstandes a priori sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erscheinungen ausdrücken, mit denen wir bestimmen können, wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind; denn das, was die Erkenntnis möglich macht, was die Bedingung derselben ist, dasselbe ist auch die Bedingung der Dinge“²⁾. Die Kategorien sind also Funktionen der Einbildungskraft in abstracto und die Grundsätze des reinen Verstandes Regeln der Einbildungskraft.

1) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589).

2) Pölitiz S. 155 f., in der empirischen Psychologie!

Zuweilen scheint es, als dienten diese Untersuchungen Kants nur einem wissenschaftstechnischen Interesse: „Es ist ein großer Vortheil, wenn man die Wissenschaft technisch machen kann, d. i. unter Funktionen der Einbildungskraft bringen und Eintheilen kann; e. g. tafel der Categorien. Das technische ist bloß mechanisch oder architectonisch. Jenes a posteriori, dieses a priori. Kunst und Wissenschaft“¹⁾. In Wahrheit verbirgt sich dahinter die Wurzel des zentralen Problems der Kr. d. r. V. Das wird deutlicher, wenn es z. B. vom Satz des zureichenden Grundes heißt: „Dieser Satz bedeutet: es geschieht nichts als nach einer allgemeinen regel der Einbildungskraft. Denn daß es im object, d. i. die Bestimmung von uns im Gegenstand vorgestellt werde, kommt eben davon her“²⁾. Da die Einbildungskraft hier keine bloße Funktion des Verstandes ist, sie auch nicht nachträglich zur Vermittlung zwischen Verstand und Sinnlichkeit eingeführt, vielmehr der isolierbare Bezirk des reinen Verstandes erst aus ihr herausabstrahiert wird, kann die Einbildungskraft der Titel sein für die Intentionalität des Daseins in der Welt, d. h. für die ursprüngliche und wesensmäßige „Objekt“-Bezogenheit des „Subjekts“. Aber in dieser Richtung hat Kant nicht weitergefragt. Er hielt den überkommenen Subjektbegriff fest, wonach das Subjekt eine Substanz ist. Deshalb blieb sein Problem für ihn letztlich unlösbar.

Um das zu verdeutlichen, müssen wir fragen, wie Kant die Zuordnung der Kategorien zur bildenden Kraft des näheren verstanden hat. Es wurde schon angedeutet, daß nicht zuerst die Kategorien für sich als etwas a priori im Gemüt Bereitliegendes aufgewiesen werden, daß sie vielmehr ein Strukturmoment der verbindenden Handlung der Einbildungskraft sind. Zum Verbinden als solchem gehört ein Hinblick auf eine Einheit; die Weisen dieser Einheit sind die Kategorien. Der einheitliche Strukturzusammenhang des Verbindens liegt als Ganzes seinen einzelnen Momenten schon zugrunde. So kann Kant den Charakter der Zuordnung der Vermögen der bildenden Kraft zu den Kategorien als ein Gründen der letzteren in der bildenden Kraft verstehen, wenn er z. B. sagt, daß „sich alle form (des subjectiven) darauf gründet, daß eine Bestimmung mit der Andern zusammen verbunden wird“³⁾.

1) Bd. V, Nr. 4911 (= Refl. II Nr. 606), von Erdmann erst in der späteren Zeit des Kritizismus angesetzt.

2) Bd. V, Nr. 5191 (= Refl. II Nr. 748).

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 588 u. 589).

Hier kommt nun alles darauf an, ob die ursprüngliche Subjektivität in ihrer Seinsart angemessen bestimmt und überhaupt in zureichender Weise zum Thema gemacht wird. Wir fanden, daß Kant zwar gezwungenermaßen immer auf dergleichen wie Anschauung, Sinnlichkeit, Empfindung zurückkommen muß, daß er aber die Rezeptivität des Subjekts nicht ausdrücklich in Rechnung zieht. Die Spontaneität in der bildenden Kraft kommt allein zur Geltung; die ursprüngliche Subjektivität ist Synthesis, Verbindung. Das Charakteristische der Synthesis des Subjekts aber ist, daß es Mannigfaltiges nicht nur überhaupt vereinigt, sondern es sich im Vereinigen zugleich zueignet. Die Einheit, in die das Mannigfaltige gebracht wird, muß demgemäß eine ausgezeichnete sein, und sie gilt es näher zu bestimmen.

An dieser Stelle scheint Kant angesetzt zu haben, ohne zu einem sicheren Ergebnis zu kommen. Er stellt in verschiedenen Aufzeichnungen die möglichen Arten von Einheit zusammen. „Alle Einheit ist entweder der Vergleichung oder der Verknüpfung. Die erste ist, so fern etwas mit viel anderem einerley ist. Die zweyte, in so fern viel in einem Grunde verbunden sind“¹⁾. Für uns handelt es sich nur um die Einheit der Verknüpfung (Synthesis), die eigentliche Einheit im Unterschiede von der bloßen Einerleiheit. Doch braucht Einheit als „Verbindung des Vielen“ nicht notwendig Einheit des Grundes zu sein; Kant kennt drei Arten solcher Einheit: vieles ist verbunden „in einer substantz oder durch einen Grund oder zu einem Gantzen“²⁾. Die Einheit der Substanz heißt auch „Einheit des Subjekts“; die Einheit des Ganzen wird erst durch die Einheit des Grundes möglich: „Die verknüpfung vieler (unterschiedenen) Dinge in einem Gantzen setzt die abhängigkeit von einem Grunde voraus und fließet daher“³⁾. Fraglich bleibt, wie sich die Einheit des Grundes zur Einheit der Substanz verhält. Kant bezeichnet diese drei Arten von Einheit überhaupt auch als Einheit „der subordination, der coordination und der inhaerentz (Vieler accidentien in einem subiect“⁴⁾. Ihre Beziehung zu den Kategorien der Relation ist ganz deutlich. Sind denn aber nicht die Kategorien überhaupt die Weisen der ursprünglichen Einheit (der transzendentalen Apperzeption), im Hinblick auf welche Synthesis als

1) Bd. IV, Nr. 3899 (= Refl. II Nr. 461; vgl. auch Bd. V, Nr. 5275 (= Refl. II Nr. 595).

2) Bd. IV, Nr. 4700 (= Refl. II Nr. 583).

3) Bd. IV, Nr. 4413 (= Refl. II Nr. 584).

4) Bd. IV, Nr. 4493 (= Refl. II Nr. 585).

bewußtseinsmäßige Aneignung von Seiendem möglich wird? Wie können die Kategorien der Relation in besonderem Sinne als Weisen möglicher Einheit gelten? Offenbar müßten dann die Kategorien der Relation irgendwie das Fundament der übrigen sein.

Es gibt darüber von Kant eine merkwürdige Äußerung: „Die categorie des Verhältnisses (der Einheit des Bewustseyns) ist die Vornehmste unter allen. Denn Einheit betrifft eigentlich nur das Verhältniß; also macht dieses den Inhalt der Urtheile überhaupt aus und läßt sich allein a priori bestimmt denken“¹⁾. D. h., alles, was Gegenstand eines Urteils sein kann, mag es im übrigen sachhaltig bestimmt sein wie immer, und zwar apriorisch oder empirisch, gehört jedenfalls als Vorstellung zur Einheit des Bewußtseins und ist als Modifikation des Gemüts Akzidens einer Substanz. Indem ich denke, nämlich etwas denke, habe ich als ursprünglichste sachhaltige Bestimmung des Gedachten dies Verhältniß der Inhärenz schon gesetzt. Indem ich denke, habe ich schon das Ich mit im Blick als dasjenige, dem ich alles Verbundene verbinde, dem aller Bewußtseinsinhalt inhäriert. „Ich ist die Anschauung einer substanz“²⁾. Kant sagt das da, wo er die verschiedenen Arten der Einheit aufzählt. Er will also ausdrücklich sagen, daß die Einheit der Substanz die Einheit ist, im Hinblick auf die die Synthesis der bildenden Kraft ursprünglich Mannigfaltiges so verbindet, daß es einem Ich zugehört. Daher kann Kant die ursprüngliche Synthesis als eine „beständige“ bezeichnen³⁾. Wie aber die Kategorie der Substanz die anderen Kategorien fundieren kann, wird nicht klar.

Unklar bleibt auch, warum neben dem Begriff der Substanz immer wieder der Begriff des Grundes auftritt. „Alles Vereinigte hat einen Gemeinschaftlichen Grund“⁴⁾. Der „Grund“ scheint hier die Einheit zu sein, auf die das Verbinden als solches hinblickt. Andererseits aber fanden wir schon, daß dies Verbinden selbst dem abstrakten Begriff des reinen Verstandes „zugrundeliegt“ und so

1) Bd. V, Nr. 5854 (= Refl. II Nr. 596). — Auch sonst ist ein eigentümlicher Vorrang der Kategorien der Relation deutlich, vgl. besonders Bd. IV, Nr. 4840 (= Refl. II Nr. 569). Dazu Erdmann, Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774, Philos. Monatshefte XX, 1884, S. 78 f.; Haering, a. a. O. S. 140 ff. Später lehnt Kant ab, daß die Einheit der Apperzeption selbst eine Kategorie sein könne (Kr. d. r. V. B 131); doch denkt er hier nicht an die Kategorien der Relation, sondern an die Kategorie der Einheit, die zu den Kategorien der Quantität gehört.

2) Bd. IV, Nr. 4493 (= Refl. II Nr. 585).

3) Bd. IV, Nr. 4640 (= Refl. II Nr. 589).

4) Bd. V, Nr. 5199 (= Refl. II Nr. 581).

den „Grund der Möglichkeit“ eines apriorischen und gleichwohl synthetischen Verstehens von gegenständlich Seiendem in seinem Sein ausmacht. Es wäre hier zu fragen, wie dieser scheinbare Zirkel in seiner Notwendigkeit verständlich gemacht werden kann.

Die Subjektivität kommt bei Kant zunächst nur als Spontaneität, als verbindendes Herstellen zur Geltung. Alles Herstellen bedarf eines Urbildes des Herzustellenden. Für Kant aber handelt es sich um die Möglichkeit von *Synthesis a priori*. Urbild der *Synthesis* kann daher nur das Ich selbst sein, gemäß der Descartesschen Position, nach der das Apriorische das Subjektive ist. „Das Gemüt ist sich selbst also das Urbild von einer solchen *Synthesis* durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken“¹⁾. Was ist aber damit behauptet? Wird dadurch das Ich zu einem absoluten Subjekt, das selbst Schöpfer seiner Gegenstände ist? Der intuitive Verstand Gottes „erkennt in sich als Urgrunde (und archetypo) aller Dinge Möglichkeit“. Kant verneint, daß dies auch für den menschlichen Verstand gelten kann: „aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sey denn die bloße Erscheinungen, die sie *a priori* erkennen können. (Man meynt aber, daß alle Erkenntnis *a priori* Erkenntnis der Dinge an sich selbst ist; sie ist aber gerade das Gegentheil, sondern allemal nur der Dinge als Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung.) Daher können wir die Dinge an sich selbst nur in Gott erkennen“²⁾. Eine andere Stelle zeigt noch deutlicher, daß Kant an der schöpferischen Anschauung eines absoluten Wesens orientiert ist, gegen die er das menschliche Erkennen dann nachträglich abzugrenzen sucht: „Es ist eine nothwendige Hypothese des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft im Ganzen unserer Erkenntnis, folglich in Beziehung auf alle Zwecke und eine intelligible Welt, anzunehmen, daß eine intelligibele Welt der sensiblen zum Grunde liege, wovon die Seele als intelligentz das subjective Urbild, eine Ursprüngliche intelligentz aber die Ursache sey; d. i. so wie das noumenon in uns zu den Erscheinungen, so verhalte sich die oberste intelligentz in ansehung des mundi intelligibilis; denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu anfangs die data gegeben wären, *a priori* bestimmt werden“³⁾. In der Abhängigkeit von den

1) Reicke, Blatt 7, Heft 1, S. 20; bei Haering Satz 7, 43, S. 93.

2) Bd. V, Nr. 6048 (= Refl. II Nr. 929).

3) Bd. V, Nr. 5109 (= Refl. II Nr. 1133), nach Erdmann aus der Zeit des „kritischen Rationalismus“.

Daten der Sinnlichkeit, durch die sich unsere Seele von der obersten Intelligenz unterscheidet, meldet sich wieder die Rezeptivität unseres Erkenntnisvermögens; aber auch hier kommt sie nicht in der gebührenden Weise zur Geltung. Das absolute Anschauen Gottes wird selbstverständlich als die eigentliche Art des Seins festgehalten und das eigentümliche Sein des Menschen erst nachher davon unterschieden. So entsteht für Kant das Problem, ob die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes und insbesondere die Kategorien ebenso wie die Ideen Gottes „Urbilder“ heißen dürfen. Er entscheidet diese Frage nicht ganz widerspruchsfrei. „Das göttliche Wesen ist der Grund aller Möglichkeit der Dinge. Insofern Gott sich selbst durch den Verstand erkennt, so erkennt er durch den Verstand den Grund aller Möglichkeit ... Weil nun der Verstand Gottes der Grund aller Möglichkeit ist, so sind in Gott Urbilder, Ideen ... Die Idee ist eine Erkenntnis, die selbst der Grund der Möglichkeit ihres Gegenstandes ist ... Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir selbst möglich sind; *cognitio divina est cognitio archetypa*, und seine Ideen sind die Urbilder der Dinge. Die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes nennen wir auch komparative Urbilder, Ideen, welches diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes sind, die zur Beurteilung der Dinge dienen. Alle unsere Erkenntnisse, der Vollkommenheit nach, sind niemals empirisch, sondern sie sind eine Idee, die man in sich selbst hat, ein Urbild im Kopfe, und das ist ein Ideal, wonach wir alles beurteilen. Wenn man etwas beurteilt, so beurteilt man dasselbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee selbst niemals erreicht“¹⁾. Anders wird der Unterschied da bestimmt, wo Kant zwischen Urbildern und Nachbildern unterscheidet: „Alle Begriffe sind entweder Urbilder, welche Gründe von den Bestimmungen sind, die den objecten zukomen und wodurch das object selbst unter allen möglichen bestimmt wird, oder es sind Nachbilder, welche folgen von den Bestimmungen der Dinge sind“²⁾. Während unsere empirischen Vorstellungen Nachbilder (*ectypae*) sind³⁾, werden die reinen Verstandesbegriffe sowohl von den Urbildern als auch von den Nach-

1) Pölitz S. 308 f. — Ein andermal werden die reinen Vernunftbegriffe ausdrücklich als Urbilder bezeichnet (Bd. V, Nr. 3881, = Refl. II Nr. 1254, nach Erdmann erst aus der späteren Zeit des Kritizismus); doch scheint Kant hier keine Abgrenzung gegen die Ideen Gottes geben zu wollen.

2) Bd. IV, Nr. 3983 (= Refl. II Nr. 966).

3) Vgl. Bd. IV, Nr. 4347 (= Refl. II Nr. 1652).

bildern unterschieden. „Die reine Vernunftbegriffe, welche durch die Natur der Vernunft gegeben sind, sind nicht Nachbilder, zweyten auch nicht Urbilder, denn sie sind nicht willkürlich gedacht, sondern enthalten den Grund der Möglichkeit aller willkürlichen Vernunftideen“¹⁾). Eine eindeutige Lösung des Problems der „Analogie“ zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen findet Kant nicht.

Es muß hier davon abgesehen werden, diese Probleme weiter zu verfolgen. Das Kantsche Material ist so lückenhaft und so ungeordnet, daß selbst in einer nur skizzierenden Darstellung eine gewisse Gewaltsamkeit kaum zu vermeiden ist. Es sollte auch nur verdeutlicht werden, wie tief das Problem der Einbildungskraft in der Ontologie des „Subjekts“, d. h. des menschlichen Daseins, verwurzelt ist. Weil Kant die Frage nach der Seinsart des Subjekts nicht radikal stellt, muß seine Problematik unentwirrbar werden und kommt nicht von der Stelle. Von dem Zusammenhang zwischen bildender Kraft und Zeit, der in den anthropologischen Erörterungen bis zu einem gewissen Grade deutlich geworden war, macht Kant hier keinen Gebrauch. Das muß auffallen, weil es sich in der Kr. d. r. V. ja darum handelt, den notwendigen Bezug der Kategorien, die aus den Handlungen der bildenden Kraft entspringen, auf die reine Anschauung, d. h. auf die Zeit, aufzuweisen. Wieder werden wir den Grund darin zu suchen haben, daß Kant einen genügend ursprünglichen Zeitbegriff, der die in der Zeit selbst liegenden Möglichkeiten des Verständnisses der Beziehung des „Subjekts“ auf Gegenstände ausschöpft, nicht ausdrücklich gewinnt. Doch darf deshalb das Vorwärtstreibende bei Kant nicht übersehen werden. Besonders in seinen Versuchen, die Möglichkeit von Synthesis an den verschiedenen Weisen der Einheit des Verbindens zu verdeutlichen, bemüht er sich ganz offenbar, sich über die selbstverständlichen Voraussetzungen seiner eigenen Fragestellung klar zu werden.

Wir müssen jetzt zur Kr. d. r. V. selbst zurückkehren und versuchen, die Bedeutung der Einbildungskraft für die Grundfrage der transzendentalen Deduktion im Zusammenhang zu charakterisieren.

d) Die Bedeutung der Einbildungskraft für das Grundproblem der Deduktion.

Die Einbildungskraft ist zunächst ein Vermögen unter anderen, die als transzendente Bedingungen der Möglichkeit

1) Bd. IV, Nr. 3978 (= Refl. II Nr. 1255). Diese und die vorhergehende Reflexion stammen nach Erdmann aus der späteren Zeit.

von Erfahrung zugrunde liegen. Der Beweis eines notwendigen Zusammenhangs dieser Vermögen macht die Möglichkeit dieses Zusammenhangs selbst nur um so rätselhafter. Auch wenn in der 2. Auflage die Einbildungskraft bis zu einem gewissen Grade ihre Selbständigkeit einbüßt und als eine bloße Funktion des Verstandes erscheint, ist nichts gebessert. Der Zusammenhang von zwei heterogenen Vermögen ist nicht verständlicher als der von dreien.

Die Einführung der vermittelnden Einbildungskraft zeigt aber auch an, daß Kant sich nicht begnügt mit dem Beweis, daß die Anschauungen notwendig unter der Einheit der Apperzeption stehen müssen. Dieser Beweis wäre, wie die 2. Auflage zeigt, auch ohne die Einbildungskraft zu führen. Doch wäre ein solches Problem nur ein scheinbares. Denn die Ideen einer reinen Form der Sinnlichkeit und einer reinen Form des Verstandes, deren notwendige Beziehung aufeinander bewiesen werden soll, sind ja erst aus dem Begriff einer möglichen einheitlichen Erfahrung gewonnen. Das Problem ist aber, wie Rezeptivität und Spontaneität überhaupt aus einem einheitlichen Grunde ihrer Möglichkeit zu verstehen sind. Das Grundproblem der transzendentalen Deduktion ist die Möglichkeit dieses ursprünglichen Zusammenhangs der Subjektivität. Wie ist das Sein des „Subjekts“ zu bestimmen, wenn es sowohl Rezeptivität als Spontaneität enthalten soll? Die reine Form der Rezeptivität ist die Zeit; die reine Form der Spontaneität ist die Apperzeption. Gibt es eine Möglichkeit, Zeit als Möglichkeit von Gebbarem überhaupt und Apperzeption als mögliches Wofür für Gebbares als ein einheitliches Phänomen zu verstehen?

Wenn Kant die Frage nicht so gestellt hat, so läßt sich doch zeigen, daß er den Zusammenhang zwischen Rezeptivität und Spontaneität aufzuweisen versucht hat. Wir haben zu fragen, welche Beziehungen zwischen Spontaneität und Rezeptivität Kant kennt.

Die transzendente Deduktion ist „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“¹⁾. Gegenstände als Erscheinungen sind uns unmittelbar nur in der Sinnlichkeit gegeben; durch den Verstand aber werden sie gedacht. Nachdem Kant so das Vermögen der Anschauungen und das der Begriffe scharf unterschieden hat, bringt er sie im Hinblick auf mögliche Erkenntnis in eine notwendige Beziehung zueinander: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf

1) B 117.

Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“¹⁾.

Die Beziehung beider Stämme unserer Erkenntnis aufeinander ist dann eine notwendige, wenn sie nicht nur zwischen ihnen als faktischen, empirischen Vermögen obwaltet, sondern schon in ihren apriorischen Formen aufgewiesen werden kann. Zuvor werden diese Formen getrennt voneinander erörtert. „In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrigbleibe“²⁾. Außerdem wird von allem Empirischen abstrahiert, so daß die bloße Form der Sinnlichkeit sichtbar wird. Als diese Form werden Raum und Zeit herausgestellt. Ebenso wird später der Verstand zunächst für sich betrachtet. „Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genügsame, und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit“³⁾. Seine reine Form ist die transzendente Apperzeption; die möglichen Weisen des Hinblicks auf ihre Einheit empfangen ihre besondere Regel durch die zwölf Kategorien.

Wie aber bestimmt Kant nun die Beziehung zwischen der reinen Rezeptivität und der reinen Spontaneität? Zunächst wird ganz roh eine Stufenfolge von Erkenntnismöglichkeiten aufgestellt, die beide „Enden“ äußerlich verbindet. „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande“⁴⁾. Es ist also zu fragen, welche Möglichkeiten des Verständnisses der Zusammengehörigkeit von Rezeptivität und Spontaneität in der Einheit des Subjekts der vermittelnde Begriff der Synthesis bietet.

Die Idee der Synthesis kann solche Möglichkeiten offenbar nur dann bieten, wenn sie selbst die Geschiedenheit von Spontaneität und Rezeptivität noch nicht voraussetzt. Gleichwohl gehört für Kant die Synthesis zunächst ganz unzweideutig auf die Seite der

1) B 33.

2) B 36.

3) B 89 f.

4) B 104.

Spontaneität¹⁾. „Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“²⁾. Auf dem letzteren liegt durchaus der Nachdruck. *Synthesis* ist nicht ein bloßes Anhäufen von Vorstellungen, die für mich ja dann noch ebensowenig bedeuten würden wie in ihrer Vereinzelung. Sie müssen nicht bloß irgendwie und irgendwo zusammen sein, sondern sie müssen mir gehören. *Synthesis* ist Begreifen. Das Zueinanderhinzutun der Vorstellungen, das die Einbildungskraft besorgt, ist zwar „unentbehrlich“, aber doch ein noch blindes Geschäft; erst der Verstand bringt die *Synthesis* auf Begriffe und verschafft dadurch allererst Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung³⁾. Aber auch der Anteil der Einbildungskraft an der *Synthesis* scheint zur Spontaneität zu gehören. Daß sie als Vermögen der Anschauung auch sinnlich ist, wird nicht ausdrücklich in Betracht gezogen. Völlig dunkel bleibt der Übergang der Vorstellungen aus der bloßen Rezeptivität in die Spontaneität. Daher mußte es schon früher fraglich werden, ob das Phänomen, das Kant durch den Ausdruck „*Synthesis*“ bezeichnet, nicht verfälscht wird, wenn man es einseitig aus der Spontaneität interpretiert. Trotzdem dient der Begriff der *Synthesis* in der Ausprägung, die er bei Kant gefunden hat, wenn nicht zu einer Lösung, so doch zu einer schärferen Erfassung des durch die vorgängige Gespaltenheit von Sinnlichkeit und Verstand aufgegebenen Problems. Dies geschieht einerseits dadurch, daß er in gewissem Sinne eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande ermöglicht, andererseits dadurch, daß die Vermittlung der *Synthesis* zwischen beiden „Enden“ ihren bloß formalen Charakter verliert und als Einbildungskraft auf einen ursprünglicheren Grund beider wenigstens hinweist.

1. Eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande würde besagen, daß die „Form“ des letzteren in gewissem Sinne sowohl den Verstand als auch die Sinnlichkeit umgreift. Solange die Trennung von oberem und unterem Vermögen nicht grundsätzlich beseitigt bzw. auf einen ursprünglicheren Grund zurückgeführt wird, kann eine solche Fundierung von vornherein nur „in gewissem Sinne“ möglich sein. Immerhin kann sie Ausdruck des Bestrebens werden, die ursprüngliche Einheit des Subjekts aufzuweisen.

Der Verstand, das spontane Erkenntnisvermögen, ist nichts weiter als „das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannig-

1) Vgl. B 102 f.

2) B 103.

3) Vgl. B 103.

faltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“¹⁾). Das Ich-denke also, das die alle Verbindung erst ermöglichende Einheit schon im Blick hat, ist die reine Form der Spontaneität. Dies ist zunächst festzuhalten. Der Ausdruck „Form“ ist nicht bloß ein Wort, das ein irgendwie Letztes, allen Bewußtseins-„Inhalt“ überhaupt Umgreifendes bezeichnen soll. Wenn man mit ihm einen Sinn verbinden will, hat man darauf zu achten, wie Kant auf die Idee der transzendentalen Apperzeption kommt. Diese kann dann nichts anderes bedeuten als das einheitgebende Worauf des Hinblicks im Verbinden von Mannigfaltigem überhaupt. Sie ist ein Strukturmoment von Verbindung überhaupt, und nicht von Rezeptivität überhaupt. Thematisch blicke ich im Verbinden jedoch auf das zu verbindende Mannigfaltige, und nicht auf die Einheit des Verbindens. Diese ist nur unthematisch immer schon mit im Blick. Mache ich sie selbst zum Thema — ganz abgesehen davon, ob und wie das möglich wäre —, so bin ich jedenfalls schon aus dem Verbinden herausgetreten. Sie ist das Womit des Verbundenseins eines jeden möglichen Verbundenen überhaupt. Sie gibt dem Verbundenen Einheit und geordneten Zusammenhang, der allein eine geschlossene Erfahrung möglich macht. Diese ist aber Erfahrung nicht als ein irgendwo freischwebender Zusammenhang von verbundenen und geordneten Vorstellungen, sondern nur als meine Erfahrung. Das verbundene Mannigfaltige muß mir verbunden sein. Oder muß es heißen: das Mannigfaltige muß mir gegeben sein? Wie ist diese Mirzugehörigkeit des Mannigfaltigen möglich? Wird es erst irgendwie isoliert gegeben und dann erst im Akt des Verbindens mir zugeeignet? Oder liegt die Mirzugehörigkeit schon in der Form der Gebbarkeit als solcher? Kant hat diese Fragen nicht eindeutig beantwortet. Im Phänomen der Erfahrung liegt nichts von einem nachträglichen Zusammenraffen eines zunächst nicht mir, sondern nur überhaupt irgendwohin Gegebenen. Aber muß man eine ursprüngliche Isoliertheit des mannigfaltigen „Stoffes“ nicht vielleicht „erschließen“? Setzt nicht Mirzugehörigkeit schon Synthesis voraus? Muß sie also nicht aus der Rezeptivität, wenn man diese bloß nach ihrer Form befragt, primär ausgeschlossen sein? Aber diese Spaltung des Subjekts in Spontaneität und Rezeptivität ist ja eben problematisch geworden. Gibt vielleicht Kants weitere Bestimmung der transzendentalen Apperzeption einen Hinweis auf die Lösung?

1) B 135.

Daß das Mannigfaltige „noch“ nicht als Gegebenes, sondern „erst“ als Verbundenes mir zugehöre, ist offenbar ein unmöglicher Gedanke, wenn sowohl die Form der Gebbarkeit als die der Verbindbarkeit „a priori“ sind. Aber es handelt sich hier ja nicht um die Beschreibung des faktischen Vorgangs, wie das Subjekt sich Mannigfaltiges aus seiner Welt aneignet, sondern um das Verständnis der Struktur der Erfahrung überhaupt. Sind wir einmal zur Aufklärung des Problems von der isolierten Form der Spontaneität ausgegangen, so werden wir jetzt, wenn wir überhaupt weiterkommen wollen, gezwungen, diese „Form“ weiter zu entformalisieren und, insofern sie die Mirzugehörigkeit der Vorstellungen ermöglicht, als das Wofür zu bestimmen, für das allein etwas verbunden und auch gegeben sein kann — falls es, wovon zu reden allein Sinn hat, wirklich „gegeben“ und nicht irgendwohin ins Leere gestellt ist. Und sie ist nichts als dieses Wofür; sie ist abgesehen davon, daß ihr „Vorstellungen“ angehören, nicht weiter beredbar. Das Ich der Apperzeption ist a priori nicht ein isoliertes Ich, sondern ein Ich-denke. Denken ist Synthesis. Die Einheit der Synthesis ist also synthetische Einheit, d. h. die Einheit ist als solche schon, ihrem Ursprung nach, Synthesis. Dadurch ist sie zugleich die ursprüngliche Synthesis, d. h. diejenige, die ihrerseits nicht wieder eine Einheit außer ihr voraussetzt wie das faktische Verbinden des Verstandes, sondern die als das Womit des Verbundenseins alles Verbindbaren selbst gleichsam schon das eine der zu Verbindenden ist und schon damit der Synthesis Einheit gibt.

Bisher war die Idee der transzendentalen Apperzeption aber immer noch an der faktischen Verbindung des Verstandes und seiner Begriffe orientiert, deren Möglichkeit sie begründen sollte. Zwar hat sich schon gezeigt, daß vielleicht auch Gebbarkeit, wenn anders sie Gebbarkeit für ... sein soll, das Ich-denke voraussetzt. Doch haben wir noch keinen Anhaltspunkt dafür, daß das Ich-denke mehr wäre als die Form der zunächst für sich zu betrachtenden Spontaneität. Nun aber hat Kant gesehen, daß dieselbe Einheit wie in der begrifflichen Erkenntnis auch schon in der bloßen formalen Anschauung vorausgesetzt ist. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur

Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes“¹⁾). Wenn die Einheit der Apperzeption die spezifische Form der Spontaneität ist, und daran wird auch jetzt zunächst kein Zweifel gelassen, so bestimmt diese hiernach auch die reine Rezeptivität schon vor allen (faktischen) Begriffen des Verstandes, und die Rezeptivität ist offenbar in gewissem Sinne in der Spontaneität, die Gegebenheit in der Verbindung, fundiert. So scheint die Idee der transzendentalen Synthesis und der in ihr vorausgesetzten Einheit eine Einbeziehung der gesamten Ästhetik in die Logik möglich zu machen.

Doch darf nicht übersehen werden, daß ja Raum und Zeit nur als formale Anschauungen schon unter der Einheit der Apperzeption stehen; als bloße Formen der Sinnlichkeit hingegen sind sie von dieser völlig unabhängig, wie gerade hier wieder gesagt wird. Daher ist der Widerruf der früher behaupteten Unabhängigkeit der Sinnlichkeit an sich von aller Synthesis in dieser Anmerkung der 2. Auflage nur ein scheinbarer. Gewiß wird man sagen dürfen, daß Kants eigentliche Tendenz dahin geht, sich von dem Vorurteil zu befreien, das ihn hindert, die Subjektivität in ihrer ursprünglichen Einheit zu begreifen; aber man darf doch nicht übersehen, daß er dies Vorurteil ständig festhält. Der Ansatz Kants, der überhaupt zu dem Problem der Deduktion geführt hatte, gilt unerweicht auch jetzt noch: es ist nicht ohne weiteres einsichtig, daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung auch den Bedingungen des synthetischen Verstandes gemäß sein müssen. „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“²⁾). Diese Unabhängigkeit der Sinnlichkeit wird jetzt, wie

1) B 160 f. Anm.

2) B 122 f.

gesagt, nicht geaugnet, sondern wird nur noch problematischer. Rezeptivität an sich soll unabhängig sein von Spontaneität, und doch sind beide, wie die Deduktion beweist, notwendig miteinander verknüpft. Daß diese Notwendigkeit das eigentliche Problem ist, wird nicht klar. Kant sagt: „Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen ... a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben“¹⁾. Dieses „Mit“ steht aber ja gerade zur Diskussion. Wie ist dieser „Zusammenhang“ möglich? Diese Frage wird durch eine „Fundierung“ der Sinnlichkeit im Verstande keineswegs gelöst.

Gleichwohl gibt Kant in der zitierten Anmerkung einen Hinweis auf die Lösung. Er betont nämlich, daß durch die Synthesis Raum und Zeit als Anschauungen allererst gegeben würden. Er will gerade nicht sagen, daß sie durch die Synthesis als Gegenstände der Mathematik bestimmt werden; diese Selbstverständlichkeit braucht hier nicht hervorgehoben zu werden. Damit ist der Unterschied zwischen Spontaneität und Rezeptivität im Begriff der Synthesis „verwischt“. Man wird zugeben können, daß hier eine Inkonsequenz der Kantschen Terminologie vorliegt. Doch damit ist die Sache nicht abgetan. Immerhin steht diese Inkonsequenz nicht gänzlich vereinzelt da, wenn man sie im Zusammenhang mit der Idee der Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft bzw. durch die Zeit zu verstehen sucht. Auch an anderer Stelle heißt es, daß ich dem reinen Verstandesbegriff, um ihm Objektivität zu verleihen, eine ihm korrespondierende Anschauung geben müsse²⁾. Kant hat hier offenbar gesehen, daß die Synthesis der Apperzeption doch etwas mit der Form der Rezeptivität, mit Raum und Zeit, zu tun hat. Ihre Überordnung über Verstand und Sinnlichkeit wird freilich nicht ausdrücklich behauptet. Doch meldet sich hier die ursprüngliche Möglichkeit eines „Zusammenhangs“ beider. Es zeigt sich, daß selbst von bloßer Gegebenheit „erst“ geredet werden kann, wenn auch „Synthesis“ möglich ist. Gegeben ist immer schon eine „Welt“, besser: ein Zusammen von innerweltlich Seiendem, und nie isolierte Empfindungspunkte. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen ist ferner immer schon meine, nur mir Gegebenes kann eigentlich gegeben heißen. Und doch hat Kant diese scheinbare Selbstverständlichkeit nicht unzweideutig ausgesprochen. Das ist keine zufällige Unklarheit; auch haben wir keinen Grund, ihm „Widersprüche“

1) B 160 f.

2) B 149.

vorzurechnen. Wir haben vielmehr zu verstehen, daß seine grundsätzliche Position, dergemäß das Ich-denke außerhalb der Zeit steht, ihn hier nicht ins Klare kommen läßt. Kant betont mit Recht, daß die Möglichkeit theoretischer Erfahrung fordere, daß das Mannigfaltige der Wahrnehmungen als Einheit gegeben sei; denn sonst „würde es möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte“¹⁾. Er sagt aber nicht, daß ein solches „Gewühle“ von seelischen Zuständen, das keinerlei Einheit hat und niemandem zugehört, überhaupt ein Unbegriff ist. Er sagt nicht, daß auch die ungeordnetste Vorstellungs- und Gefühlsmasse noch zu einem Dasein gehört, das in einer Welt existiert. Dies einfache Grundphänomen des überhaupt in einer Welt existierenden Daseins ist für Kant so selbstverständlich, daß er es ohne weiteres überspringt und gar nicht diskutiert. Doch ist die Frage, ob dabei für dies „Selbstverständliche“ nicht stillschweigend etwas anderes eingesetzt wird.

Aber Kant hält die Erkenntnis der Vorgängigkeit einer ursprünglichen Einheit vor aller Rezeptivität und Spontaneität nicht nur nicht fest, er gewinnt sie gar nicht ausdrücklich. Die Idee der synthetischen Einheit setzte ja ursprünglich die Scheidung beider Erkenntnisvermögen schon voraus und enthielt nur die Form der Spontaneität. Als solche wird sie auch von Kant ausdrücklich festgehalten. Statt einer ursprünglichen Einheit der Subjektivität wird nur eine sekundäre Einheit, nämlich die der Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande in Absicht auf die Begründung der Möglichkeit mathematisch-physikalischer Erfahrung, aufgewiesen. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“²⁾. Aber auch diesen Gedanken hat Kant nicht wirklich durchgeführt. Er würde bedeuten, daß die Möglichkeit von Rezeptivität überhaupt in der Möglichkeit von Spontaneität überhaupt schon gesetzt sei. Die transzendente Apperzeption enthielte schon Zeit. Dies aber sagt Kant keineswegs. Denn er kann weder die Zeit, die Form der Anschauung, zu einem bloßen Verstandesbegriff machen noch den Grundunterschied der beiden Erkenntnisvermögen preisgeben. Daher kommt nur das Negative in der Idee der synthetischen Einheit zur Geltung. Der Gedanke nämlich, daß die analytische Einheit des Ich eine synthetische voraussetze, dient

1) A 111.

2) B 133 f. Anm.

zunächst einem scheinbar gerade entgegengesetzten Zweck. Er soll gerade abwehren, daß durch das Selbstbewußtsein schon das Mannigfaltige gegeben sei. Denn ein solcher Verstand würde anschauen; „der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen“¹⁾. Wir haben keine intellektuelle Anschauung. Wir sind an die Zeit, die uns Mannigfaltiges der Anschauung gibt, gebunden. Diese These Kants aber braucht der andern, daß die transzendente Apperzeption in irgendeinem Sinne schon Zeit enthält, so wenig zu widersprechen, daß sie sogar in der letzteren erst eigentlich ihre Bewährung findet. Sonst bliebe es ja bloßer Zufall, daß gerade diese sinnliche Anschauung dem Verstande beigegeben ist. Es könnte an sich auch eine andere Anschauung sein. Trotzdem bleiben Apperzeption und Zeit beziehungslos nebeneinander stehen, weil der ursprüngliche Boden nicht freigelegt ist, auf dem allein die Scheidung von Spontaneität und Rezeptivität möglich wird. Die Ganzheit des erfahrenden Subjekts wird unter diesem Gesichtspunkt schematisch aufgeteilt. Dabei wird das Phänomen, das wir als Sich-vorweg-zu... und Gewesen-bei... bestimmten, als Verbindung von an sich Vereinzelttem interpretiert und auf die Seite der Spontaneität geschlagen. Die Idee der synthetischen Einheit könnte besagen: das Ich der Apperzeption ist sich immer schon vorweg und immer schon bei Apperzipiertem gewesen; insofern es aus dem Sich-vorweg-zu... und dem Gewesen-bei... immer schon wieder zu einem Dieses zurück ist, das es gegenwärtigt, wird erfahrendes Ansprechen des durch die Kategorien in seinen Seinsbestimmungen umgrenzten Seienden möglich. Nun aber dient diese Idee nur zur formalen Kennzeichnung der Möglichkeit der Beziehung der transzendentalen Apperzeption auf das Mannigfaltige der Zeit und zur Widerlegung des dogmatischen Ansatzes einer intellektuellen Anschauung.

Der vorstehende Gedankengang war für eine Untersuchung über die Einbildungskraft unerläßlich. Denn in der 2. Auflage steht der Versuch, durch eine Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande eine ursprüngliche Einheit der Subjektivität aufzuweisen, in einer gewissen Parallelität neben dem anderen, dasselbe durch Einführung der Einbildungskraft zu erreichen. Dem letzteren haftet leicht das Odium des Psychologismus an, auch gibt sich die transzendente Apperzeption selbst als das Zentrum der ganzen Kritik; daher hat der erste der beiden Versuche von vornherein ein Vorurteil für sich. Hier gilt es nicht, seine Bedeutung zu schmälern, sondern zu

1) B 135.

zeigen, daß er ebenso wie der zweite ein Verlegenheitsversuch ist. Er scheitert an der Ungeklärtheit des Verhältnisses von Apperzeption und Zeit; als positives Ergebnis ist aber festzuhalten, daß das Problem des Zusammenhangs beider überhaupt in den Blick kommt.

2. Solange die Synthesis selbst Spontaneität bleibt, ist durch sie keine Vermittlung zwischen Spontaneität und Rezeptivität möglich. So wird Kant genötigt, als Vermögen der Synthesis die Einbildungskraft einzuführen. Freilich ist damit zunächst nichts gebessert. Denn es bleibt ganz unklar, was denn diese Einbildungskraft ist. Zwar wird ihre traditionelle Definition — ein Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes — angeführt und vorausgesetzt. Doch damit rückt ja das Problem nur gewissermaßen in die Einbildungskraft hinein. Man könnte es jetzt geradezu formulieren: wie ist spontane Rezeptivität, d. h. wie ist Einbildungskraft möglich? Die Frage nach dem Wesen der Einbildungskraft ist also keine absurde Spezialfrage, sondern die von Kant letztlich offengelassene Grundfrage der Deduktion. Sie wird aber von Kant nicht nur offengelassen, sondern auch nicht scharf gestellt. Denn die Form der Sinnlichkeit ist in der transzendentalen Ästhetik, ohne Bezug auf die Einbildungskraft, herausgestellt; selbstverständlich steht die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen unter der Bedingung der Zeit¹⁾, aber davon ist nun nicht weiter die Rede. Sie wird nur als Vermögen der Synthesis erörtert und dabei Synthesis primär als Spontaneität verstanden.

Gleichwohl hat die Einführung der Einbildungskraft nur Sinn, wenn Kant letztlich das im Blick gehabt hat, was als die eigentliche Grundproblematik der transzendentalen Deduktion bezeichnet wurde: den ursprünglichen Zusammenhang von Form der Rezeptivität und Form der Spontaneität. Die Interpretation hat sich nicht nur an Kants faktische Aufstellungen über die Einbildungskraft zu halten, sondern auch an die Phänomene selbst, die er durch die Einführung der Einbildungskraft zu klären sucht.

Es wurde zu zeigen versucht, daß als Vermögen der Selbstaffektion die Einbildungskraft, trotz ihres zunächst spontanen Charakters, in unmittelbare Beziehung zur reinen Form der Rezeptivität, der Zeit, tritt, und daß sie als Vermögen der Synthesis der Apprehension der Titel für die Zeitlichkeit der Wahrnehmung ist. Die Einbildungskraft als „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung“ wurde mit zeitlichen Charakteren als Sich-vorweg-

1) B 151.

zu . . . , Gewesen-bei . . . und Schon-zurück-zu-Anwesendem bestimmt. Ihr Wesen ist also nicht mehr so völlig unklar, wie es scheinen konnte. Das Bemerkenswerteste ist nun aber, daß diese zeitlichen Bestimmungen nicht etwas sind, was sie neben ihrem spontanen Charakter auch enthält, sondern daß sie Spontaneität und Rezeptivität in eigentümlicher Weise verbinden. Die drei zeitlichen Weisen zu „sein zu . . .“ lassen sich nicht in das Schema Spontaneität—Rezeptivität einfangen. Sie sind kein bloß passives Angegangenwerden von anwesenden Dingen, und doch ist das in ihnen existierende „Subjekt“ immer schon von den Dingen hingenommen, nie weltlos und erst transzendenzbedürftig. Sie sind auch kein bloß aktives Schalten und Walten mit irgendwie aufgegriffenen „Vorstellungen“, und doch hat das „Subjekt“ die freie Möglichkeit, innerhalb einer anwesenden Mannigfaltigkeit, die es wahrnehmen kann, zu wählen, auf Vergangenes zurückzukommen und noch Ausstehendes vorauszuberechnen. Nichts anderes als dieses Ergreifen von Möglichkeiten, deren Umkreis durch das in der jeweiligen Welt faktisch Begegnende schon vorgezeichnet ist, kann die Rede von Spontaneität und Rezeptivität meinen, wenn dadurch in der Welt existierendes Dasein bestimmt werden soll. Daß dies bei Kant nicht ausdrücklich fixiert wird, hat seinen Grund darin, daß Kant das Sein des Daseins nicht von dem Sein der vorhandenen Dinge unterscheidet. Die Interpretation muß diesen Ansatz überall da aufgeben, wo Kant von den Phänomenen selbst gezwungen wird, Aussagen zu machen, die sich von einem Vorhandenen nicht mehr begreifen lassen.

Die Einbildungskraft als das ursprüngliche In-eins von Rezeptivität und Spontaneität darf aber, auch wenn man interpretierend über Kants eigene Thesen hinauszugehen versucht, nicht etwa schon als die ursprüngliche Ganzheit des In-der-Welt-seins überhaupt gefaßt werden. Kant hat diese Ganzheit des Daseins überhaupt nicht im Blick; er hält sich ständig in der Beschränkung auf das abkünftige In-der-Welt-sein des mathematisch-physikalischen Erkennens, das seinerseits wieder nur gleichsam unfreiwillig mit in den Blick kommt, wo nach der Struktur des in diesem Erkennen Erkannten (der Natur) gefragt wird. Die Einbildungskraft ist also nicht die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins überhaupt, sondern die Zeitlichkeit der Wahrnehmung im Sinne des charakterisierten Begriffs von Erkenntnis. Die volle Struktur des In-der-Welt-seins ist viel reicher als die des bloßen wahrnehmenden Betrachtens. Das Ganze, von dem her die „Wahrnehmung“ Einzelnes begegnen läßt, ist zumeist ein solches, von dem wir gefesselt, mit dem wir beschäftigt, an dem wir inter-

essiert sind u. dgl. Das „wahrgenommene“ Einzelne ist zumeist ein Überraschendes, Herausgegriffenes, Gefundenes usw. Das Ganze hat primär keine eigentlich „synthetische“ Struktur, so daß wir aus ihm das Einzelne durch eine glatt aufgehende „Analyse“ gewinnen könnten. Die Wahrnehmung, die in dieser Weise Seiendes zugänglich macht, z. B. die einer geometrischen Figur oder eines Blütenschemas in einem botanischen Lehrbuch, ist nur ein Modus eines ursprünglicheren Seins in einer Welt, in der Seiendes von verschiedener Art begegnet. Wir hielten uns also an ein durchaus abkünftiges Phänomen, wenn wir an Hand des Beispiels der Wahrnehmung einer Linie die Einbildungskraft als Zeitlichkeit des theoretischen Verhaltens erörterten¹⁾.

Wiederum ist diese Zeitlichkeit ihrerseits ursprünglicher als die „Zeit“, die Kant allein kennt und als Form der Anschauung bzw. reine Anschauung bestimmt. Denn offenbar muß die Zeitlichkeit als Einbildungskraft mit der Zeit als Form der Anschauung in irgendeiner aufweisbaren Beziehung stehen; und wenn Rezeptivität in der Einbildungskraft gründet, dann muß sich zeigen lassen, wie die ursprüngliche Zeitlichkeit die Zeit im traditionellen Sinne gleichsam aus sich entläßt — eine Aufgabe, die etwa der im Schematismuskapitel unternommenen Aufweisung des Gründens des Begriffs in der schematisierenden Einbildungskraft entspricht. Kant vermag dies Problem nicht zu stellen, weil er die Abkünftigkeit des traditionellen Zeitbegriffs nicht sieht, und weil ihm das Einbilden wesentlich ein spontanes Herstellen bleibt. Die Beziehung der Einbildungskraft zu Zeit und Raum erscheint meist als eine äußerliche. Das Einbilden vollzieht sich als eine Verhaltung des Subjekts „in“ der Zeit und „im“ Raume²⁾; als spontanes Gestalten scheint es seinem Wesen nach nichts mit der Zeit zu tun zu haben. Mehr sieht Kant da, wo er Zeit und Raum als ein „Spiel“ der Empfindungen bzw. der Gestalten bezeichnet³⁾; das ist nur möglich im Hinblick auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Rezeptivität und Spontaneität im Spiel der Einbildungskraft. Doch wird bei Kant noch deutlicher, daß Raum und Zeit aus der Einbildungskraft stammen: er nennt den reinen Raum und die reine Zeit *entia imaginaria*⁴⁾ und sucht auch

1) Nur gelegentlich findet sich bei Kant ein Hinweis auf die Beziehung der Einbildungskraft zum Weltbegriff und deutet auf ursprünglichere Strukturen des Daseins: „Die bildende Kraft . . . hat jederzeit eine Welt im Abrisse vor sich, worin das Gemüt reiset.“ (Reicke, Blatt E 78, 80er Jahre, Heft 2 S. 268.)

2) Vgl. B 196, 211 f.

3) Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik, S. 671.

4) B 347.

das Positive dieser scheinbar negativen Charakteristik deutlich zu machen: „Es ist einzuräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedanken- dinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammen- setzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Rezeptivität derer Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen notwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objekte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen“¹⁾. Bemerkenswert ist hier vor allem, wie Kant über den traditionellen Begriff der Einbildungskraft als eines bloßen Dichtungsvermögens hinausstrebt und sieht, daß alle Erdichtung in einer ursprünglicheren Wahrheit gründet. Freilich bleibt er doch bei dem traditionellen Begriff der Wahrheit (als „Übereinstimmung“) stehen, und auch das Wesen der Einbildungskraft wird nicht so verdeutlicht, daß der strukturelle Zusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität zum Vorschein kommt. —

In welcher Beziehung aber steht nun die Einbildungskraft als „Ingredienz der Wahrnehmung“ zu der figürlichen Synthesis, durch die transzendente Selbstaffektion möglich wird? Der erste Gedanke steht nur in der 1. Auflage, der andere nur in der zweiten. Man wird aus beiden nicht einfach ein System zusammenbauen dürfen, zumal wenn man unbefangen die Motive der Umarbeitung erkennen will. Vielleicht ist es richtig, daß in der 1. Auflage sich im Phänomen der Einbildungskraft die ursprüngliche Einheit von Spontaneität und Rezeptivität zeigen will; aber muß man nicht die Idee der Selbstaffektion in der 2. Auflage im Zusammenhang mit dem Versuch einer rein formalen Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande verstehen? Vielleicht hat Kant in den Analysen der Synthesis wirklich die Zeitlichkeit der Wahrnehmung im Auge; aber wo findet sich dergleichen in der 2. Auflage? Wird hier nicht in rein deduktiver Weise die Zeit als Selbstaffektion in die Spontaneität mit hineingezogen? Ist nicht der Begriff der „Form“ der Sinnlichkeit jetzt so verblaßt, daß er nur noch die Spontaneität meint, die gestaltend an einen Stoff herangetragen wird? Dient die Selbstaffektion durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft, da letztere ganz zu einer Funktion des Verstandes herabgesunken ist, nicht ebenfalls nur einer

1) Über eine Entdeckung usw. (gegen Eberhard), 1790, Cassirer Bd. VI, S. 19 f.

Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande?¹⁾ Und ist die Idee der figürlichen Synthesis dann nicht von denselben grundsätzlichen Schwierigkeiten gedrückt wie die Idee der synthetischen Einheit? Ist durch sie irgend etwas für das Verständnis des Verhältnisses von Zeit und Apperzeption erreicht? Kann man die Einführung der Einbildungskraft in der 2. Auflage wirklich eine Entformalisierung des Begriffs der Synthesis nennen? Ist also die 2. Auflage nicht bloß ein Abfall von dem in der 1. Auflage schon Erkannten und auch bis zu einem gewissen Grade phänomenologisch Aufgewiesenen?

Ich wage diese Fragen nicht eindeutig zu beantworten. Aber so viel darf man vielleicht sagen: jedenfalls ist das Problem der Einheit beider Erkenntnisstämme in der 2. Auflage brennender geworden. Dann aber ist das Problem der Deduktion im ganzen radikaler erfaßt als in der ersten, mag auch infolge einer vorgefaßten Idee der Lösung manche im einzelnen schon gewonnene Einsicht wieder verbaut werden. Aufgabe einer Interpretation, der weniger daran liegt, Kants Vorurteile in ihren Konsequenzen zu verfolgen, als vielmehr das von ihm echt Geschene für sein Grundproblem fruchtbar zu machen, ist es dann vielleicht, in diesem Sinne die Fragen beider Bearbeitungen austauschend zu verbinden.

Falls die Idee der Selbstaffektion einer Einordnung der Sinnlichkeit in das obere Erkenntnisvermögen dienen soll, so ist durch sie doch, wie schon betont wurde, keineswegs aufgewiesen, daß etwa Rezeptivität ihrem Wesen nach in Spontaneität gründete. Das als letztlich reine Spontaneität gedachte Subjekt bliebe doch immer ein endliches, d. h. ein solches, das sich selbst gegeben sein muß, ehe es sich selbst denken kann. Der ursprüngliche Zusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität kann ja auch nur sichtbar werden, wenn man zunächst jedem der beiden Stämme, der Anschauung nicht weniger als dem Begriff, sein volles Recht läßt. In der Selbstaffektion im inneren Sinn sind beide in einer eigentümlichen Einheit. In der Synthesis der Einbildungskraft als figürlicher, d. h. sinnlicher, wird die in ihr enthaltene Einheit der Apperzeption als Möglichkeit von Verbindung und zugleich die Zeit als das, was reines Mannigfaltiges gibt, gesetzt. Hat Kant diese Einheit beider nur konstruiert, oder hat er sie wirklich gesehen?²⁾ Auch hier darf nicht voreilig

1) Diesen Verdacht bestärkt besonders die Anmerkung B 156 f.

2) Für Cohen bleibt die Einbildungskraft ein nachträgliches „Auskunftsmittel“, über das psychologisch hinauszufragen ist (Kants Theorie der Erfahrung, S. 416). Er kommt über die bloß formale Betonung der Verbindung beider „Stämme“ nicht hinaus und sagt nicht, daß Rezeptivität und Spontaneität über-

entschieden werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Zeit für die Form nur des inneren Sinns und erst indirekt auch des äußeren gilt. Wenn die „äußeren“, in der Form des Raumes gegebenen Gegenstände nur insofern auch in der Zeit sind, als sie uns als „Vorstellungen“ im inneren Sinn gegeben sind, so wird verdeckt, daß die Zeit die ursprüngliche Form von Rezeptivität überhaupt ist und dadurch auch schon Transzendenz, Angegangenwerden von Gegenständen überhaupt und Sein bei ihnen, ermöglicht. Gleichwohl ist dies der unausgesprochene positive Sinn der kritischen These Kants, daß wir auch uns selbst im inneren Sinn nur als Erscheinungen erkennen, d. h. so, wie wir von uns selbst affiziert werden. Denn Affektion ist Angegangenwerden von belegendem Seiendem, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob es im „inneren“ oder im „äußeren“ Sinn begegnet, ob es ein psychisches Vorhandenes ist oder ein solches der äußeren Natur. Die Möglichkeit dieses Begegnenlassens heißt Rezeptivität; rezeptiv sind wir für belegendes Seiendes offen. Wenn nun Kant betont, daß auch wir selbst uns nur gegeben sind, wie wir erscheinen, so heißt das, daß wir auch auf uns selbst und die Vorstellungen in uns gerichtet schon in dieser Offenheit existieren. Wir sind nicht zunächst für die „äußere Welt“ verschlossen und können uns ihr dann gelegentlich öffnen; wir sind vielmehr wesentlich geöffnet und können uns nur darum auch „abschließen“. Die Zeit als die Möglichkeit der Selbsterschlossenheit im inneren Sinn ist gleichursprünglich die Möglichkeit der Erschlossenheit der „Außenwelt“. Die Idee der Selbstaffektion ist also zwar von Kant zunächst so gemeint, daß durch sie verständlich werden soll, wie ein bestimmter Bezirk des Seienden, nämlich die im inneren Sinn begegnenden „Vorstellungen“, erschlossen sein kann. Dabei muß sich jedoch herausstellen, daß dies Seiende in derselben Weise zugänglich wird wie das Seiende „draußen“, nämlich als Erscheinung. Damit aber ist die Vorzugsstellung der inneren vor der äußeren Gegebenheit sinnlos geworden; was freilich nicht besagt, daß die Form des inneren Sinnes, die Zeit, nicht dennoch einen Vorzug vor dem Raume hätte. Durch die Idee der Selbstaffektion zeigt Kant eine doppelte Gleichursprünglichkeit an: 1. für das Seiende, das im inneren Sinn begegnet, müssen wir schon in gleicher Weise offen sein wie für die Außenwelt; 2. das verbindende (spontane) Ich ist wesentlich schon für Belegendes überhaupt geöffnet. Hier haben wir es mit dem letzteren zu tun. Obwohl

haupt aus einem ursprünglicheren Grunde hervorgehen müssen. (Vgl. Kommentar S. 59 ff.)

Kant es nicht ausdrücklich sagt, sollte deutlich sein, daß mit dem Problem der Selbigkeit des Affizierenden und des Affizierten das Problem der Einheit der in Rezeptivität und Spontaneität gespaltenen Subjektivität gestellt ist und nicht nur die Frage nach der Zugangsmöglichkeit zum psychischen Seienden, deren Beantwortung sich dabei mit ergibt. Die Doppeldeutigkeit des Problems erklärt sich, wie gesagt, aus der Vorzugsstellung des inneren Sinnes, die aber gerade hier fraglich werden muß.

Die Einheitlichkeit der Grundstruktur der Subjektivität wird von Kant nicht weiter verdeutlicht. Die Interpretation des Phänomens der Einbildungskraft wird jedoch immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Zeit gestoßen. Das Ergebnis unserer Untersuchung bleibt darum eine Frage: ob nämlich die Explizierung des Begriffs der Einbildungskraft nicht in eine thematische Analyse der Zeitlichkeit des „Subjekts“ ausmünden muß? Wenn Kant auch diese Frage nicht mehr stellt, so war doch aus seiner eigenen Problematik heraus ihre Notwendigkeit zu zeigen.

Man wird gegen das Bisherige mit einem gewissen Recht einwenden können, daß darin gerade das Nächste, was über die Einbildungskraft zu sagen wäre, unterschlagen werde: daß sie nämlich ein Seelenvermögen oder jedenfalls etwas Psychisches sei. Aber was eigentlich ein „Vermögen“ ist, kann vor der geforderten Analyse der Subjektivität gar nicht gefragt werden. Kant freilich setzt einen zwar nicht ausdrücklich fixierten, aber doch keineswegs unwesentlichen Vermögensbegriff voraus, der seine ganze Problematik von vornherein über gewisse Grenzen nicht hinauskommen läßt. Sinnlichkeit und Verstand sind zwei getrennte „Vermögen“, die zunächst nur zufällig in einem Subjekt vorkommen, aber dann gleichwohl notwendig aufeinander angewiesen sind. Die Einführung der Einbildungskraft als eines Zwischen-, „Vermögens“ kann nicht weiterführen, solange nicht auch ein ursprünglicher Vermögensbegriff gewonnen ist. Es handelt sich hier nicht bloß um eine primitive Psychologie, die durch eine bessere zu ersetzen wäre. Es mag sein, daß auch Kant der Neigung der Psychologie seiner Zeit verfallen ist, jede Tätigkeit der Seele durch den Hinweis auf ein besonderes „Vermögen“ zu „erklären“¹⁾. Doch ist eine solche psychologische Theorie nur auf Grund bestimmter ontologischer Voraussetzungen möglich, die der

1) Vgl. Dessoir, a. a. O. S. 221 ff.

Psychologe vielleicht auch dann noch teilt, wenn er sich gegen jede Ansetzung von substanzhaften Seelenkräften verwahrt. Es ist zuvor die ontologische Frage zu stellen, wie das Sein eines Subjekts zu bestimmen ist, dem Vermögen zugesprochen werden können. Kommt dem Subjekt z. B. das Vermögen zu denken in derselben Weise zu wie der Pflanze das Vermögen zu wachsen oder dem Stein das Vermögen zu fallen? ¹⁾ Es gibt offenbar verschiedene Weisen, Vermögen und Möglichkeiten zu „haben“. Hier kommt es nur darauf an, in welcher Weise das Seiende, das wir „Subjekt“ zu nennen pflegen, Möglichkeiten „hat“. Man sagt, die Vermögenslehre des 18. Jahrhunderts behaupte, daß der Mensch vorzustellen, zu fühlen und zu wollen vermag und es auch lassen kann; statt dessen müsse es heißen: er muß alle diese Tätigkeiten in jedem Augenblick ausüben ²⁾. Ist diese Notwendigkeit dieselbe, mit der der Stein fallen „muß“, wenn ihm die Unterlage entzogen wird? Dann wäre offenbar übersehen, daß der Mensch Möglichkeiten, die er hat, „ergreifen“ kann, was einem Stein nie „möglich“ ist. Aber richtig ist, daß der Mensch nicht außerhalb seiner Möglichkeiten überhaupt stehen kann. Er hat jeweils schon Möglichkeiten seiner selbst ergriffen. Er ist immer schon in Möglichkeiten hineingeworfen und kann nur darum sich verstehend auf Möglichkeiten entwerfen ³⁾.

Ist nun aber die Einbildungskraft in diesem Sinne eine Möglichkeit des Subjekts, auf die es, in sie geworfen, sich entwirft? Keineswegs. Das Sein des Subjekts wird von Kant nicht wie hier als Existenzialität, sondern als Substanzialität interpretiert. Die Seelenvermögen oder -kräfte sind Akzidenzien einer Substanz. Es gibt verschiedene Arten solcher Akzidenzien des Subjekts. Am erkennenden Subjekt sind zwei Grundarten zu unterscheiden: die passiv empfangenen Eindrücke und die spontanen Akte. Letztere heißen im engeren Sinne „Vermögen“ oder „Kräfte“. Die Einbildungs-Kraft gehört, nach ihrem Namen zu schließen, zur Spontaneität; doch ist sie in der Anthropologie ein Teil der Sinnlichkeit und in der Kr. d. r. V. ein Zwischenvermögen. Schon diese terminologische Schwierigkeit ist bezeichnend. Sie meldet sich besonders, wo die Einbildungskraft als Vermögen der Anschauung auch ohne die Gegen-

1) Friedrich Eduard Beneke, *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*, Berlin 1820, S. 12: „Ich weiß also nicht, warum man nicht eben so wohl sagen soll ‚die Seele hat das Vermögen, durch das Auge zu sehn‘, als ‚der Magnet hat das Vermögen, Eisen anzuziehen‘.“

2) Dessoir, a. a. O. S. 222.

3) Vgl. Heidegger, a. a. O. §§ 29 u. 31, S. 134 ff., 142 ff.

wart des Gegenstandes definiert wird. „Vermögen der Anschauung“ ist entweder ein Unbegriff oder deutet auf eine ursprüngliche Einheit von Spontaneität und Rezeptivität. Diese Einheit ist dann aber auch terminologisch angemessener zu bestimmen. Die einseitige Charakteristik der Einbildungskraft als eines Teils der Spontaneität ist aufzugeben. Aber nicht nur, weil sie „einseitig“ ist. Auch wenn ein passender Terminus für die Zwischenstellung der Einbildungskraft zwischen beiden Stämmen der Erkenntnis gefunden wäre, bliebe dies „Zwischen“ unbestimmt. Sinnlichkeit und Verstand haben bei aller grundsätzlichen Unterschiedenheit noch das gemeinsam, daß sie Akzidenzien einer Substanz sind. Ist dann auch das Zwischen-„Vermögen“ ein Akzidens? Offenbar, solange der Ansatz des Seins des „Subjekts“ als Substantialität in Geltung bleibt. So lange bleibt aber auch unklar, wie die Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Verstand „vermitteln“ soll.

Vielleicht war es nicht ohne Berechtigung, wenn wir zunächst davon abzusehen suchten, daß die Einbildungskraft herkömmlich als Akzidens einer Substanz verstanden wird. So folgenswer dieser Ansatz für das Schicksal der Kantschen Fragestellung ist, so wenig liegt hier das eigentliche Interesse Kants. Es galt vielmehr, unbekümmert um solche Vormeinungen dasjenige, was er in positiv aufweisender Analyse gewinnt, zu verdeutlichen und die Frage zu stellen, ob nicht Kants eigene Thesen eine Revision jenes Ansatzes fordern.

*

Unsere leitende Frage war, welche Beziehungen zwischen Rezeptivität und Spontaneität Kant sieht. Welche Möglichkeiten des Verständnisses ihrer Einheit der Begriff der *Synthesis* bietet, und wodurch seine völlige Explikation gehindert wird, haben wir erörtert. Doch wird nun die *Synthesis* des Mannigfaltigen durch den Verstand zugleich als „Bestimmung“ der Rezeptivität durch die Spontaneität gefaßt. Ergibt sich hieraus eine neue Möglichkeit, die Einheit der Subjektivität begreiflich zu machen?

Der Begriff der „Bestimmung“ gehört freilich ebenfalls zu den unerledigten Punkten der Kantschen Philosophie. Er ist zunächst aus dem Problemzusammenhang von Form und Materie bekannt. Die Materie ist das unbestimmte Bestimmbare, das durch die Form bestimmt wird. Doch ist noch gar nicht einzusehen, was es bedeuten soll, wenn die spontane Einbildungskraft selbstverständlich auch als Vermögen der „Bestimmung“ der Sinnlichkeit gilt. Damit, daß man das in den Sinnesdaten Gegebene als „Stoff“ und die Apperzeption

als „Form“ bezeichnet, ist um so weniger getan, als ja auch die Sinnlichkeit an sich schon eine „Form“, Raum und Zeit, hat. Die Zeit als universale „Form“ der Sinnlichkeit rückt durch diesen ihren Formcharakter so wenig schon auf die Seite der Spontaneität hinüber, daß Kant von einer „Bestimmung“ nicht nur des empirisch Gegebenen, sondern auch der Zeit als der reinen „Form“ des mannigfaltigen Gebbaren überhaupt sprechen kann. Der Verstand gilt als das bestimmende Vermögen schlechthin. Wenn aber die grundsätzliche Möglichkeit der Bestimmung von Sinnlichkeit überhaupt zur Diskussion steht, dann muß eine transzendente Bestimmung der apriorischen Form der Sinnlichkeit, eine *transzendente Zeitbestimmung* möglich sein. Eine solche leistet die Einbildungskraft, die kraft ihrer Spontaneität „a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen“ kann¹⁾. Sie tut es durch den transzendentalen Schematismus.

2. Die Einbildungskraft im Schematismuskapitel.

Daß das 1. Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft, „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“, in enger Beziehung zu dem Problem der transzendentalen Deduktion steht, ist ohne weiteres klar. Doch scheint es mir mindestens unvorsichtig zu sein, wenn man dies Kapitel von vornherein mit Hilfe der Deduktion der 2. Auflage zu interpretieren sucht. Ernst Robert Curtius, der in seiner „philologischen Untersuchung“²⁾ zwischen einem Subsumtionsschematismus und einem Synthesisschematismus unterscheidet, versteht den letzteren in engstem Zusammenhang mit dem Paragraphen 24 der transzendentalen Deduktion. Er kommt darauf durch Kants eigene Verweisung auf die Deduktion³⁾, scheint aber nicht zu bedenken, daß das Schematismuskapitel in derselben Fassung auch schon in der 1. Auflage enthalten war. Wenn also Kant sagt, daß nach der transzendentalen Deduktion die Kategorien von bloß empirischem und nicht auch von transzendentelem Gebrauche seien, so bezieht er sich primär auf die Erörterungen über den transzendentalen Gegenstand und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich in der 1. Auflage⁴⁾. Als das Kapitel unverändert in die 2. Auflage übergegangen war, mußte

1) B 152. Vgl. auch B 233.

2) Das Schematismuskapitel in der Kr. d. r. V., Kantstudien XIX, 1914, S. 338–366.

3) B 178; Curtius S. 352.

4) Vgl. besonders A 108 f., 114, 128 f.

Kants Verweisung auf die Paragraphen 22, 23 und 27 bezogen werden, wo jener Gedanke der 1. Auflage sehr viel eingehender entwickelt wird. Wenn Kant weiter sagt, daß nach der Deduktion „reine Begriffe a priori, außer der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann“¹⁾, so hat er hier zunächst keineswegs die figürliche Synthesis der 2. Auflage im Auge, die nun unter dem Titel des Schematismus zum zweitenmal und genauer vorgetragen würde. Worauf aber kann sich Kant dann beziehen? Wir suchen danach in der Deduktion der 1. Auflage scheinbar vergeblich. Nirgends ist dort das Problem des Schematismus in so deutlicher Form vorbereitet. Daß es ausdrücklich schon in die Deduktion eindringt, finden wir erst in der 2. Auflage.

Doch führte auch die Interpretation der 1. Auflage auf das Problem der Grundeinheit des Subjekts als das eigentliche Zentralproblem der Deduktion. Die Explikation des Begriffs der Apperzeption als Rekognition forderte die Einbildungskraft als „notwendiges Ingrediens“ auch der Rekognition. Das sich dort andeutende Problem wird in der 1. Auflage erst im Schematismuskapitel klargestellt. Dies gehört darum so notwendig zur transzendentalen Deduktion, daß es nicht nur nicht überflüssigerweise ein Teilproblem der letzteren wiederholt, sondern sie vielmehr ihr eigentliches Ziel erst sehen läßt. Die Erörterung des Schematismus hat also in der 1. Auflage nicht dadurch etwas Befremdliches, daß sie überhaupt noch nötig wird, sondern dadurch, daß sie von der Deduktion getrennt wird. Der Grund dafür scheint zu sein, daß Kant den Schematismus zunächst als Subsumtion versteht; daher gehört er zur transzendentalen Doktrin der Urteilskraft²⁾.

In der 2. Auflage nun gelingt es Kant, wie wir sahen, das Problem der Deduktion schärfer zu stellen. Dies geschieht vor allem durch den Versuch der Fundierung der Sinnlichkeit im Verstande und durch den Begriff der transzendentalen Selbstaffektion

1) B 178 f.

2) Es ist nicht etwa, wie Curtius meint (S. 363 ff.), umgekehrt so, daß der Schematismus deshalb (auch) als Subsumtion verstanden würde, weil er in der Doktrin der Urteilskraft vorkommt und die Urteilskraft das Geschäft hat, zu subsumieren. Man wird auch den Subsumtionsschematismus nicht ohne weiteres ausschalten dürfen, wenn man nicht die Voraussetzungen der Kantschen Urteilslehre verkennen will.

durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft. Zugleich wird hierdurch eine gewisse Lösung des Problems, und zwar schon in der Deduktion selbst, gegeben. Daher muß das Schematismuskapitel, das gleichwohl unverändert beibehalten ist, als überflüssige Wiederholung oder wunderliche und pedantische Ausspinnung erscheinen, der „gar kein wissenschaftlicher Wert beizumessen“ ist¹⁾.

Es scheint mir wichtig, diese Beziehungen der Schematismuslehre zur Deduktion der 1. und 2. Auflage zu klären, weil es sonst unmöglich ist, den Abschnitt im Sinne der 1. Auflage, innerhalb deren er ursprünglich konzipiert ist, zu verstehen. Für die Frage nach der Einbildungskraft ist das insofern nicht belanglos, als es nahe liegt, das transzendente Schema der Einbildungskraft sofort in enge Beziehung zu der figürlichen Synthesis zu bringen und zugleich unbeschadet die Umdeutung der Einbildungskraft zu einer bloßen Funktion des Verstandes in der 2. Auflage zu übernehmen. In der Tat sagt daher Curtius: „Jedes Schema ist Funktion eines Begriffs. Dieser Punkt ist sehr wichtig. Daß das Schema Funktion eines Begriffes ist, dies ist das wesentliche Merkmal des Schemas“²⁾. Die Erörterung des Schemabegriffs wird diese These zu prüfen haben.

Die Einbildungskraft fungiert nur in dem, was Curtius als „Synthesisschematismus“ bezeichnet, d. h. im zweiten Teil des Kapitels³⁾. Das Schema des reinen Verstandesbegriffs ist hier die-

1) Vgl. das Zitat von Adickes bei Curtius S. 338. Ähnlich „fatal“ ist die „seltsame Vorstellungsweise“ der Schematismuslehre für Heinrich Maier, der dazu bemerkt: „Zum Glück hat diese Betrachtungsweise keine beherrschende Bedeutung gewonnen.“ Er meint, daß Kant „von Haus aus“ die Anwendung der Kategorien auf das sinnliche Mannigfaltige anders verstanden habe, nämlich im Sinne der Synthesislehre „namentlich in der 2. Auflage“. (Vgl. Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926, S. 116 f. Anm. 1, S. 122 Anm. 2, S. 316 f. Anm. 1.) — Wie Kant selbst noch 1798 die Schematismuslehre einschätzte, zeigt folgende Stelle: „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte — selbst Hr. Beck kann sich nicht darein finden. — Ich halte dies Kapitel für eins der wichtigsten.“ (Reicke, Blatt C 2, Heft 1 S. 129.)

2) S. 357. Curtius beruft sich auf Alois Riehl, bei dem es ähnlich heißt: „Irre ich nicht, so sind es gerade diese Schemata selbst, welche allein im eigentlichen Sinne Begriffe sind und was darüber hinausliegt, ist nur noch das Wort das die Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich irgend faßbare Vorstellung mehr.“ (A. a. O. S. 533.) Ich bin nicht sicher, ob Riehl wirklich dasselbe meint wie Curtius. Offenbar will er Kant kritisieren, scheint aber dabei nur das zu vertreten, was Kant mit der Schematismuslehre selbst eigentlich beabsichtigt. Jedenfalls sieht er richtig, daß der „Begriff an sich“ und das isoliert betrachtete Vermögen der Begriffe hier problematisch wird.

3) B 178 ff.

„formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist“, und „das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen“ heißt der „Schematismus des reinen Verstandes“¹⁾). Das soll nicht bloß heißen, daß der Verstand auf die Zeit als die Form der Sinnlichkeit überhaupt eingeschränkt sei; das Schema ist nicht einfach die Zeit selbst als das unthematisch vorgestellte Worauf des Hinblicks im Begegnenlassen von Mannigfaltigem überhaupt. Das Schema ist aber, wenn wir zunächst den Kantschen Ansatz einer Geschiedenheit von Rezeptivität und Spontaneität festhalten, auch nicht einfach der restringierte Verstandesbegriff selbst. Denn das Schema gehört zur Sinnlichkeit und nicht nur zur Spontaneität; schon der Ausdruck „Restriktion“ zeigt an, daß nach Kant die Gebundenheit an die Zeit dem Verstande nicht an ihm selbst als Spontaneität anhaftet, sondern erst nachträglich hinzukommt. Das Schema steht ebenso zwischen dem reinen Verstandesbegriff und dem Mannigfaltigen der Sinne, wie in der 1. Auflage überhaupt die Einbildungskraft zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen steht. Das Schema gilt daher auch als etwas von der Einbildungskraft Hergestelltes: es „ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“²⁾). Doch so viel ist schon klar, daß es irgendwie zu dem reinen Verstandesbegriff, dessen „Anwendung“ es möglich macht, in Beziehung steht. Diese Beziehung der Sinnlichkeit zum Verstande ist in der 1. Auflage neu. Die Einbildungskraft, die sowohl Rezeptivität als Spontaneität enthält, war zwar als ein „notwendiges Ingredienz“ schon in der Wahrnehmung enthalten; daß aber entsprechend auch die reine Spontaneität schon eine Beziehung zur Sinnlichkeit hat, ebenfalls vermittelt der Einbildungskraft, ist zwar in seiner Notwendigkeit in der Deduktion bewiesen, aber in seiner Möglichkeit noch keineswegs aufgewiesen. Als „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst“ war die Einbildungskraft als das Vermögen der Bilder bezeichnet worden³⁾; der Begriff des Bildes blieb jedoch unerörtert. Hier knüpft das Schematismuskapitel an. Wenn man diesen nächstliegenden Zusammenhang übersieht, gehen die besonderen Strukturen, welche die phänomenologische Untersuchung der 1. Auflage im Auge hat, verloren, und es bleibt nur die phänomenal ungeklärte „figürliche Synthesis“, mit der man freilich alles und jedes leicht identifizieren kann. Zuzugeben ist, daß in der 1. Auflage eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen unterschieden wird, deren Zusammen-

1) B 179.

2) B 179.

3) A 120.

gehörigkeit und Einheit dem Blick entwindet. Doch ist diese Wirrnis bei Kant nicht zufällig, sondern aus der Gespaltenheit von Rezeptivität und Spontaneität zu verstehen. Das Problem wird jedenfalls nicht dadurch gelöst, daß man auf die Herausarbeitung der Einzelstrukturen verzichtet und alles blindlings zu identifizieren und zu nivellieren trachtet; dann freilich läßt sich durch eine Gewaltlösung die Schwierigkeit leicht beseitigen. Die Erkenntnis, daß es sich bei Kant zum Teil um unechte Phänomene handelt, muß vielmehr die Anleitung geben, den Grund der Schwierigkeit zu finden und von da aus das von Kant echt Gesehene zu interpretieren.

Die Einbildungskraft gilt also jetzt als Vermögen der Schemata, nicht nur der Bilder. Daß Kants Absicht dahin zielt, den Zusammenhang zwischen der Einbildungskraft als „notwendigem Ingredienz“ der Wahrnehmung (Vermögen der Bilder) und der schematisierenden Einbildungskraft zu klären, wird daraus deutlich, daß er zu einer ausführlichen Erörterung des Unterschiedes von Bild und Schema übergeht. „Aber indem die Synthesis“ der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden“¹⁾. Die Untersuchung wird vollzogen an Hand dreier Beispiele: Bild und Schema einer Zahl, eines Triangels und eines Hundes. Wir haben diesem Gedankengang zu folgen.

„So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“²⁾.

Wir haben früher einen doppelten Begriff von „Bild“ kennengelernt: „Bild“ kann das primäre Anschauungsbild „in der Seele“ sein, aber auch ein Abbild, d. h. ein hergestelltes Bild, das ein Anschauliches vertritt. In beiden Fällen ist dem anschauenden „Subjekt“ das Aussehen des Gegenstandes selbst gegeben, sei es daß es durch ein Abbild vermittelt angeschaut, sei es daß es im direkten Anschauen erfaßbar wird. Auch im Anschauen eines Ab-

1) B 179.

2) B 179 f.

bildes wird das Aussehen des Gegenstandes (des durch das Abbild Dargestellten) selbst angeschaut und nicht etwa das Aussehen des Abbilds, das dann etwa noch Zeichen wäre für das Dargestellte. Jetzt aber ist von einer anderen Art „Bild“ die Rede. Die Zahl fünf kann nie in derselben Weise dargestellt werden wie etwa ein Haus oder ein Hund. Sie hat kein anschauliches Aussehen, und daher kann auch kein Abbild von ihr hergestellt werden, in dem ihr Aussehen indirekt zugänglich würde. Wir haben ferner gesehen, daß „Bild“ drittens den Sinn von „Zeichen“ haben kann in einem zunächst weiten Sinne. Wenn die Zahl fünf durch fünf Punkte „dargestellt“ wird, so handelt es sich dabei in der Tat um ein Zeichen. Und zwar versteht Kant das Zeichen hier wohl als Symbol, im Unterschied von Zeichen im engeren Sinne, als „bloßem Zeichen“, Charakter. Daher legt sich ihm für „Zeichen“ auch der Ausdruck „Bild“ nahe.

Freilich ist, das sei hier noch bemerkt, das Beispiel der fünf Punkte wenig geeignet, das Wesen des Symbols zu exemplifizieren. Wenn Symbole, im Unterschied von den Charakteren, Zeichen sind, deren Anschauungen in einer gewissen sachlichen Analogie mit dem Bezeichneten selbst stehen und nicht, wie etwa die Zahlzeichen 5 und V, bloß verabredete Bezeichnungsmittel sind, so können freilich auch fünf Punkte Symbol der Zahl fünf werden. Doch ist damit ihr spezifischer Zeichensinn noch nicht erfaßt. Denn Symbole werden ihrem Wesen nach anschauend betrachtet; sie haben ihren Ort in der Sphäre der theoretischen Erkenntnis (z. B. der symbolischen Gotteserkenntnis) oder in der Kunst (etwa ein Gerippe mit einer Sense als Symbol des Todes). Nun gibt es aber auch Zeichen, die nicht wie Buchstaben und Ziffern „bloße Zeichen“ sind, deren Bedeutung man erst lernen muß, die aber auch nicht primär betrachtet werden wie Symbole. Ein solches Zeichen ist etwa eine zeigende Hand oder ein Pfeil an einem Wegweiser. Dies Zeichen als „Zeigezeug“, als „Gebrauchsgegenstand“, ist in einem noch ursprünglicheren Sinne „Zeichen“ als der etwa danebengeschriebene Name der bezeichneten Stadt; man versteht es als Zeichen auch dann, wenn man sich nicht theoretisch die Analogie zwischen dem Pfeil und so etwas wie Richtung klarmacht. Natürlich kann man ein solches Zeichen- ding auch als Abbild von etwas, nämlich als Abbild eines Pfeiles, betrachten; aber dann wird es nicht als Zeichen verstanden. Dies geschieht nur dann, wenn man es gar nicht betrachtet, sondern ihm folgt. Es ist charakteristisch, daß diese Art Zeichen, die in der von uns besorgten Umwelt so häufig sind, bei Kant infolge seiner Orientierung auf die Möglichkeit einer bestimmten Art von theore-

tischer Erkenntnis gar nicht in den Blick kommt. Wenn wir nun dies einem Zeichen gehorchende „Folgen“ so weit formalisieren, daß es seine umwelt-räumliche Bedeutung verliert, dann wird deutlich, daß auch jene fünf Punkte als „Bild“ der Zahl fünf primär ein „Zeichen“ in diesem Sinne sind. Sie als Zeichen verstehend, „folgen“ wir ihnen, indem wir sie zählend durchlaufen und, am Ende angelangt, „fünf“ sagen. Wenn sie wirklich ein „Bild der Zahl fünf“ sein sollen, dürfen wir sie nicht als Punktreihe betrachten, sondern müssen sie zählen. Kant aber läßt nicht nur den Unterschied des Umweltzeichens vom betrachteten Symbol, er läßt auch den des Symbols und Zeichens überhaupt vom Abbild und primären Anschauungsbild unerörtert und faßt alles unter dem gemeinsamen Namen „Bild“ zusammen. „Bild“ hat demnach, wenn nicht ausdrücklich eine bestimmtere Bedeutung fixiert wird, den Sinn: in einer sinnlichen Anschauung Aufweisbares überhaupt. Auch in der Umwelt Begegnendes, das primär überhaupt nicht betrachtet wird, wird in das Ganze möglicher „Bilder“ mit einbezogen.

Was aber ist, im Unterschiede vom Bild, das Schema? Dazu muß zunächst eine Eigentümlichkeit aller „Bilder“, wie weit man den Begriff auch fassen mag, hervorgehoben werden: im Herstellen von Bildern hat die Synthesis der Einbildungskraft eine einzelne Anschauung zur Absicht. In einem primären Anschauungsbild wird immer ein Dieses angeschaut. Ein Abbild stellt ebenfalls stets ein Dieses dar. Ein Zeichen hat sich, unter vielem Bezeichenbaren, immer schon für eines entschieden. Wenn eine Punktreihe „Bild“ für eine Zahl sein soll, so ist sie immer schon Bild einer bestimmten Zahl, oder sie ist nicht Bild. Selbst wenn die Punkte so zahlreich sind wie die Sterne am Himmel, ist die Zahl, für die sie Bild sein mögen, eine bestimmte, mag sie im Sinne der rechnerischen Bestimmung auch noch so unbestimmt sein. Im Schematisieren dagegen hat die Synthesis der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht“. Das Schema ist also durch Unbestimmtheit alles Einzelnen, das unter einem die Sinnlichkeit bestimmenden Begriff möglich ist, charakterisiert. Ferner liegt in ihm ein Hinblick auf dasjenige, was den Umkreis der Möglichkeiten dessen, was unter einem Begriff enthalten sein kann, umgrenzt. Das Worauf dieses Hinblicks ist der Begriff selbst. Dieser schließt also auch Möglichkeiten aus. Das Schema gibt demnach nicht das absolut Unbestimmte. Aber soweit durch den Begriff selbst noch keine Bestimmung präjudiziert ist, ist das im Schema Gegebene unbestimmt. Diese Unbestimmtheit

ist nicht einfach ein Nichts von Bestimmtheit, ein bloßer Mangel von bestimmenden Merkmalen. Die Unbestimmtheit hat vielmehr den Charakter der Beliebigkeit des möglichen Bestimmten. Diese Möglichkeiten werden in gewisser Weise durch den Begriff vor-gezeichnet. Im Begriff einer Zahl überhaupt liegt der Möglichkeit nach fünf oder hundert. Das Schema der Zahl muß also fünf und hundert als mögliche Zahlen geben, aber eben in ihrer Möglichkeit: welche, bleibt unbestimmt, beliebig.

Der Begriff „an sich“ kann in dieser Weise nie Möglichkeiten geben. Der Begriff der Zahl „an sich“ — *numerus est quantitas phaenomenon*¹⁾ — vermag noch nicht die Vorstellung einer möglichen Fünf oder Hundert zu geben. Dieser „Begriff an sich“ wird durch die Schematismuslehre problematisch. Es ist gar nichts gewonnen, wenn wir zur Erklärung des Schemas sagen: Das Schema ist Begriff, und nicht zuvor einen angemessenen Begriff des Begriffs selbst gewonnen haben. In der Tat vollzieht Kant in gewissem Sinne die Gleichung zwischen Begriff und Schema; diese muß dann aber heißen: der Begriff ist Schema, oder auch: die Einbildungskraft ist ein „notwendiges Ingredienz“ des Begriffs selbst. Als Schema ist der Begriff gewissermaßen „auch“ sinnlich. Es ist ganz deutlich, daß Kant dies bei seiner weiteren Erläuterung des Schemas im Auge hat.

Danach ist das Denken einer Zahl überhaupt „die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen“. Das Schema ist so wenig ein von aller Sinnlichkeit unterschiedener Begriff, daß Kant es gegen das Bild abgrenzen muß, mit dem es also offenbar eine Verwandtschaft hat²⁾. Begriff in der Bedeutung des „Begriffs an sich“, in der wir den Terminus bei Kant zunächst zu verstehen haben, enthält noch nichts dergleichen wie „Vorstellung einer Methode, in einem Bilde vorzustellen“. Daher entsteht für Kant die Notwendigkeit, ihm ein Schema zuzuweisen und vermitteltst des Schemas ein Bild zu verschaffen. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“ Das Schema ist als eine eigentümliche Vorstellung von dem Begriff und dem Bild zu unterscheiden. Es ist nicht bloß eine Funktion des Begriffs. So gewiß das Schema

1) B 186.

2) In laxerem Sprachgebrauch kann Kant sogar mit dem Ausdruck „Schema“ das (schematische) Bild selbst meinen, z. B. B 742.

wesentlich einem Begriff zugeordnet ist, so gewiß gerade die Tendenz der Schematismuslehre dahin geht, den notwendigen Zusammenhang von Begriff und Schema und somit von Begriff und Anschauung aufzuweisen, so verfehlt ist es doch, die zunächst zu verdeutlichende Selbständigkeit des Schemas gegenüber dem Begriff dadurch zu beseitigen, daß man nach Analogie der Deduktion der 2. Auflage den Zusammenhang beider als Abhängigkeit des Schemas zu interpretieren sucht. Kant hat so wenig ein Interesse daran, die „logische Priorität“ des Begriffs vor dem Schema herauszustellen¹⁾, daß diese vielmehr hier gerade fraglich wird. Damit soll nun freilich nicht ohne weiteres eine Priorität der Sinnlichkeit behauptet werden; es gilt hier vielmehr, die Gleichursprünglichkeit von Spontaneität und Rezeptivität zu sehen. Curtius kommt mit dem Kantschen Text nicht zurende. Er erwartet, daß Kant nun fortfahre: „Unsere Bilder von reinen sinnlichen Begriffen liegen nicht diese Begriffe, sondern deren Schemata zu Grunde“²⁾. Statt dessen kehre Kant um: „In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zu Grunde“³⁾. Dafür müsse es mindestens in neutraler Formulierung heißen: der Begriff beziehe sich auf das Schema, nicht auf das Bild⁴⁾. Diese Schwierigkeit besteht nur dann, wenn man auch hier die in der 2. Auflage angedeutete Lösung des Problems finden will. Dadurch wird übersehen, daß Kant mit Hilfe der Idee des „zum Grunde liegenden“ Schemas die Lösung in einer ganz anderen Richtung sucht. Vielleicht darf man das Verhältnis der drei Begriffe Bild, Schema und Begriff weder so bestimmen: Begriff → Schema → Bild, noch so: Bild → Schema → Begriff⁵⁾, sondern vielmehr, wenn man nicht diese „schematische“ Darstellungsweise überhaupt gefährlich findet, in dieser Weise: Bild ← Schema → Begriff?⁶⁾

Wir suchen zunächst mit Hilfe der anderen Beispiele die Begriffe Bild und Schema noch weiter zu klären.

„In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht

1) Curtius S. 355.

2) S. 355.

3) B 180.

4) S. 356 f.

5) S. 355 f.

6) Deutlicher sieht diese Strukturen Ferdinand Weinhandl, Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, hrsg. von H. Schwarz, Bd. 4, Heft 2, Erfurt 1927, S. 19—49, besonders S. 32, 35 f., 38 f.

erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume¹⁾. „Bild“ wird man hier als das primäre Anschauungsbild der mathematischen Einbildung zu verstehen haben, da ein Triangel im mathematischen Sinne nie durch ein Abbild angemessen darstellbar ist. Freilich ist ein Bild eines einzelnen Triangels für den Mathematiker überhaupt irrelevant. Der Mathematiker hat es vielmehr mit dem Schema des Dreiecks zu tun. Das Schema nun entsteht nicht dadurch, daß ich alles Individuelle aus dem Dreieck herausstreiche. Es würde dann schlechterdings nichts auch nur der Möglichkeit nach Anschauliches mehr bleiben. Als Produkt der Einbildungskraft aber muß das Schema zu einem Begriff etwas der Möglichkeit nach Anschauliches sein; nur dadurch kann es ein Bild möglich machen. Wie kann aber etwas anschaulich sein und dennoch kein Bild?

Wir suchen dies zu verdeutlichen an der Weise, wie der Mathematiker das Bild eines Dreiecks, oder besser: das Dreieck selbst bildhaft anschaut²⁾. Er betrachtet das Dreieck nicht als dieses individuelle Dreieck, er hat nicht Acht auf die zufällige Größe seiner Seiten und Winkel. Er stellt es vielmehr gewissermaßen als ein hypothetisches Dreieck vor, mit dem Vorbehalt, daß es in seiner individuellen Besonderheit auch anders sein könnte. Er sieht die anderen Möglichkeiten seiner Diesheit mit, nicht als einzelne, sondern indem er sie in ihrer Ganzheit überschlägt und im Überschlag gegenwärtig hat. Alle zufälligen Eigentümlichkeiten des Bildes sind gleichsam in einem ständigen Verschwinden und ergänzen sich ständig neu und anders. In dieser Weise das Bild sehend, sieht er das Schema des Dreiecks. Das Schema des Dreiecks ist gleichsam das Bild eines Dreiecks, dessen Schenkel in ständiger Drehbewegung, Verkürzung und Verlängerung, dessen Eckpunkte in ständiger spielender Verschiebung gegeneinander sind, doch so, daß jedes im Schematisieren ermöglichte Bild noch die allgemeinen Charakteristika des Dreiecks aufweist³⁾. Daher kann Kant das Schema als Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft bezeichnen. Das Schema ermöglicht ein Bild dadurch, daß der Prozeß des Schematisierens gleichsam zum Stehen kommen kann. Doch darf dies „Gleichsam“ nicht übersehen werden. Das Schema ist ja nicht ein kontinuierliches Nacheinander

1) B 180.

2) Vgl. B 742.

3) Vgl. B 205.

von Bildvorstellungen; die möglichen Bilder werden zugleich gesehen, und zwar auf Grund eines vorgängigen Überschlags der im Begriff vorgezeichneten Möglichkeiten; sie werden als mögliche gesehen und nicht als gleichzeitig oder nacheinander aktualisierte. Das Bild wird dadurch wirklich, daß faktisch eine durch das Schema dargebotene Möglichkeit gewählt wird; es wird überhaupt durch das Schema möglich, insofern die durch das Schema gegebenen Möglichkeiten im Schematisieren anschaulbare, d. h. Möglichkeiten von Anschaulbarem (von Bildern) sind. Denn Bild ist hier etwas in einer sinnlichen Anschauung Aufweisbares überhaupt. Es zeigt sich so, daß das Schema in sich selbst eine Beziehung auf mögliche Bilder hat. Diese Beziehung läßt sich nicht nur deduzieren, sondern in der Struktur des Schemas selbst aufweisen.

In der Struktur des Schemas selbst verwurzelt ist aber auch ein Hinblick auf das, was den Umkreis der im Schematisieren dargebotenen Möglichkeiten umgrenzt, d. h. auf den Begriff. Dies wird gerade dadurch deutlich, daß dieser Hinblick zunächst ein unthematischer ist. Wenn der Begriff als thematischer sich isoliert, hat er sich schon aus der Schemastruktur losgelöst; wir sind aus dem Schematisieren herausgetreten. Diese Möglichkeit der Isolierung des Begriffs gehört zum theoretischen Erkennen. Das läßt sich an einem Beispiel folgendermaßen verdeutlichen. Ich denke etwa, in irgendeinem Denkkzusammenhang, den Begriff „Fisch“, z. B.: der und der Gelehrte studiert „die Fische“. In dem Begriff „Fisch“, sofern er Schema ist, bzw. ihm ein Schema zugeordnet ist, habe ich die Möglichkeit der bildhaften Vorgabe einer Mannigfaltigkeit von Fischarten und -individuen ergriffen. Schematisierend zeichne ich die im Begriff ergriffenen Möglichkeiten von Tiergestalten einer gewissen Art allgemein vor. Alle sich aufdrängenden konkreten Bilder halte ich mir mehr oder weniger vom Leibe; keines darf in dem Sinne zur Vorherrschaft gelangen, daß es seinen Charakter als mögliches Exemplar der Gattung „Fisch“ verliert. Gleichwohl ist der allgemeine Begriff „Fisch“, wenn er nicht schon mit dem Schema überhaupt identisch sein, sondern nur als das Worauf des im Schematisieren liegenden Hinblicks den Umkreis der Möglichkeiten von „Fisch“ umgrenzen soll, nur unthematisch im Blick. Thematisch richtet sich der Blick vielmehr auf „die Fische“. Und zwar solange, als es „selbstverständlich“ ist, daß alle sich mit dem Denken des Begriffs aufdrängenden Bilder wirklich Fische sind. Nun liegt aber in dem Vorgriff der im Begriff vorergriffenen Möglichkeiten immer eine eigentümliche „Vorläufigkeit“ und Unsicherheit. Es ist nicht gelungen,

die Grenzen des erschlossenen Umkreises ganz eindeutig abzustecken; einige Möglichkeiten sind als unsichere miterschlossen. Diese Unsicherheit kommt zum Bewußtsein, wenn sich Bilder aufdrängen, bei denen es nicht mehr „selbstverständlich“ ist, daß sie wirklich zu dem betreffenden Begriff gehören, z. B. das des Walfischs. Jetzt erst wird die Thematisierung des Begriffs Fisch nötig; es wird jetzt an ihm etwa das Merkmal hervorgehoben, daß der Fisch keine lebenden Jungen zur Welt bringt. Durch solche Thematisierung des Worauf des im Schema enthaltenen unthematischen Hinblicks auf ein Umgrenzendes vollzieht sich theoretische „Begriffs-bildung“.

Gehören in dieser Weise sowohl mögliche Bilder als auch der Begriff zur Struktur des Schemas selbst, so wird deutlich, inwiefern das Schema die Eignung hat, zwischen dem Begriff und dem Wahrnehmungsbild zu vermitteln. Freilich wird sofort diese „Vermittlung“ auch schon wieder problematisch. Denn eine Vermittlung ist nur da nötig, wo zwei „Enden“ vorhanden sind, die einer Vermittlung bedürfen. Diese müssen „an sich“ getrennt und unvermittelt sein. Der Begriff aber gehört hier als das Worauf eines dem Schema selbst immanenten Hinblicks schon zur Struktur des Schemas. Auch das Bild kommt nur insofern in Betracht, als es vermittelt das Schema auf einen Begriff bezogen ist und mathematisch-physikalische Erkenntnis, auf deren Möglichkeit die Untersuchung es allein abgesehen hat, begründet. „Bild“ bedeutet exemplarisches Bild, und eben als Exemplar wird es durch das Schema möglich¹⁾. Die Möglichkeit von Bild in diesem Sinne überhaupt, d. h. die Freigabe der Wahl unter den dargebotenen Möglichkeiten der Darstellung des Begriffs, gehört also ebenfalls zur Struktur des Schemas selbst. So haben wir ein durchaus einheitliches Phänomen, dessen Einheit eine ursprüngliche und keineswegs erst vermittelte ist.

Da diese Einheitlichkeit bei Kant nicht deutlich wird, ist es möglich, daß seine Definition des Schemas in die Einseitigkeit verfällt, die dann dazu herausgefordert hat, das ganze Kapitel nach Analogie der Deduktion der 2. Auflage zu interpretieren. Die Funktion der Einbildungskraft im Schematisieren besteht darin, daß

1) Daß ein Bild nicht Exemplar, Schemabild, zu sein braucht, wird nicht in Betracht gezogen. Solche „Bilder“ wie etwa das im Anblick eines menschlichen Körpers oder einer Landschaft gegebene, „Bilder“, an denen wir uns lediglich als einmaligen freuen oder von ihnen hingerissen sind usw., ohne jedes theoretische Interesse, liegen außerhalb des Rahmens der Kantschen Untersuchung. Verborgener bleibt daher auch ein „Schematismus“, der ursprünglich genug ist, die Zugehörigkeit solcher umweltlichen „Bilder“ zu einem in der Ausgegebenheit an sie existierenden Dasein zu ermöglichen.

sie von dem Einzelnen, das sie bildend durchläuft, wegsieht auf das Allgemeine. Das durch die Einbildungskraft bewirkte Schema macht das Allgemeine in dem individuellen Bilde sichtbar; dadurch wird die bloße Wahrnehmung erst eigentliche Erkenntnis, nämlich Erkenntnis des Allgemeinen, des Immerseienden der Natur bzw. des Bestehenden der Mathematik. Diese Erkenntnis drückt sich in den allgemeinen Begriffen des Verstandes aus, die den Zusammenhang des in ihr Erkannten regeln. Wird nun am Schema, im Unterschied vom Bilde, nur das Allgemeine gesehen, das im Schematisieren am zunächst wahrgenommenen Einzelnen sichtbar wird, so kann das Schema selbst als Regel definiert werden. Dabei geht aber die eigentümliche Doppelseitigkeit der Schemastruktur verloren, und nur ein Fragment des ursprünglich Gesehenen wird begrifflich formuliert. Die Bestimmung des Schemas des Triangels als einer „Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume“ wird dem Phänomen selbst nicht voll gerecht, weil darin die Eigenart des Schemas nicht zur Geltung kommt, daß es die bildende Synthesis der Einbildungskraft nicht nur regelt, sondern sie allererst möglich macht, indem es die im Begriff entworfenen Möglichkeiten reiner Raumgestalten als solche vorzeichnet. Wenn Kant sagt, daß das Schema „niemals anderswo als in Gedanken existieren“ könne, so ist das natürlich richtig, sofern es als ontologische Bedingung alles Bildens nicht selbst als ontisches Abbild herausgestellt werden kann. Doch darf es gerade deswegen nicht ontisch als „bloßer“ Gedanke oder Begriff verstanden werden.

Nachdem Kant das Wesen des Schemas am Beispiel des Schemas eines reinen sinnlichen Begriffs, des Triangels, erörtert hat, geht er zu dem Schema eines empirischen Begriffs über, wobei er zunächst die eben gewonnene Definition des Schemas als einer Regel festhält. „Noch viel weniger“ als das Bild eines reinen sinnlichen Begriffs „erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein“¹⁾. Curtius²⁾

1) B 180.

2) S. 357—359.

legt großen Wert auf diese Stelle; sie steht nach ihm zwar zum Vorhergehenden und zur ganzen Schematismuslehre in schroffem Widerspruch, „harmoniert dafür aber umsomehr mit unserer eigenen psychologischen Erfahrung“. Sonst werde bei Kant zwar zwischen Begriff und Schema stets scharf geschieden, doch sei es „uns kaum möglich, aus unserem inneren Erleben heraus die Koexistenz von Schema und Begriff eines Hundes, oder eines Triangels, als distinkter Faktoren nachzufühlen“. Daher werde hier, insbesondere in dem Passus: „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel“, da Regel gleich Schema sei, das Schema identifiziert „mit dem was wir uns unter Begriff denken“.

Zunächst ist einzuräumen, daß Kants Definition des Schemas als „Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“ nicht ungeeignet ist, zu einer solchen Deutung zu verführen. Trotzdem sollte unmißverständlich sein, daß in dem folgenden Satze mit „Regel“ nicht das Schema überhaupt, sondern nur das Worauf seines Hinblicks gemeint sein kann. Denn die Einbildungskraft, deren Tätigkeit hier „geregelt“ wird, ist ja nicht wie im Schlußsatz des Triangelabschnitts die bildende, sondern die schematisierende Einbildungskraft. Wäre also Regel gleich Schema, so würde der Satz besagen, daß das Schema sich selbst regelt, was Kants Meinung offenbar nicht sein kann. Vielmehr wird die Definition des Schemas als Regel hier gerade wieder fraglich. Die schematisierende Einbildungskraft, die die Möglichkeiten der Darstellung oder Inblicknahme von „Hund“ schon überschaut hat, ehe es möglich ist, ein begegnendes vierfüßiges Tier von einer gewissen Gestalt als Hund anzusprechen, ist zunächst von dem isolierten Verstande gerade verschieden. Denn dieser „schaut“ zunächst gar nicht, sondern er hält gleichsam nur die Definition des Hundes, die als fester Besitz im Gemüt vorhanden ist, bereit, um gelegentlich die Subsumtion eines Begegnenden unter sie zu gestatten. Curtius hat recht, wenn er diesem unphänomenologischen Ansatz gegenüber auf unsere „psychologische Erfahrung“ verweist, die ein solches Nebeneinander von Begriff und Schema, von Verstand und Einbildungskraft nicht kenne. Aber auch für Kant ist dies Nebeneinander das Unerträgliche. Nur sucht er das Problem nicht, wie Curtius von vornherein annimmt, durch eine Einordnung der schematisierenden Einbildungskraft in den Verstand zu lösen. Man wird Kant nicht gerecht, wenn man von seiner knappen und einseitigen Definition des Schemas aus die Verworrenheit der an den drei Beispielen orientierten Untersuchung kritisiert. Auch war die Einbildungskraft ja vorher schon

anders, nämlich als Vorstellung von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, und nicht als Regel definiert worden. Curtius findet freilich die zweite Definition „viel klarer und brauchbarer als die erste“¹⁾. Aber vielleicht ist sie zu klar. Kant hätte sie kaum als endgültige Definition gelten lassen; denn „dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“²⁾.

Daher wird nun in der abschließenden Gegenüberstellung von Bild und Schema die Definition des Schemas als einer Regel wieder preisgegeben; Kant begnügt sich, ohne das Wesen des Schemas näher zu bestimmen, mit einer allgemeinen Kennzeichnung seiner Funktion, aus der nur soviel hervorgeht, daß jedenfalls die Bezeichnung „Regel“ dafür nicht genügt: „So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren“³⁾. Zugleich wird hier noch einmal völlig deutlich, daß Kants Idee des Schematismus überhaupt, nicht etwa nur des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, keineswegs einem psychologischen Interesse ihren Ursprung verdankt.

Erst wenn so die Charakterisierung des Schemas als Begriff als ungenügend gekennzeichnet und die Unterschiedenheit des Schemas von dem „an sich“ betrachteten Begriff gewahrt ist, kann mit Sinn gefragt werden, wie denn aber die offenbare Zusammengehörigkeit beider zu verstehen sei. Der „Begriff an sich“ hat sich herausgestellt als ein Strukturmoment des Schemas, nämlich als das Worauf des unthematischen Hinblicks auf das, was den einheitlichen Umkreis der im Schema vorgezeichneten Möglichkeiten umgrenzt. So wird fraglich, ob wir das Recht haben, den Begriff überhaupt zunächst isoliert zu betrachten und nach der Form des so abgegrenzten „oberen Erkenntnisvermögens“ zu suchen. Der Begriff ist vielmehr seinem Wesen nach schon Regel einer bestimmten Art von sinnlicher

1) S. 357.

2) B 180 f.

3) B 181.

Anschaung, und ist sonst, nämlich „an sich“ betrachtet, nichts. Und nun erst kann der *e c h t e* Sinn der Definition des Schemas als einer „Regel“ sichtbar werden. Als „Regel“ wird das Schema nicht, wie es scheinen konnte, entsinnlicht und zu einer bloßen Funktion des Verstandes erniedrigt. Das wird sinnlos, sobald deutlich geworden ist, daß der Verstand nie bloßer Verstand ist. Als „Regel“ übernimmt das Schema vielmehr die *e c h t* gesehene Funktion des Begriffs, daß er nämlich seinem Wesen nach Regel ist. Wenn aber das Schema alles leistet, was der Begriff zu leisten hat, nämlich mögliche sinnliche Bilder zu regeln, dann hat es keinen Sinn mehr, einen Verstand anzunehmen, der neben der schematisierenden Einbildungskraft noch im Gemüt vorhanden wäre. Wir können den Begriff als „leere Gedankenform“ getrost preisgeben und dafür einen ursprünglicheren Begriff des Begriffs eintauschen: *d e r B e g r i f f i s t S c h e m a*¹⁾. Er hat *a p r i o r i* eine viel reichere Struktur, als die isolierende Betrachtung der Form der Spontaneität je sichtbar machen konnte. Diese Betrachtung mußte stets übersehen, daß z. B. der Begriff des Hundes, man mag ihn so abstrakt fassen wie man will, immer schon die Möglichkeit einer bildhaften Vorgabe eines Hundes mit enthält. Freilich darf man sich, um das zu sehen, nicht an die bloße Definition des Hundes klammern, die als fixierte vorhanden und weitergebbar ist. Ein Begriff ist nie wie ein Ding vorhanden. Es ist vielmehr ein *e x i s t e n z i a l e r*²⁾ Begriff des Begriffs zu gewinnen. Wenn ich einen Hund überhaupt bloß denke, so will dieser Begriff gleichsam immer schon Bild werden, und es bedarf schon einer besonderen Bemühung, dieser Tendenz des Begriffs, sich selbst darzustellen, zuvorzukommen. Wenn ich mich nicht gewaltsam aller „Ausmalung“ zu enthalten suche, hat im Denken eines Hundes der Begriff sich immer schon dargestellt, sei es als ein mir bekannter einzelner Hund, sei es als ein beliebiges Exemplar einer bestimmten Rasse, von einer bestimmten Größe, Alter usw., sei es auch nur als ein ganz durchschnittliches und „schematisches“ Bild eines Hundes überhaupt, wie es etwa die Abbildung in einem zoologischen Lehrbuch bestimmen kann³⁾.

1) Vgl. die — in der 2. Auflage weggelassene! — Stelle A 244—246, wo es heißt, daß die Kategorien, wenn von den ihnen zugeordneten Schematen abstrahiert werde, „nicht definiert werden“ können.

2) Zu dem Terminus „existenzial“ vgl. Heidegger, a. a. O. § 4, S. 12.

3) Vgl. den Anfangssatz der Schrift „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, 1786: „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer *b i l d l i c h e* Vorstellungen an.“ (Cassirer Bd. IV, S. 351.)

Wann aber habe ich denn überhaupt ein Interesse daran, mich dieser „Ausmalung“ zu enthalten? Dann, wenn ich in einem bestimmten theoretischen Verhalten das allgemeine Wesen des Hundes überhaupt herauszustellen suche. Hieran werde ich durch die sich aufdrängenden individuellen Bilder gehindert. Ich habe die Aufgabe, einen Begriff des Hundes zu gewinnen, der nicht auf diese bestimmten Bilder eingeschränkt ist. Dieser allgemeine Begriff ist aber Schema. Er ist nicht etwas, was mit sinnlichen Bildern überhaupt nichts zu tun hat, sondern er enthält sie alle als seine möglichen Exemplare schon in sich. Ich kann nur verhindern, daß der Begriff sich in einem bestimmten Bilde darstellt, aber ich kann die Tendenz, sich überhaupt zu verbildlichen, nicht aus ihm herausstreichen, ohne das Wesen des Begriffs zu einem kümmerlichen Fragment zu verstümmeln. Der Begriff ist seinem Wesen nach Ergreifen einer in ihm begriffenen Möglichkeit eines Anschaubaren; der abstrakte theoretische Begriff, in dem ich auf dies Ergreifen verzichte, ist nur ein Modus dieses Ergreifens. Das Ergriffene in diesem Begriff hat jetzt nur den Charakter der Beliebigkeit. Diesen Sinn hatte die Rede von einem Anschauen nur möglicher Bilder im Aktus der schematisierenden Einbildungskraft¹⁾.

Die vorbereitende Analyse von Bild und Schema mußte auch den Begriff, der selbst bei Kant — wie genau genommen übrigens auch das Bild — nicht zum Thema wird, in seinem Wesen näher bestimmen und hat dadurch schon deutlich gemacht, daß die Lehre vom Schematismus die einheitliche Grundstruktur des in einer bestimmten theoretischen Verhaltung existierenden Subjekts aufweisen will. Die Untersuchung ist nun zu der Hauptfrage nach der Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf sinnliche Gegenstände zurückzulenken.

1) Kant hat auf das Problem, um das es in dieser Analyse des Schemabegriffs geht, schon in der Pölitz'schen Metaphysik hingewiesen. Er unterscheidet dort einen doppelten Gebrauch des Verstandes, in abstracto und in concreto. Im abstrakten Gebrauch ist der Verstand das Vermögen der Begriffe (nämlich der „Begriffe an sich“), im konkreten das Vermögen der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Durch eine solche Beziehung wird der Verstand „ausgebreitet“, „extensiv klarer“. Der Gebrauch des Verstandes in concreto besteht darin, daß man die allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwendet. Kant unterscheidet diesen Verstand von der Urteilskraft als einem Vermögen, zu wissen, ob ein gegebener Fall unter eine Regel gehöre; „der Verstand in concreto ist nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterscheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urteilskraft ist aber ein Unterscheidungsvermögen“. (Pölitz S. 162.) Bemerkenswert ist, daß die „Anwendung“ des Verstandes durch das „Erinnerungsvermögen“, also durch eine der zeitlichen Tätigkeiten der bildenden Kraft, ermöglicht wird.

„Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner¹⁾ Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten“²⁾).

Der Anfang dieses Satzes muß zunächst überraschen. Das Schema einer Kategorie kann gar nicht in ein Bild gebracht werden? Gehört es denn nicht zum Wesen des Schemas, daß es mögliche Bilder vorzeichnet? „Bild“ ist mögliches Anschaubares überhaupt. Was hat der Schematismus für einen Sinn, wenn nicht den, die „Gültigkeit“ der Kategorie für mögliches Anschaubares zu zeigen, in möglichem Anschaubarem die Kategorie selbst sichtbar zu machen? War das nicht eben die Schwierigkeit, die zum Schematismusproblem führte, daß die Kategorie als reine Spontaneität zunächst ohne Bezug auf Sinnlichkeit überhaupt zu sein schien?

„Bild“ muß in dem obigen Satz einen bestimmten Sinn haben. Aber welchen? Der Zusammenhang gibt die Aufklärung. Kant geht hier von den empirischen Begriffen zu den reinen Verstandesbegriffen über. Den ersteren entsprachen naturgemäß empirische Bilder; die reinen Verstandesbegriffe dagegen als apriorische Bedingungen aller Erfahrung überhaupt können nur dann vermittelt ihrer transzendentalen Schemata einen möglichen Anblick ihrer selbst geben, wenn das „Bild“, in dem sie angeschaut werden, ebenfalls rein und nicht empirisch ist. Kant kann nur meinen, daß die Kategorie grundsätzlich in kein empirisches, ontisches Bild gebracht werden kann³⁾. Wenn aber das Schema der Kategorie einen Anblick in einem reinen Bilde verschaffen soll, was soll man sich dann unter einem „reinen Bilde“ vorstellen? Ein solches könnte, wenn nichts empirisch Anschaubares darin enthalten sein darf, nur die Bedingung der Möglichkeit von Anschauung überhaupt geben. Diese aber ist die Zeit. Und wirklich wird die Zeit von Kant als das „reine Bild . . . aller Gegenstände der Sinne überhaupt“ bezeichnet⁴⁾. Die Zeit allein

1) „Seiner“ statt „ihrer“ von Kant am Rande verbessert (Erdmann, Nachträge Nr. LIX).

2) B 181.

3) Dies scheint Weinhandl zu übersehen, wenn er den „unanschaulichen“ Charakter der Schemata hervorhebt (a. a. O. S. 36).

4) B 182.

wäre also das, worin die Kategorie einen möglichen Anblick ihrer selbst verschaffen könnte. Das Schema der Kategorie läge der Zeit als reinem Bilde zugrunde und wäre die Möglichkeit dafür, daß in Zeit überhaupt die Kategorie sichtbar werden könnte. Das transzendente Schema ist nun in der Tat eine „Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, der Zeit“. „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“¹⁾. Dies ist aber noch völlig ungeklärt. Was versteht Kant unter einer transzendentalen Zeitbestimmung? Welche Beziehung hat das Schema als solches zur Zeit?

Zur Struktur des Schemas gehört, wie wir sahen, der unthematisehe Hinblick auf einen Begriff, in dem vorgängig ein Umkreis von Möglichkeiten schon umgrenzt ist und diese Möglichkeiten als solche ergriffen sind. Aber noch ein zweiter, ebenfalls unthematiseher Hinblick ist für das Wesen des Schemas mitkonstitutiv. Das Schema, sagten wir, hat in sich selbst eine Beziehung auf mögliche konkrete Bilder, insofern es diese allererst möglich macht. Als anschauliche setzen die Bilder die Zeit als Form der Anschauung schon voraus. Nur im Hinblick auf Zeit als das, was eine primäre Ordnung des anschaulich begegnenden Mannigfaltigen, d. h. aber das Begegnenlassen von Mannigfaltigem überhaupt erst ermöglicht, können Bilder zugänglich werden. Das Schema, wenn es Bilder möglich machen soll, muß also den Hinblick auf Zeit schon enthalten. Wiederum wird die Zeit in diesem Hinblick auf sie nicht thematisch zum Gegenstand, sondern ist die Möglichkeit dafür, daß Mannigfaltiges im Bilde thematisch begegnet.

Das Schema ist ein Produkt der Einbildungskraft, als deren zentrale Funktion wir die Synthesis kennengelernt haben. Das Schema verbindet also das bloße Mannigfaltige der Zeit zu einem möglichen Bilde. Diese Synthesis kann jetzt, als schematisierende Synthesis, zugleich als Bestimmung verstanden werden. Die Art der Synthesis des begegnenden Mannigfaltigen wird im Schema durch den Begriff des Verstandes vorgezeichnet. Der Botaniker z. B. „bestimmt“ das Mannigfaltige der ihm vorgegebenen Pflanzen, indem er ihre „Bilder“ als Schemabilder, als Exemplare sieht. In den einzelnen Bildern wird ihm der Begriff sichtbar. Gerade weil das Schema das Einzelne „unbestimmt“ läßt, vermag es dieses zu „bestimmen“.

Schon das Schema überhaupt kann daher als „Zeitbestimmung“ gekennzeichnet werden. Gleichsam akut wird das freilich erst, wenn

1) B 184.

transzendental-philosophisch nach der Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen überhaupt gefragt wird. Erst dann muß die Zeit ausdrücklich als das durch die Kategorie im Schematismus Bestimmte aufgewiesen werden. Schon in der reinen Bedingung der Möglichkeit von Rezeptivität überhaupt muß die Kategorie sichtbar werden. Dies Sichtbarwerden kann natürlich nicht so vor sich gehen, daß das zunächst als apriorische Form der Spontaneität Herausgearbeitete nun auf einmal doch etwas in dem Sinne Anschauliches würde, daß es wie ein empirisches Ding betrachtet oder gar abgebildet werden könnte. Aber auch das, worin die Kategorie sichtbar wird, kann nicht sichtbar sein in der Weise des einzelnen Hundes, in dem der Begriff „Hund“ sichtbar wird. Denn auch als Begriff bleibt „Hund“ immer ein empirischer Begriff; die Kategorien sind aber reine Verstandesbegriffe. Als solche müssen sie eine besondere Weise der Versinnlichung haben. Diese wird durch den Ausdruck „transzendente Zeitbestimmung“ bezeichnet. Daß durch die transzendente Zeitbestimmung die Kategorie in irgendeinem, von Kant nicht weiter geklärten Sinne, der Möglichkeit nach, sichtbar wird, geht daraus hervor, daß z. B. die Zahl, das Schema der Quantität, definiert wird: *numerus est quantitas phaenomenon*¹⁾, die Zahl ist die Möglichkeit des Sichtbarwerdens der Kategorie (bzw. Kategoriengruppe) der Quantität.

Aus der Zwölfzahl der Kategorien entsteht für Kant die Aufgabe, zwölf entsprechende Schemata aufzufinden und sie als transzendente Zeitbestimmungen aufzuweisen. Darauf kann im einzelnen hier nicht eingegangen werden. Doch ist zu zeigen, wie die schematisierende Einbildungskraft die Grundeinheit der Subjektivität konstituiert und als solche zwischen reiner Rezeptivität und reiner Spontaneität „vermittelt“.

Leider hat sich Kant nicht lange „bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird“, „aufhalten“ mögen²⁾. Abgesehen von dem, was sich etwa aus der Erörterung der einzelnen Schemata gewinnen ließe, sagt er über das Wesen der transzendentalen Zeitbestimmung nur, daß sie als „vermittelnde Vorstellung“ „rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein“ muß³⁾; ferner, daß sie in gar kein empirisches Bild gebracht werden kann, und daß sie ein Produkt der Einbildungskraft ist⁴⁾. Im übrigen erörtert er nur

1) B 186.

2) B 181.

3) B 177.

4) B 181.

ihre transzendente Funktion, nämlich den Kategorien „eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen“, aber sie zugleich auch auf Bedingungen der Sinnlichkeit zu restringieren. Die Kategorien können auch abgesehen von ihrer sinnlichen Bedingung betrachtet werden, haben dann aber nur eine rein formale Bedeutung¹⁾.

Die genauere Verdeutlichung des Wesens der transzendentalen Zeitbestimmung setzt eine Strukturanalyse der Zeit als des Jetzt voraus, die hier nicht versucht werden kann. Was aber besagt es konkret, daß die Einbildungskraft als Vermögen des Schematismus fungiert? Wird ihr diese Funktion nur aufgezwungen, weil sie nun einmal das Zwischenvermögen zwischen Rezeptivität und Spontaneität ist? Oder läßt sich die Zusammengehörigkeit von Bild und Begriff im Schema wirklich aus der Einbildungskraft verstehen? Wir sahen, daß die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität im Wahrnehmungsbilde durch die eigentümliche Zeitlichkeit der Einbildungskraft möglich wurde. Welches ist die Zeitlichkeit des transzendentalen Schemas?

Das Schema ist Zeitbestimmung. Ist also die Zeit ein ausgebreiteter Stoff, der der bestimmenden und formenden Spontaneität vorliegt, so daß sie aus ihm konkret anschaulbare Zeitgestalten schaffen kann? Keineswegs. Denn das transzendente Schema kann ja in kein empirisches Bild gebracht werden. Die Zeit als reines Bild ist so wenig etwas ontisch Anschaulbares, daß sie ontische Bilder allererst möglich macht. Sie ist als das Worauf des im Bilden liegenden Hinblicks unthematisch mit vorgestellt. Indem sie verbindbares Mannigfaltiges vorgibt, versteckt sie gleichsam sich selbst. Das reine Mannigfaltige hat die Struktur: dieses und dieses und dieses. Darin liegt die Zeit versteckt und kann daher entdeckt werden, wenn wir ausdrücklich mitsagen: jetzt dieses und jetzt dieses und jetzt dieses. Dies durch das Jetzt gegebene Dieses wird im Hinblick auf die verschiedenen Kategorien in verschiedener Weise bestimmt. Z. B. im Hinblick auf Quantität wird es bestimmt als Eins. „Jetzt und jetzt und jetzt“ heißt nun: „eins und eins und eins“. Der Hinblick auf Quantität bestimmt die Synthesis als Zahl, im Sinne von Zählen. Ich zähle: eins plus eins plus eins — drei. Das Jetzt, insofern es immer schon ein Dieses gibt, läßt im Zählen der Dieses als der Eins ein Quantum sehen. Wie werden aus den Dieses Eins? Wie ist Zeitbestimmung im Hinblick auf eine Kategorie möglich?

1) B 185—187.

Obwohl von Kant so nicht ausgesprochen, muß die Antwort in seinem Sinne lauten: dadurch, daß den Kategorien a priori Schemata „zum Grunde liegen“, d. h. daß die Kategorien „ursprünglich“ Schemata sind. Das Schema Zahl z. B. ist in gewissem Sinne „früher“ als Quantität, obwohl es schon einen Hinblick auf Quantität enthält; denn das Ganze ist stets ursprünglicher als seine einzelnen Strukturmomente. Die Spontaneität hat ihren Ursprung in der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist ein „notwendiges Ingrediens“ des Begriffs.

Die Einbildungskraft ist aber auch ein „notwendiges Ingrediens“ der Wahrnehmung. Diese beiden zunächst getrennten Phänomene, die Kant in verschiedenen Kapiteln erörtert, ohne ihren Zusammenhang zu verdeutlichen, gilt es jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit zu sehen.

Es wurde versucht, die Einbildungskraft als die Zeitlichkeit der Wahrnehmung zu interpretieren, und zwar als die Einheit des Sich-vorweg-zu . . . , Gewesen-bei . . . und Schon-zurück-zu-anwesendem-Vorhandenen. Das letzte dieser drei Momente hat aber offenbar einen eigentümlichen Vorrang in der Zeitigung der Zeitlichkeit der Wahrnehmung als der Gegenwärtigung eines nur angeschauten Vorhandenen. Das vergangene Vorhandene interessiert nur, sofern es jetzt noch vorhanden ist, und das noch ausstehende Vorhandene ebenfalls nur, sofern es jetzt schon vorhanden ist. In diesem Gegenwärtigen eines Vorhandenen wird das begegnende Seiende zugänglich in dem, was es „zu jeder Zeit“, d. h. immer ist. Daher wird in der Struktur des Gegenwärtigen gemeinhin das „analytische“ Moment zuerst sichtbar, und es bedarf der besonderen Entdeckung Kants, daß diese Analysis schon eine Synthesis voraussetzt, daß die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis ein „notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst“ ist. Im Analysieren des Angeschauten wird von den zufälligen Merkmalen abstrahiert und das „Wesentliche“, das Allgemeine herausgehoben. Auch diese abstrahierende Analysis ist Funktion der Einbildungskraft, was bei Kant nicht weiter zur Geltung kommt¹). Das *θεωρεῖν* hat durch sie von vornherein die Eignung, zur „abstrakten Theorie“ zu werden. Dementsprechend kommt für Kants Untersuchung das Wahrnehmungsbild nur insofern in Betracht, als es theoretische Erkenntnis mitbegründet. Bild ist Exemplar, Schemabild; in ihm wird ein allgemeiner Begriff sichtbar.

1) Vgl. Handschr. Nachlaß Bd. II, Nr. 330 (= Refl. I Nr. 145); ferner Wolff, Psychol. empir. §§ 138—140 (*phantasmatum divisio*); Maaß, a. a. O. S. 13.

Vor aller theoretischen Einzelbetrachtung sind in diesem Begriff Möglichkeiten von Betrachtbarem einer gewissen Art erschlossen und werden schematisierend als diese Möglichkeiten in gewisser Weise schon gesehen.

Die Zeitlichkeit dieses schematisierenden, einbildenden Begreifens nun enthüllt sich als dieselbe wie die Zeitlichkeit der Wahrnehmung. Der Vorrang der Gegenwart ist jetzt ganz deutlich. Das Schema gibt die durch den Begriff umgrenzten Möglichkeiten in ihrem Zugleich. Sie werden im Jetzt in ihrer Gesamtheit überschlagen und insgesamt gegenwärtig gehalten. Das Schema gibt nur das immerseiend Vorhandene, dessen ständige Möglichkeiten der allgemeine Begriff umgrenzt. Jede dieser Möglichkeiten kann in jedem Jetzt wirklich werden; doch ob die eine oder die andere wirklich wird, ist gleichgültig, ebenso ob sie wirklich war oder wirklich sein wird. Die Schemata der Kategorien geben die Gesamtheit der Möglichkeiten des Begegnenlassens von Vorhandenem überhaupt in einem jeden Jetzt. Doch dies scheinbar reine Gegenwärtigen existiert als zeitliches nur in der Einheit von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Als Synthesis ist die schematisierende Einbildungskraft ebenso wie die schlicht wahrnehmende immer schon sich selbst vorweg und zugleich gewesen bei möglichem Anschaubaren. Der Begriff, der den Umkreis der im Schema gegebenen Möglichkeiten umgrenzt, ist je schon Vorbegriff; er kann nur angeeignet und korrigiert, aber nicht rückgängig gemacht werden. Zugleich ist er vorgreifend schon in seiner Ganzheit erfaßt; schematisierend die Möglichkeiten durchlaufend, habe ich schon ein Ende abgesehen.

All dies wird bei Kant nicht gesagt. Doch fragt es sich, ob die Einführung der Einbildungskraft als Vermögen des Schematismus nicht allein den Sinn haben kann, die dem Begriff und der Wahrnehmung gemeinsame Zeitlichkeit und dadurch den ursprünglichen und einheitlichen Grund beider zu kennzeichnen. Dadurch, daß die Kategorien als Begriffe des Verstandes, als Funktionen der Spontaneität, in der Zeitlichkeit des erkennenden Subjekts gründen, durch die auch die Wahrnehmung ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist, können sie a priori auf Gegenstände der Sinne überhaupt „angewandt“ werden. Freilich beginnt hier erst die eigentliche Aufgabe, nämlich die Zeitlichkeit des „Subjekts“ grundsätzlich, und zwar ohne Einschränkung auf das in theoretischem Verhalten auf nur Vorhandenes bezogene Subjekt, zum Thema zu machen und zu zeigen, wie in ihr so etwas wie Spontaneität und Rezeptivität vorgezeichnet sein kann. Doch das ist nicht Aufgabe dieser historischen Untersuchung.

3. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

War schon in der Kritik der reinen Vernunft der Begriff der Einbildungskraft dunkel und zweideutig, so gilt das in vielleicht noch höherem Grade von der Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft. Dort war das Problem, in dessen Zusammenhang die Einbildungskraft gehört, von vornherein als ein verhältnismäßig einheitliches faßbar. Das Auseinanderklaffen von Rezeptivität und Spontaneität forderte eine Vermittlung zwischen beiden, und hierfür scheint die Einbildungskraft geeignet. In der Kr. d. U. dagegen läßt sich zunächst gar kein rechter Ansatzpunkt gewinnen. Die Einbildungskraft tritt mit der Selbstverständlichkeit eines längst Bekannten auf und scheint keiner weiteren Erörterung zu bedürfen. Das gute Recht dieser Selbstverständlichkeit liegt offenbar darin, daß eine Untersuchung des Schönen und der Kunst jedenfalls in irgendeinem Sinne mit der Einbildungskraft zu tun haben muß. Dementsprechend kommt die Einbildungskraft nicht, wie in der Kr. d. r. V., nur hier und da in einem besonderen Zusammenhang einmal vor, sondern tritt in fast allen Partien des 1. Teils, der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, gelegentlich oder häufig auf. Dieser äußeren Bedeutung entspricht aber nicht die phänomenale Verdeutlichung. Hinzukommt, daß die durcheinandergehenden Beziehungen zu den anderen Erkenntniskräften (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) den Eindruck der Zerrissenheit entstehen lassen.

1. Die Einbildungskraft in der Exposition und Deduktion der ästhetischen Urteile über das Schöne.

Die Einbildungskraft erscheint zuerst im Abschnitt VII der Einleitung, „Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur“. Kant hat erörtert, daß dasjenige, was im Geschmacksurteil über einen Gegenstand ausgesagt wird, keinerlei Erkenntnis des Gegenstandes enthält, sondern nur das Gefühl der Lust oder Unlust ausdrückt. Gleichwohl bezieht sich dies Gefühl auf die „subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts“, die als „Angemessenheit“ des letzteren „zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind“, verstanden wird. Es muß überraschen, daß die Erkenntnisvermögen hier überhaupt eine Rolle

spielen. Und zwar sind es ihrer zwei, die Einbildungskraft und der Verstand. Der Verstand ist das „Vermögen der Begriffe“, die Einbildungskraft das „Vermögen der Anschauungen a priori“, das hier nicht die Herstellung von Bildern zum Zwecke der Erkenntnis, sondern die Auffassung (apprehensio) der bloßen Form eines Gegenstandes der Anschauung zu leisten hat. Die „Angemessenheit“ des Objekts zu den Erkenntnisvermögen findet dann statt, wenn beide Erkenntnisvermögen durch die Vorstellung des Objekts „unabsichtlich in Einstimmung versetzt“ werden und „dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird“¹⁾.

Schon hier ließe sich eine Fülle von Fragen anknüpfen. Was sollen hier die Erkenntnisvermögen? Wie ist die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand zu denken? Wie „vergleicht“ die Urteilskraft die Anschauung der Form des Objekts „mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen“? Was heißt überhaupt „Form des Objekts“? Und was „Angemessenheit“ des Objekts zu den Erkenntnisvermögen?

Wir gehen über zum 1. Abschnitt der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, der Analytik der ästhetischen Urteilskraft und deren 1. Buch, der Analytik des Schönen. Gleich im ersten Satz begegnet die Einbildungskraft. Kant betont wieder, daß das Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil ist. Die Vorstellung wird nicht durch den Verstand auf das Objekt zur Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust bezogen. Das Geschmacksurteil ist nicht logisch, sondern ästhetisch, und zwar wird „ästhetisch“ als subjektiv verstanden. Das Gefühl der Lust und Unlust gibt gar nichts Objektives, sondern in ihm fühlt das Subjekt sich selbst, „wie es durch die Vorstellung affiziert wird“; es wird bezeichnet als „Lebensgefühl“ des Subjekts²⁾. Welche Beziehung hat die Einbildungskraft zum Gefühl der Lust und Unlust? Warum wird das subjektive Gefühl als ästhetisch bezeichnet? Wenn das Geschmacksurteil nichts am Objekt namhaft macht, wieso hat es dann überhaupt ein „Objekt“? Was ist dies „Objekt des Wohlgefallens“³⁾?

Im § 9, von dem Kant sagt, er sei „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig“⁴⁾, wird deutlicher, warum Kant die Erkenntnisvermögen überhaupt einführt.

1) S. 27. (Zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.)

2) § 1, S. 39 f. Vgl. Starke S. 149.

3) S. 43.

4) S. 55.

Er hat die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils herausgestellt. Weil aber „Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt“, müssen die Erkenntnisvermögen am Geschmacksurteil beteiligt sein; und wenn nicht insofern, als sie objektive Erkenntnis geben, so doch in ihrem freien, aber harmonischen Spiel. Welche Erkenntniskräfte es sind, wird nicht aus dem Wesen des „Geschmacksurteils“ oder des Schönen gewonnen, sondern — aus der Kr. d. r. V. „Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen“¹⁾. Dieser Schluß von der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils auf die Beteiligung der Erkenntnisvermögen wird so freilich von Kant nicht gezogen, oder doch ist er nur gleichsam die Probe aufs Exempel. Daß das Geschmacksurteil, obwohl kein Erkenntnisurteil, gleichwohl ein Urteil ist und ebenso das „Objekt des Wohlgefallens“, mag auch an ihm nichts Objektives erkannt werden, doch ein Objekt und als solches nur durch die reine Form des Verstandes möglich ist, wird von Kant gar nicht erst diskutiert.

Ebensowenig wird erörtert, ob die Weise, wie wir uns der „wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewußt werden“, eine Empfindung des inneren Sinnes von derselben Art ist, wie sie in der Kr. d. r. V. als Stoff möglicher Erkenntnis zum Grunde liegt; Kant beschäftigt sich nur mit der Frage, ob sie ästhetisch oder intellektuell sei, und behauptet das erstere. Es gibt für ihn nur diese beiden Möglichkeiten; wenn das Geschmacksurteil von Begriffen unabhängig ist, so muß sich die subjektive Einstimmung der Erkenntniskräfte eben „durch Empfindung kenntlich machen“²⁾. Hieran zeigt sich, daß Kants ständige Abgrenzung des Geschmacksurteils gegen das Erkenntnisurteil keine prinzipielle ist. Es gelingt ihm nicht, von dem Ansatz der Kr. d. r. V. grundsätzlich abzukommen, wonach „Subjekt“ stets dasjenige ist, was in theoretischer Verhaltung nur Vorhandenes erkennt. Das Bewußtsein von der Wirkung, die „im erleichterten

1) S. 56. Vgl. auch S. 80 f.

2) S. 57.

Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes)¹⁾ auf das Subjekt ausgeübt wird, ist eine „Empfindung“, die dann ein „Gefühl der Lust“ „zur Folge hat“. Die Einheit des empfindenden und fühlenden Subjekts ist nicht sichtbar. Wiederum ist dies keine bloß zufällige „psychologische“ Unklarheit. Sie wäre dann Kant kaum verborgen geblieben. Unsere Aufgabe ist auch jetzt wieder nicht billige Kritik, sondern Interpretation des Kantschen Textes in Richtung auf die Sachen selbst, die er gleichwohl irgendwie gesehen und aufzuzeigen versucht hat.

In dem, was Kant hier als „Empfindung“ auslegt, liegt ursprünglich schon das „Lebensgefühl“ und kommt nicht erst nachträglich hinzu. Die Belebung des Gemüts wird nicht erst in der Empfindung als vorhanden festgestellt und dann gefühlsmäßig begrüßt. Das Gefühl der Lust kann nicht, wie in § 9, zum Begleitphänomen einer Empfindung degradiert werden. Darum heißt es in § 12: „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst.“ Diese Lust hat die „Kausalität“ in sich, „den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist“²⁾.

In solchen Sätzen kommt das von Kant gesehene Phänomen selbst zur Geltung. Das Charakteristische dieses Betrachtens wird aus seiner eigentümlichen Zeitlichkeit bestimmt, die Kant aber nicht zum Thema macht. Und die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Empfindung des inneren Sinnes, die hier brennend werden müßte, wird kaum berührt. Beide werden als nur ästhetisch zum Verstande, dem intellektuellen Vermögen, in Gegensatz gebracht, aber unter sich nicht deutlich unterschieden. „Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinns) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann“³⁾. Vielleicht ist es in der Tat richtig, daß die „Empfindung“ als Gefühl verstanden wird, es muß dann aber auch in deutlicher

1) S. 57.

2) S. 61.

3) § 15, S. 68.

Abgrenzung gegen die theoretische Empfindung geschehen. Kant scheint daran gar kein Interesse zu haben; es kommt ihm nur darauf an, die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils in ihrer Möglichkeit aufzuklären. Er fragt nicht, ob das Verhalten zum Schönen ursprünglich überhaupt ein Urteilen ist.

Auch Kants Idee eines *Gemeinsinns*¹⁾, die schon hier berührt werden möge, ist durch diese verengte Fragestellung bestimmt und führt uns daher kaum weiter. Der Gemütszustand, in dem die Erkenntniskräfte in Einstimmung sind, muß irgendwie nicht nur zugänglich, sondern auch allgemein mitteilbar sein. „Diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da . . . die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können“²⁾. Auch hier wird das Wesen von „Sinn“ und „Gefühl“ nicht geklärt. Die Orientierung an dem Problem der allgemeinen Mitteilbarkeit verhindert die vorher zu stellende Frage nach der Weise des Zugangs zu dergleichen wie „Stimmungen“ des Gemüts überhaupt, und nach der Seinsart der „Gegenstände“, mit deren Anschauung solche Gefühle „verbunden“ sind.

An dem Problem der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils ist nun auch die wichtige Erörterung über das Ideal der Schönheit orientiert³⁾. Da das Urteil ästhetisch ist, läßt sich kein objektives Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angeben. Gleichwohl muß es ein Kriterium geben; sonst könnte das Urteil keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Doch muß dies Kriterium notwendig selbst ästhetisch sein. Es ist „das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks“⁴⁾. Dieses ist ästhetisch; denn wäre es intellektuell, so würde aus ihm eine allgemeine Regel abzuziehen sein, die ein begriffliches Kriterium des Schönen angäbe, was nicht möglich ist. Wie aber gibt es dann dem Geschmacksurteil Allgemeingültigkeit? Dadurch, daß es Darstellung einer Vernunftidee ist, und zwar der unbestimmten Vernunftidee von einem Maximum. Die vor-

1) §§ 20—22, S. 79—82.

2) § 21, S. 80 f.

3) § 17, S. 72—77.

4) S. 73.

stellende Darstellung einer Vernunftidee heißt Ideal. Darstellung bedeutet Versinnlichung, Herstellung eines sinnlichen Anblicks für etwas. Eine Vernunftidee ist nie vollkommen darstellbar. Wir können nach ihrer Darstellung nur streben, wir sind nie in ihrem Besitze. „Das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft“¹⁾. Das Urbild des Geschmacks ist also ein Ideal der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft trachtet nach der Gewinnung des Ideals der Schönheit. Wohinein aber soll sie die Vernunftidee bilden? Zeichnet die Vernunftidee selbst dies Wohinein irgendwie vor? „Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?“²⁾

Wir müssen versuchen, Kants Gedankengang zu folgen, auch wenn es uns nicht gelingt, das in seinen Aufstellungen Enthaltene wirklich zu phänomenaler Gegebenheit zu bringen. Auch ohne uns zunächst über seinen „Sitz im Leben“, seinen existenzialen Ort Klarheit verschaffen zu können, haben wir das, was Kant das Ideal der Schönheit nennt, zu verdeutlichen.

Dasjenige Schöne, das als Ideal vorgestellt werden kann, das also eine Vernunftidee in irgendeinem Sinne anschauen läßt, kann nicht Objekt eines reinen, sondern nur eines z. T. intellektuierten Geschmacksurteils sein; denn seine Schönheit ist „keine vage, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierte Schönheit“. Ein Hinblick auf ein Ideal kann nur dann Bestimmungsgrund der Beurteilung eines Gegenstandes sein, wenn dem Gegenstande a priori durch eine Vernunftidee ein bestimmter Zweck gesetzt ist. Ein solcher Gegenstand aber ist nur der Mensch selbst. Denn er hat „den Zweck seiner Existenz in sich selbst“. Andere Gegenstände haben entweder gar keinen Zweck, z. B. Blumen, oder sie bekommen ihn erst durch den Menschen, z. B. Häuser. Die Schönheit, die Blumen haben können, ist daher vage und kann, da sie an keinen Zweck, dem sie nicht zuwider sein darf, gebunden ist, sehr mannigfaltigen Formen zukommen; es besteht kein allgemeingültiger, durch Vernunft vorgeschriebener Grund, weshalb die Schönheit der einen Blume der einer anderen vorzuziehen wäre. Daher läßt sich ein Ideal schöner Blumen nicht denken. Die Schönheit eines Hauses ist zwar weniger frei; doch ist die Mannigfaltigkeit von Zwecken, die einem Hause gesetzt werden können, nicht so eng umgrenzt und keiner der möglichen Zwecke so aus-

1) S. 73.

2) S. 73.

gezeichnet, daß sich das Ideal eines schönen Hauses allgemeingültig aufstellen ließe. Hat dagegen der Mensch einen ganz bestimmten intelligiblen Zweck, den er sich durch Vernunft selbst bestimmt, so ist durch diesen seine mögliche Schönheit in ganz bestimmter Weise fixiert. Je mehr die Schönheit eines Menschen mit diesem Zwecke seiner Menschheit harmoniert, indem sie den letzteren sinnlich darstellt, um so näher kommt diese Schönheit dem Ideal des schönen Menschen. Das Ideal des schönen Menschen ist daher für Kant das einzige mögliche Ideal der Schönheit überhaupt¹⁾.

„Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren“²⁾. Dieser Satz macht die Problematik der Kantschen Lehre vom Schönen sehr deutlich. Er zeigt, daß das Schöne, das „Objekt des Wohlgefallens“, in der Tat als ein vorhandenes „Ding“ interpretiert wird, wie es Gegenstand der theoretischen Betrachtung wird (hier der Zoologie), doch so, daß darin, wenn es ästhetisch beurteilt wird, Vernunftideen in nicht weiter erklärbarer Weise sich versinnlichen, bzw. gefühlsmäßig zugänglich werden.

Die ästhetische Normalidee, die an sich betrachtet gar nichts mit Schönheit und Kunst zu tun hat, gilt als ein Produkt der Einbildungskraft. Sie ist aber nicht mit dem Schema der Einbildungskraft zu verwechseln; sie ist nicht Schema, sondern Bild, wenngleich eine Art Bild, die sich dem Schema in gewisser Weise nähert. Sie ist ein konstruiertes, durchschnittliches Bild, wie es als Muster konkret dargestellt werden kann. Als ästhetischer Idee fehlt ihr der in gewissem Sinne intellektuelle Charakter des Schemas; auf einen zugehörigen Begriff wird gar nicht reflektiert.

Kant zeigt ein auffälliges Interesse für das empirische Zustandekommen dieser Normalidee und versucht dafür eine ausführliche „psychologische Erklärung“. Das Unbegreifliche ist ihm, wie die Einbildungskraft Bilder und Gestalten, vielleicht nach langer Zeit, zu reproduzieren und aus ihnen zum Zwecke der Vergleichung ein Mittleres herauszubekommen weiß, das dann allen zum gemeinschaft-

1) S. 73 f.

2) S. 74.

lichen Maße dient. Das Problem entsteht für Kant dadurch, daß er die „Bilder“ als etwas, „wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein“, in der Seele Vorhandenes interpretieren muß. Die Entstehung eines Normalbildes erklärt er dann nach Analogie des Verfahrens der Statistiker, wenn sie eine Durchschnittsgröße bestimmen wollen. Die Einbildungskraft läßt etwa die Bilder von tausend einmal gesehenen Mannspersonen, die unbewußt im Gemüt aufbewahrt sind, aufeinanderfallen, und wo gleichsam die meisten Umrißlinien sich decken, da wird die mittlere Größe kenntlich. Oder die Einbildungskraft könnte auch die tausend Höhen, Breiten usw. addieren und die Summe durch tausend dividieren. Jedoch denkt Kant es sich so, daß die Einbildungskraft ihr Ziel „durch einen dynamischen Effekt“ erreicht, „der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt“¹⁾. Dergleichen Erklärungen muten uns recht primitiv an. Sie sind für den Zusammenhang unwesentlich und nur insofern von Interesse, als sie zeigen, auf welche Schwierigkeiten man stoßen kann, wenn man das „Subjekt“ und die „Gemütskräfte“ als etwas nur Vorhandenes interpretiert.

Man wird fragen, warum die Normalidee überhaupt eingeführt wird, und was Durchschnittlichkeit mit Schönheit zu tun hat. Schönheit ist für Kant allgemeingültig beurteilte Schönheit. Beurteilung aber ist nur mit Hilfe einer a priori möglichen Normalidee überhaupt möglich. Die konkrete Normalidee ist zwar von den Proportionen, die die Erfahrung bietet, abgeleitet; aber diese Proportionen an sich geben noch nichts dergleichen wie eine Regel der Beurteilung. Erst durch die Normalidee werden Regeln der Beurteilung möglich. Die Beurteilung eines Gegenstandes enthält einen Hinblick auf „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint“²⁾. Die Einführung der Normalidee zeigt, daß bei Kant alles Seiende, das als schön beurteilt werden kann, stillschweigend verstanden wird als etwas, was nach einem Urbilde hergestellt ist. Schönheit ist etwas an einem Hergestellten Vorfindliches. Das hergestellte, geschaffene Seiende der Natur, das Vorhandene, ist selbstverständlich auch dann schon gesetzt, wenn nicht von dem vorhandenen Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern von dem „Objekt des Wohlgefallens“

1) S. 75 f.

2) S. 76.

gehandelt wird. Ferner ist gleichgültig, ob von dem Schönen der Natur oder dem der Kunst die Rede ist. Beides wird von vornherein als schöner „Gegenstand“ in diesem verengten Sinne verstanden. Wie dieser Gegenstand, außer seiner dem Urbild mehr oder minder angemessenen perfectio, auch noch schön sein könne, muß dunkel bleiben, da das Wesen von „Gegenstand“ nicht primär in Absicht auf mögliches „Schönfinden“ umgrenzt wird¹⁾. Das Verhältnis der Schönheit zu der an der Normalidee beurteilbaren perfectio des Gegenstandes kann denn auch von Kant nur dahin bestimmt werden, daß die letztere der ersteren „nicht widerspricht“. Die Normalidee an sich ist noch nicht das Urbild der Schönheit, „sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung“²⁾.

Die Erörterung über die Normalidee macht den Ort der Einbildungskraft in der Ontologie des Vorhandenen deutlich. Das Vorhandene ist „von der Natur Erzeugtes“, Hergestelltes. Herstellung ist nur möglich im Hinblick auf ein Vorbild. So stellt sich der Handwerker in der Einbildung das Aussehen eines Seienden vor, das er herstellen will, z. B. der Tischler das eines Tisches. Diese Hinblicknahme auf die „Form“, die perfectio des Tisches macht die angemessene Bearbeitung des „Materials“ möglich, z. B. des Holzes. In das Material wird das Vorbild bzw. Urbild gleichsam „hineingebildet“. Der fertige Tisch wird dann als ein nunmehr Vorhandenes aus der Bearbeitung entlassen. Diese Struktur des Vorhandenen ist bei Kant selbstverständlich überall vorausgesetzt, wo er überhaupt von Seiendem handelt; auch das „Objekt des Wohlgefallens“ ist in seiner Struktur als Vorhandenes bestimmt. Der schöne Gegenstand wird durch die Einbildungskraft „dargestellt“; ob die „Darstellung“ auch zu „künstlerischer Darstellung“, d. h. zur Herstellung durch den Künstler führt, bleibt dabei offen. Freilich ist das Eigentümliche des Hinblicks der Einbildungskraft auf die „Form“ bei Kant gänzlich verwischt. Auf den Kantschen Begriff der „Form des Gegenstandes“ werden wir ausführlich zurückkommen.

Die Einbildungskraft hat nun aber in der Vorstellung des Ideals der Schönheit nicht nur die Funktion des Hinblicks auf die Normalidee. Außer der Normalidee enthält das Ideal der Schönheit noch die in ihm versinnlichte Vernunftidee. Der schöne Gegenstand

1) Raymund Schmidt, a. a. O. S. 1: „Der schöne Gegenstand ist eine besondere Form des Gegenstandes überhaupt.“

2) S. 76.

ist als solcher mehr als ein vorhandenes Ding. Zu einem solchen „Mehr“ muß Kant notwendig gelangen, wenn er den schönen Gegenstand überhaupt als etwas Vorhandenes ansetzt. Die Einbildungskraft gilt jetzt als das Vermögen, den Vernunftideen eine gewisse Versinnlichung zu verschaffen. „Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, viel mehr noch, wer sie darstellen will“¹⁾. Von dergleichen wie „Macht“ zu reden hat bei der Einbildungskraft, die als Erkenntnisvermögen lediglich Vorhandenes bildet, keinen Sinn. Freilich ist die Einbildungskraft, die zur Versinnlichung von Vernunftideen das Ideal des Schönen hervorbringt, auch nicht ohne weiteres identisch mit der, die in einem reinen ästhetischen Urteil mitbeschäftigt ist. Zu beachten ist, daß die Funktion der Einbildungskraft als Sichtbarmachen nicht sowohl der Vernunftideen selbst — diese sind ja grundsätzlich nicht „darstellbar“ — als vielmehr der „Verbindung“ zwischen ihnen und den sichtbaren Gegenständen verstanden wird. Im Bilden eines sichtbaren Gegenstandes vollzieht die Einbildungskraft die Synthesis zwischen diesem und einer Idee der Vernunft. Dabei ist sich das Subjekt seiner Macht bewußt, „durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen“ zu können²⁾.

Wenn aber im Ideal der Schönheit nicht reine, sondern „intellektuierte“ Schönheit vorgestellt wird, wie kann es dann als Ideal der Schönheit überhaupt gelten? Wenn in ihm ein ganz bestimmter Gegenstand, nämlich ein Mensch, vorgestellt ist, wie kann es dann Beziehung auf Urteile über die Schönheit anderer Gegenstände haben und diesen Allgemeingültigkeit verschaffen? Gibt es eine mögliche Weise des Hinblicks auf das Ideal der Schönheit, die nach ihm die Beurteilung der Formen uns vorgegebener Gegenstände der Anschauung überhaupt mit Bezug auf das Gefühl der Lust oder Unlust ermöglicht? Und wenn ein solcher Hinblick auf das Ideal der Schönheit Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils sein kann, wie verhält er sich dann zu dem Gefühl der zweckmäßigen Einstimmung

1) S. 77.

2) S. 74.

der Gemütskräfte, das früher als dieser Bestimmungsgrund bezeichnet wurde?

Oder ist vielleicht in gewissem Sinne alle Schönheit nicht „rein“, sondern irgendwie auf den Menschen bezogen? Der Mensch ist nach Kant dasjenige, was „den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat“. Dieser Zweck wird als Vernunftzweck verstanden, den der Mensch als freies Wesen sich selbst bestimmt. Von diesem ursprünglichen Zweck her werden erst alle besonderen Zwecke möglich. Also regelt sich auch eine mögliche zweckmäßige Einstimmung der Erkenntniskräfte aus dem ursprünglichen Zweck, der mit der Existenz des Menschen schon gesetzt ist. Die Empfindung bzw. das Gefühl dieser Einstimmung der Erkenntniskräfte im Anschauen eines Gegenstandes macht also in gewisser Weise die Vernunftidee, die dem Menschen seinen Zweck bestimmt, sichtbar; oder besser — so können wir auch jetzt wieder sagen —: dies Gefühl ist die Synthesis, die den angeschauten Gegenstand in irgendeiner Weise mit der Vernunftidee in Beziehung bringt und dadurch das Objekt als „schön“, als „Objekt des Wohlgefallens“ konstituiert. In der Darstellung des Ideals der Schönheit wurde diese Synthesis durch die Einbildungskraft vollzogen. Im „ästhetischen Urteil“ überhaupt ist die Einbildungskraft das Vermögen der Apprehension, doch so, daß sie die bloße Form des Gegenstandes der Anschauung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust „bezieht“. Dies bleibt auch jetzt noch unklar; doch liegt unbestreitbar ein innerer Zusammenhang zwischen der Exposition des ästhetischen Urteils überhaupt und der Erörterung über das Ideal der Schönheit vor, den aufzuzeigen Kant freilich unterlassen hat. Nur so kann sich seine These, daß das Ideal des schönen Menschen das Ideal der Schönheit überhaupt sei, rechtfertigen.

Wie aber ist dann die Weise des Hinblicks auf dies Ideal, sofern ein solcher einem jeden ästhetischen Urteil schon zugrundeliegt, näher zu bestimmen? Jedenfalls ist der Hinblick kein thematischer; eine Rose als schöne anschauend, stellen wir nicht in derselben Weise auch das Ideal der Schönheit vor, mit dem sich ja die Rose auch gar nicht vergleichen ließe. Aber der Hinblick auf das Ideal der Schönheit ist auch überhaupt kein Betrachten, und sei es noch so unthematisch. Was wird denn in ihm eigentlich zugänglich? Offenbar gibt Kants Erörterung des Ideals der Schönheit trotz ihrer Ausführlichkeit keine genügende Vorbereitung für die Beantwortung dieser Frage. Wie kann denn überhaupt etwas zugänglich werden, wenn nicht in theoretischem Betrachten? Enthält die Vorstellung dieses

Ideals ein bloßes „Gefühl“? Aber wird nicht in ihm gleichwohl etwas, nämlich die Gestalt eines Menschen, in irgendeinem Sinne anschaulich gegeben? Wiederum kommt es nicht auf die Gestalt als solche an, sondern auf die Idee, die in ihr sichtbar zu werden drängt. Oder ist es gar überhaupt schon verfehlt, wenn nach dem Wasgehalt des im Entwurf dieses Ideals Gemeinten gefragt wird? Gewiß aber ist die Aufrichtung eines so konkreten Ideals bei Kant der Index dafür, daß sein Begriff des Schönen keineswegs so formal ist, wie es zunächst den Anschein hat, daß vielmehr eine ganz bestimmte Idee von Schönheit immer schon zugrundeliegt. Wo hat überhaupt ein Ideal der Schönheit seinen existenzialen Ort? Was besagt Schönheit existenzial? Wir müssen diese Fragen als Fragen stehenlassen.

Die Besprechung der Einbildungskraft in der „Allgemeinen Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik“¹⁾ können wir für die spätere Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen aufsparen. Es folgt dann die Analytik des Erhabenen. Diese gibt sich im Ganzen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als ein Exkurs innerhalb der Untersuchung der apriorischen Prinzipien des Schönen. Zwar kann von ihr aus auch auf die Lehre vom Schönen ein neues Licht fallen, doch steht sie nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile²⁾, über die wir darum schon hier eine Bemerkung anschließen können.

Über die Einbildungskraft erfahren wir in der Deduktion nichts wesentlich Neues³⁾. Wir haben in diesem Zusammenhang auch nicht die Lösung zu diskutieren, die Kant für die Frage nach der Allgemeingültigkeit des Schönen findet. Doch ist es notwendig, die Absicht dieser Deduktion etwas näher zu bestimmen. Dem ästhetischen Urteil über das Schöne liegt das Gefühl der zweckmäßigen Zustimmung der Erkenntnisvermögen, Einbildungskraft und Verstand, zum Grunde. Da diese als die subjektiven Bedingungen von Erkenntnis überhaupt bei allen Menschen vorauszusetzen sind, kann auch das Gefühl ihrer zweckmäßigen Einstimmung in der Vorstellung eines Gegenstandes jedermann mit Recht angesonnen werden⁴⁾. Aber muß man dagegen nicht einwenden, daß doch das Gefühl der Einstimmung der Erkenntnisvermögen intersubjektiv schwanken könne, gemäß der Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen das Spiel der Einbildungskraft empirisch sich betätigen kann? Muß die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft nicht

1) S. 82—86.

2) §§ 30—38, S. 128—142.

3) Der Paragraph 35 ist später mit zu besprechen.

4) § 38, S. 140.

gewahrt bleiben? Und gefallen dem einen nicht diese, dem anderen jene Formen? Kant hat an diesen empirischen Verschiedenheiten kein Interesse, denn seine Untersuchung ist nicht psychologisch. Seine Absicht geht vielmehr, freilich unausdrücklich, auf eine Ontologie des Daseins, das in der Welt des Schönen existiert. Zu diesem Dasein gehört die Möglichkeit des freien Spiels der Einbildungskraft. Und zwar muß diese Möglichkeit als eine ganz bestimmte durch die ontologische Struktur des Daseins überhaupt vorgezeichnet sein. Demgemäß ist die Freiheit, die dem Spiel der Einbildungskraft gelassen ist, ebenfalls eine bestimmte. Die nähere Bestimmung dessen, wozu das einbildende Dasein Freiheit hat, kann nur durch eine thematische Ontologie des Daseins gewonnen werden. Vielleicht läßt sich der Kantsche Gedanke, daß es ein Ideal der Schönheit gibt, in seinem Ansatz, wenn auch nicht in seiner Durchführung, verstehen als ein Versuch, die scheinbar indifferente Freiheit der Einbildungskraft in gewisser Weise zu bestimmen und ihr ihren ontologischen Ort anzuweisen. Wenn es dem Dasein, im Unterschied von den vorhandenen Dingen der Natur, insofern es ist, wesentlich um dies sein eigenes Sein und Sein-können geht, dann muß es auch dem Einbilden schöner Formen, als einer Verhaltung des Daseins, darum zu tun sein, seine eigene Möglichkeit zu ergreifen. Der Hinblick auf das Ideal der Schönheit läßt sich vielleicht als die Weise dieses Selbstentwurfs des einbildenden Daseins auf seine eigene Möglichkeit interpretieren. Ist so das freie Spiel der Einbildungskraft in ganz bestimmter Weise ausgerichtet, und kann es nur auf Grund dieser primären Ausrichtung als „zwecklos“ und deshalb auch in seinen empirischen, intersubjektiv verschiedenen Formen beliebig bestimmt werden, so ist diese Beliebigkeit kein Hinderungsgrund mehr dafür, daß die Schönheit eines bestimmten Schönen für jedermann Schönheit ist. Denn das zweckloseste und beliebigste Spiel der Einbildungskraft enthält immer noch eine Ausrichtung auf das Umwillen dieser Zwecklosigkeit und verleiht dadurch der Schönheit das ihr eigentümliche „Allgemein-Menschliche“. Nichts anderes aber kann mit dem Anspruch des „ästhetischen Urteils“ auf Allgemeingültigkeit gemeint sein.

2. Die Einbildungskraft in der Exposition der ästhetischen Urteile über das Erhabene.

Die Deduktion der ästhetischen Urteile legt es nahe, das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Auflösung des Problems der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori als ästhe-

tischer Urteile zu verstehen. Diese Fassung des Problems würde aber den in der Tat bestehenden Zusammenhang mit der Fragestellung der Kr. d. r. V. zu äußerlich nehmen und übersehen, daß das Verhalten zum Schönen nicht notwendig und vor allem nicht primär ein Urteilen ist. Aber auch das von Kant selbst phänomenologisch Aufgewiesene ist zu mannigfaltig, als daß es sich dieser einseitigen Problemstellung unterordnete. Dies ist besonders deutlich da, wo die ausschließliche Orientierung an der Möglichkeit des Geschmacksurteils zunächst weniger in den Vordergrund tritt: in der *Analytik des Erhabenen*. Die ästhetischen Urteile über Erhabenes bedürfen nämlich nach Kant keiner Deduktion; ihre Exposition genügt, um ihre Rechtmäßigkeit und Allgemeingültigkeit herauszustellen. Der Grund ist, daß sie sich (nach Kant) nicht, wie die Urteile über Schönes, auf Gegenstände der Natur, sondern eigentlich nur auf das, was dem Gemütszustand des Subjekts zugrundeliegt, beziehen¹⁾. Dadurch gerät die Analytik des Erhabenen zwar einerseits gegenüber dem zentralen Gedankengang der Kritik der ästhetischen Urteilskraft in eine gewisse Isolierung; doch gewinnt sie andererseits auch, indem so eine unbekümmertere phänomenologische Analyse möglich wird.

Das tritt gleich zu Anfang hervor, wo das Erhabene vom Schönen unterschieden wird. Gemeinsam ist beiden, daß das Wohlgefallen sowohl von dem Materialen der Empfindung als auch von bestimmten Begriffen unabhängig und „an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist“²⁾, d. h. an die Einbildungskraft, deren zentrale Stellung jetzt deutlicher wird. Zunächst war die Einbildungskraft nur als eine der beiden Erkenntniskräfte erschienen, auf deren Einstimmung sich das ästhetische Urteil bezieht, nämlich Einbildungskraft und Verstand, doch so, daß „der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist“³⁾. Die Verknüpfung mit dem Verstande ließ die Einbildungskraft wesentlich als Erkenntnisvermögen überhaupt zur Geltung kommen, und ihre besondere Funktion der „Darstellung“ wurde, abgesehen von der Erörterung über das Ideal der Schönheit, nicht weiter expliziert. Die in dem genannten Abschnitt daneben schon hervortretende Beziehung zur Vernunft wird jetzt ausdrücklich zum Thema. Scheinbar kommt dadurch die Einbildungskraft gerade in eine untergeordnete Stellung, da sie ja der Vernunft dient und nicht, wie in Darstellung des Schönen, vom Verstande bedient wird. Doch wird sie dadurch zugleich ihres Charakters als Erkenntniskraft bis zu einem gewissen

1) § 30, S. 128 f.

2) § 23, S. 87.

3) S. 84.

Grade beraubt und wird so in ihrer eigentlichen Bedeutung für die Ontologie des Schönen und Erhabenen deutlicher sichtbar.

Das Gefühl, das das Urteil über Schönheit bestimmt, war als „Lebensgefühl“ charakterisiert worden. In Abhebung gegen die Stimmung, in der Gegenstände als erhaben erscheinen, wird dies jetzt verdeutlicht. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist von dem am Schönen sehr verschieden; „indem dieses (das Schöne) direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirekt entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient“¹⁾.

Hier wird ganz deutlich, wie sinnwidrig es ist, die am ästhetischen „Urteil“ beteiligte Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen zu interpretieren. Sie hat ihren Sitz in einem Dasein, das keineswegs nur betrachtend und theoretisch erkennend auf Vorhandenes gerichtet ist, das vielmehr Hemmungen und Fördernissen durch das in seiner Welt Begegnende ausgesetzt ist und sich mit diesen abzufinden hat. Die Einbildungskraft richtet sich nicht auf vorhandene Naturobjekte. Andererseits begegnen die Gegenstände, die wir als schön oder erhaben ansehen, allerdings in einer distanzierenden Betrachtung, die mit der des theoretischen Denkens eine gewisse Verwandtschaft hat. Sie begegnen nicht wie Gebrauchszeug, mit dem wir hantierend zu tun haben, oder wie Naturgewalten, deren wir uns tätig erwehren. Kant macht dies nur am Erhabenen deutlich. „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je

1) § 23, S. 88.

furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden¹⁾; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können“²⁾. Wie im theoretischen Betrachten das Seiende als harmlos Vorhandenes begegnet, dem wir uns objektivierend als Subjekt gegenüberstellen, so wissen wir uns auch im Anblick des Erhabenen ungefährdet und gesichert.

Sicherheit wird aber stets als mehr oder weniger momentane Sicherheit verstanden; dergleichen gibt es nur in einem Dasein, das wesentlich ungesichert ist und stets auf Sicherung bedacht sein muß. Es geht daher nicht an, die „Sicherheit“ als Eigenschaft dem Dasein zuzuschreiben, in dem allein so etwas wie Anblick eines Erhabenen möglich ist. Wir haben vorsichtiger zu formulieren: im Fühlen der Erhabenheit eines begegnenden Seienden lebt das Dasein in der Tendenz, sein Sein als gesichertes zu interpretieren. Diese Tendenz führt zu einer eigentümlichen Objektivierung, die von der theoretischen Objektivierung wohl zu unterscheiden ist. Während im theoretischen Hinsehen der Blick sich zu einer „objektiven“ Feststellung der am Objekt vorfindlichen Bestimmungen verbindet, liegt im Ansehen eines Erhabenen gerade die Tendenz, von der Bindung an das Objekt loszukommen und es gleichwohl in seiner Mächtigkeit andringen zu lassen. Darum ist das „Vermögen“ dieser Objektivierung die produktive Einbildungskraft, die nicht wie die reproduktive an das Tatsächliche gebunden ist. Ihre Freiheit ist aber auch nicht die bloße Unabhängigkeit eines Vorhandenen. Die Einbildungskraft ist in einer Bewegung, die durch ein Wechseln von „Hemmung“ und „Ergießung“ der „Lebenskräfte“ konstituiert wird. Das Dasein, das sich eben ungehemmt und frei fühlt, droht je schon wieder der Macht des Begegnenden zu erliegen. Das, was wir erhaben nennen, ist „gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft“³⁾. Darum ist ein „Ernst“ in der Beschäftigung der Einbildungskraft, den das theoretische Betrachten von Vorhandenem nie haben kann.

Aber wird durch diese Betonung der Verwurzelung der Einbildungskraft in dem bedrohten und auf Sicherheit bedachten Dasein die Interpretation Kants nicht in eine ganz andere Richtung gedrängt? Betont Kant nicht gerade, daß die Einbildungskraft nur der Vernunft dient, d. h. daß wir im Vorstellen des Erhabenen „ein Vermögen zu

1) Vom Verf. gesperrt.

2) § 28, S. 107.

3) § 23, S. 88.

widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken“, durch das die Gewalt des Bedrohenden zu einer nur „scheinbaren“ wird? Behauptet unsere Interpretation in schroffem Gegensatz zu Kant nicht gerade die Scheinbarkeit und Fragwürdigkeit dieses Vernunftvermögens? Wenn dies zuzugeben ist, dann stellt sich zugleich die Aufgabe, die für Kant selbstverständlichen und nicht weiter erörterten Fundamente seiner scheinbar so formalen Lehre vom Schönen und Erhabenen freizulegen.

Am Phänomen des Erhabenen läßt sich niemals ein intelligibles Vernunftvermögen aufweisen, das sich andrängenden Gefahren widersetzen könnte, sondern nur eine Tendenz des Daseins, sich diesen Gefahren gegenüber als gesichert zu verstehen. Es ist noch dunkel, wie die Einbildungskraft dem Dasein dies Bewußtsein der Gesichertheit verschaffen kann. Doch ist soviel klar, daß das Erhabene ein umweltlich Begegnendes und darum gemäß einem Sinn von Sein verstanden ist, wie er als möglicher durch das Ganze der Möglichkeiten des Seins von umweltlich Seiendem vorgezeichnet ist. Daher hat Kant ganz recht, wenn er sagt, daß das Erhabene nie als Eigenschaft an einem vorhandenen Naturgegenstand wahrgenommen werden kann. Ist es aber darum schon erwiesen, daß das Prädikat der Erhabenheit eigentlich dem Gemütszustand selbst zugesprochen werden muß? Ist es ferner berechtigt, deshalb das Erhabene grundsätzlich vom Schönen zu unterscheiden? Ist nicht auch Schönheit nie an Naturobjekten vorhanden? Kant kommt auf diesen „wichtigsten und inneren Unterschied des Erhabenen vom Schönen“ am Leitfaden des zentralen Begriffs der „Form des Gegenstandes der Anschauung“¹⁾, den wir später zu explizieren haben. Im übrigen wird der Unterschied beider, was den Phänomenen selbst offenbar besser entspricht, in der Weise bestimmt, daß „das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält“²⁾. Doch wird der existenziale Ort dieser „ruhigen Kontemplation“ nicht in derselben Weise verdeutlicht wie der der Bewegung der Einbildungskraft im Gefühl der Erhabenheit.

Die Einbildungskraft, zunächst als Erkenntnisvermögen eingeführt, dann mehr oder minder deutlich geworden als ein Vermögen, das schlechterdings nichts mit theoretischer Erkenntnis zu tun hat, scheint gemäß dieser ihrer schwankenden Stellung im psychologischen

1) § 23, S. 87—90.

2) § 24, S. 91.

System geeignet zu sein, zwischen den verschiedenen Sphären des Gemüts zu vermitteln. So bezieht sie, nach der Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes, die Gefühlsbewegung, in der Erhabenes zugänglich wird, entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen¹⁾. Wir werden hierin nicht bloß einen Verlegenheitsausweg sehen dürfen; es meldet sich auch hier das Problem der Grundeinheit der Subjektivität²⁾. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß gerade die Einbildungskraft, deren Beziehung zur ursprünglichen Zeitlichkeit des „Subjekts“ wir in der Kr. d. r. V. bemerkten, diese Funktion übernehmen muß³⁾.

Den Abschnitt „Vom Mathematisch-Erhabenen“ haben wir besonders eingehend zu interpretieren, weil hier die Einbildungskraft am ausführlichsten erörtert wird. Zu beachten ist dabei besonders die Abgrenzung der Einbildungskraft als Vermögen der ästhetischen Größenschätzung von der Einbildungskraft als Vermögen der logischen Größenschätzung, weil diese Unterscheidung einerseits die Eigentümlichkeit der Einbildungskraft, die nicht Erkenntnisvermögen ist (der Einbildungskraft „im Dienste der Vernunft“), am

1) § 24, S. 91.

2) Schiller hat das Problem der Einheit der in „sinnlichen Trieb“ und „Formtrieb“ gespaltenen menschlichen Natur als das Grundproblem der Ästhetik bezeichnet; er findet diese Einheit im „Spieltrieb“. (Vgl. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, besonders 13., 18. und 19. Brief.)

3) Wie zwischen den auseinanderklaffenden psychologischen Vermögen, so vermittelt die Einbildungskraft (wie die ganze Kritik der Urteilskraft, vgl. besonders den Abschnitt III der Einleitung „Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen“, S. 12–15) auch zwischen den Sphären der theoretischen und praktischen Philosophie. Cohen (Kants Begründung der Ästhetik, besonders S. 238–264) betont mit Recht, daß auch die Lehre vom Schönen, nicht nur die vom Erhabenen, mittels der Einbildungskraft eine Beziehung auf das Moralische erhält. Freilich verdeutlicht er das Wesen der Einbildungskraft nicht aus der Struktur des Daseins überhaupt und fragt nicht nach der eigentümlichen Intentionalität der Objektivierung des „Objekts des Wohlgefallens“. Einerseits sieht er, daß Kant das ästhetische Urteil in so große Gleichartigkeit mit dem Erkenntnisurteil bringt, daß seine Selbständigkeit gefährdet wird (S. 180 f.), und stellt die Frage, ob Einbildungskraft und Verstand wirklich geeignet sind, das Ganze der „Vorstellungskräfte“ zu vertreten (S. 171). Andererseits lehnt er die Frage nach der „Bewußtheit“, der Faktizität des Bewußtseins in seinen verschiedenen Modifikationen, als unwissenschaftlich und ins Dunkel führend ab; denn Lust und Unlust entbehrten aller objektiven Kriterien, und es sei und bleibe unergründlich, worin sie beständen und was sie besagten (S. 153 f.). Er resigniert wie Kant vor diesen unerforschlichen Gründen der Subjektivität, auf die ihn ein sicherer philosophischer Instinkt führt; seine psychologischen Methoden reichen zu ihrer Aufdeckung nicht zu.

besten verdeutlicht, andererseits aber auch die ständige Orientierung Kants an der theoretischen Betrachtung in ihrem hemmenden Einfluß auf die unbefangene phänomenologische Analyse sichtbar macht. Das Phänomen des Erhabenen, wie es von Kant verstanden wird, legt selbst diese Orientierung nahe.

Die Kr. d. r. V. hat gezeigt, daß die Anwendung der Kategorie der Quantität auf sinnliche Erscheinungen durch die Zahl, das Schema der Quantität, möglich wird. Im schematisierenden Zählen dient die Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen dem Verstande. Durch Zahlbegriffe macht sie logische Größenbestimmung möglich. Wenn sie nur ein beliebiges Grundmaß als Einheit der Messung von Größen hat, kann sie unter der Leitung des Verstandes in der zahlenmäßigen Bestimmung der Größen ungehindert ins Endlose fortschreiten¹⁾.

Von diesem Begriff der Größe (quantum), im Sinne von zahlenmäßig bestimmbarer und an einem Vorhandenen feststellbarer Größe, unterscheidet aber Kant das Große schlechtweg (magnum, bzw. simpliciter magnum). Wir können von einem Seienden, ohne es mit Hilfe von Zahlen in seiner Größe zu bestimmen, sagen, daß es „groß“ sei. „Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß oder klein oder mittelmäßig sei, sagen?“ Er führt „gar kein Prinzip der Erkenntnis bei sich“ und ist daher weder ein reiner Verstandesbegriff noch eine Sinnenanschauung noch ein Vernunftbegriff. „Es muß also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen“²⁾.

Das „Große schlechtweg“ wird also als ein Begriff der „Urteilskraft“ interpretiert oder doch irgendwie zur Urteilskraft in Beziehung gebracht. Die Urteilskraft gilt als das Erkenntnisvermögen, das zwischen Verstand und Vernunft steht. Doch ist ihre Stellung in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine nicht minder zweideutige als die der Einbildungskraft. Die von ihr vollzogenen „Urteile“ sind keineswegs Erkenntnisurteile wie in der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der Kr. d. r. V.; es sind „ästhetische Urteile“, „Reflexionsurteile“. Es wird dann aber fraglich, ob der aus der Analyse des theoretischen Erkennens gewonnene Begriff des Urteils hier noch ein ursprüngliches Recht hat. Auch jetzt ist ganz deutlich, daß seine Auffassung von der Allgemeingültigkeit dieser „Urteile“ Kant zur Beibehaltung des Urteilsbegriffs zwingt. „Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, so scheint es, daß ich

1) § 26, S. 98.

2) § 25, S. 91 f.

gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objektiven Maße, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie groß der Gegenstand sei.“ Kant sieht also, daß diese Verhaltung zu Seiendem sich nicht auf vorhandene Objekte bezieht. Er sieht aber nicht, daß sie zugleich ihren Urteilscharakter verliert; er deutet in das „ästhetische Urteil“ so etwas wie Vergleichung mit einem Maßstab, wenn auch einem subjektiven, wieder hinein: „Ob aber gleich der Maßstab der Vergleichung bloß subjektiv ist, so macht das Urteil nichtsdestoweniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urteile: der Mann ist schön, und: er ist groß, schränken sich nicht bloß auf das urteilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urteilen¹⁾, jedermanns Beistimmung“²⁾. Das Verhältnis von Urteilskraft und Einbildungskraft werden wir später im Zusammenhang zu besprechen haben.

Kant hat gesehen, daß das „Große schlechtweg“ nicht eine bloße Privation der zahlenmäßig bestimmten Größe ist, sondern einen eigenen positiven Charakter hat. Doch ist zu beachten, daß das „Große schlechtweg“ als Objekt des Wohlgefallens am Großen, das dann zum Wohlgefallen am Erhabenen (dem schlechthin Großen) werden kann, nur ein Phänomen unter anderen ist, in deren Zusammenhang es gesehen werden muß. Auch wenn wir sagen: „der Mann ist aber groß“, oder: „die Last ist mir zu groß“, oder: „die Not ist (schrecklich) groß“, meinen wir nicht eine durch Zahlen bestimmbare Größe, und doch ist das Große auch nicht „schlechtweg groß“. Wir können alle diese Bedeutungen von Großheit, die nichts mit theoretisch bestimmbarer Größe zu tun haben, als umweltliche Großheit zusammenfassen, weil Großes dieser Art in der von uns besorgten Umwelt begegnet. Zum umweltlich Großen gehört auch das schlechtweg Große und weiterhin das schlechthin Große, das Erhabene. Dies wird durch die Einbildungskraft zugänglich. Kant hat nicht deutlich gesehen, daß mit dem Phänomen des Umweltlichen etwas völlig Neues im Horizont des philosophischen Fragens auftaucht, das mit den Kategorien des Vorhandenen nicht mehr faßbar ist, auch wenn man diese so weit als möglich formalisiert. Nun ist freilich das Schöne und Erhabene dasjenige in der Umwelt Begegnende, das von sich aus der Interpretation, die alles Seiende als Vorhandenes faßt, am weitesten entgegenkommt. Es verführt gleichsam, gemäß der im ontischen, existenziellen Verstehen dieses eigentümlichen Seienden vorherrschenden Seinstendenz, das Dasein

1) Vom Verf. gesperrt.

2) § 25, S. 92.

als gesichertes zu interpretieren, zu einer ontologischen Fehl-
auslegung. Während daher das übrige umweltliche Seiende zumeist
für die ontologische Fragestellung noch gar nicht in den Blick
gekommen ist¹⁾, sind die „Gegenstände“ der Kunst und das Schöne
schon zeitiger Objekt einer thematischen Untersuchung (der
„Ästhetik“) geworden, jedoch ohne daß eine genügende Abgrenzung
der Seinsart dieses Seienden von der Vorhandenheit der Naturdinge
geglückt wäre²⁾.

An dem „schlechtweg Großen“ ist Kant aufgefallen, daß „die
bloße Größe desselben . . . ein Wohlgefallen bei sich führen könne“,
ein Wohlgefallen nämlich nicht am vorhandenen Objekte, „sondern
an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst“³⁾. Dies gilt
nun besonders, wenn das „schlechtweg Große“ sich modifiziert zum
„schlechthin Großen“, zum Erhabenen, dem über alle Ver-
gleichung Großen. Da Kant die Orientierung an der theoretischen
Vergleichung nicht preisgibt, kann wirklich erhaben für ihn nur das
intelligible Vermögen in uns selbst, die Idee der Totalität zu denken,
und nie ein „draußen“ Begegnendes sein. Das Begegnende wird nur
Anlaß dafür, daß wir uns dieses Intelligiblen bewußt werden. Unsere
Vernunft erhebt den Anspruch, daß die Idee der absoluten Totalität
realisiert, dargestellt werde. Die Einbildungskraft aber kann, gerade
weil sie immer bestrebt ist, ins Unendliche (Endlose) fortzuschreiten,
diese Darstellung nie leisten. Ins Endlose fortschreitend, vermag
sie auch das Ungeheuerste und Formloseste, was ihr begegnen kann,
dem ihre Auffassungskraft nicht mehr gewachsen ist, zum Unendlich-
kleinen herabzuwürdigen; aber nie ist sie fähig, der Vernunftidee zu
genügen. Doch gerade durch diese Unangemessenheit vermag sie das
Gefühl eines übersinnlichen Vermögens in uns zu erwecken⁴⁾. Das
bedeutet aber: im Anschauen eines scheinbar „Erhabenen“ „draußen“
gelingt es dem Dasein, diese Erhabenheit als Schein zu interpretieren
und sich auf sich selbst zurückzuziehen und zu sichern. Durch Ver-
gleichung mit der intelligiblen Idee wird das als erhaben Begeg-
nende zu objektivieren und dadurch der ihm eigenen Andringlichkeit
zu berauben versucht. Doch ist diese Vergleichung gewissermaßen
schielend und ermöglicht keine echte Objektivierung. Das Dasein

1) Eine Herausarbeitung der ontologischen Struktur dieses Seienden wurde
zum erstenmal unternommen von Heidegger, Sein und Zeit I, § 15, S. 66 ff.

2) Eingeschlagen wird diese Fragerichtung in den Bemühungen Diltheys,
die Fundierung der Kunst im „Leben“ aufzuweisen. Vgl. besonders: Das Erlebnis
und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921, S. 177—179.

3) § 25, S. 93.

4) § 25, S. 93 f.

täuscht sich durch diese Interpretation über die Bedrohlichkeit des Begegnenden hinweg, was es freilich nur deshalb kann, weil die Bedrohlichkeit nicht „aktuell“ ist, insofern sich das Dasein faktisch noch in Sicherheit befindet. — Hier kann nur die Frage gestellt werden, ob diese Interpretation des Erhabenen, die dem Bedrohenden seinen Ernst nimmt, die einzige mögliche ist, und ob nicht eine Täuschung durch die produktive Einbildungskraft und durch die Kunst nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ästhetischen Wahrheit möglich ist. —

Wie entsteht aber überhaupt das ganze Problem? Wie wissen wir um einen „Anspruch der Vernunft“ auf eine Darstellung der Idee der Totalität? Und wie ist die Einbildungskraft beschaffen, daß sie diesem Anspruch nicht Genüge leisten kann? Zur Beantwortung der letzten Frage geht Kant davon aus, daß die logische Größenschätzung, die durch Zahlen die Größe vorhandener Gegenstände mißt, eines Grundmaßes als Einheit bedarf. Dieses kann die logische Größenschätzung sich nicht selbst vorgeben; sie setzt daher eine ästhetische voraus, die darin besteht, daß die apprehendierende Einbildungskraft die Größe des Grundmaßes unmittelbar in eine Anschauung faßt. Während es nun für die logische Größenschätzung kein Größtes gibt — „denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche“ —, gibt es ein solches wohl für die ästhetische Größenschätzung; „und von diesem sage ich, daß, wenn es als absolutes Maß, über das kein größeres subjektiv (dem beurteilenden Subjekt) möglich sei, beurteilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe“. Kant unterscheidet hier zwei Handlungen der Einbildungskraft: Auffassung (*apprehensio*) und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*). „Mit der Auffassung hat es keine Not; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Teilverstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben soviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.“ Obwohl Kant hier nur einen vorläufigen Begriff von der Endlichkeit des Anschauens gewinnt, wird deutlich genug, daß die Möglichkeit des Erhabenen in der Endlichkeit des zeitlichen Daseins gründet. Kant verdeutlicht das Phänomen unter anderm an dem Beispiel von dem Fremden in der

Peterskirche, das uns schon früher begegnete¹⁾. Es heißt da, daß „die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird“²⁾.

Aber wie kommt es denn überhaupt dazu, daß die Einbildungskraft das Grundmaß zu vergrößern strebt? Ist doch im logischen Verfahren der Größenschätzung „nichts, was die Größe des Maßes, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nötigte“. Z. B. ist es gleichgültig, ob das Grundmaß ein Fuß oder eine Meile ist³⁾. „Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken“⁴⁾. Hier ist nicht an Raum und Zeit als Formen der Anschauung gedacht, sondern an die formalen Anschauungen Raum und Zeit. Diese, und damit auch alles in ihnen gebbare Seiende, sich als ganz gegeben vorzustellen, ist nach Kant eine Forderung der „Vernunft“⁵⁾. Die Vernunft fordert eine Überschreitung der „Schranken der Sinnlichkeit“. Kant übersieht, daß diese Forderung sich gar nicht auf die Schranken der theoretischen Erkenntnis bezieht. Was er mit dieser Forderung der Vernunft meint, hat seinen Sitz überhaupt nicht in der Sphäre des theoretischen Erkennens, sondern des Daseins, das vor aller Theorie um seine „Schranken“ und seine Endlichkeit weiß. Diesen Drang zur Überwindung der Schranken faßt Kant in eigentümlicher Verkennung des Phänomens als ein Bestreben zur Vergrößerung des Grundmaßes der Größenschätzung. Diese Vergrößerung nun gelingt uns nicht; „das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert“. Durch

1) Vgl. oben S. 335 [25] u. 338 [28].

3) § 26, S. 98.

5) Vgl. Kr. d. r. V. B 437.

2) § 26, S. 95 f.

4) § 26, S. 98 f.

dies Vermögen, das „allen Maßstab der Sinnlichkeit“ übertrifft, wird zwar nichts theoretisch erkannt; doch ermöglicht es eine „Erweiterung des Gemüts, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt“. Die „Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung der Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes“, in der Reflexion wahrgenommen, führt auf die Idee der „zusammengefaßten Unendlichkeit“, oder, da dieses „eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur“ „ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende)“, auf ein „übersinnliches Substrat“ der Natur und unseres Denkvermögens, welches die Gemütsstimmung in der Größenschätzung des „erhabenen“ Gegenstandes als im eigentlichen Sinne erhaben beurteilen läßt¹⁾.

Die Einbildungskraft steht also jetzt im Dienste der Vernunft und stimmt nicht, wie in Beurteilung des Schönen, mit dem Verstande überhaupt, sondern mit Ideen der Vernunft überein. Da sie aber nicht Vernunfterkennntnis möglich machen soll, muß Kant sagen, daß diese Ideen unbestimmt seien²⁾. Jedoch klärt er nicht auf, wie es sich gleichwohl ständig um die bestimmte Idee der Totalität handeln kann.

In der Besprechung der „Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen“ wird wieder die Vorstellung des Erhabenen, im Unterschied von der des Schönen, als Bewegung des Gemüts charakterisiert. „Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war“³⁾. Insofern in dem vergeblichen Bemühen der Einbildungskraft ihre Bestimmung, über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauszugelangen, sichtbar wird, ergibt sich trotz des zunächst bestehenden Kontrastes zwischen dem in der Einbildungskraft Vorstellbaren und dem durch Vernunft Geforderten doch letztlich eine Harmonie der Gemüts-

1) § 26, S. 99 f.

2) § 26, S. 100.

3) § 27, S. 103.

kräfte, die ästhetisches Wohlgefallen wecken kann. Gerade im Unvermögen der Einbildungskraft wird dem Dasein seine übersinnliche Bestimmung bezeugt¹⁾. Es ist zu beachten, daß diese Idee einer existenziellen Bezeugung einer Eigentlichkeit des menschlichen Seins in Orientierung an ganz konkreten Phänomenen des einbildenden Daseins, die als „Bewegung“, „Erschütterung“, „Sichverlieren“ bestimmt werden, gewonnen wird, doch so, daß das „eigentliche“ intelligible Sein von dem durch diese Phänomene charakterisierten alltäglichen Sein sich aufs schärfste abhebt, im übrigen aber gänzlich unaufgewiesen bleibt.

Charakteristisch für diesen Ansatz Kants ist, daß im folgenden das Einbilden des Erhabenen als Überwindung der Zeit interpretiert werden kann. Das durchlaufende Messen von Raumgrößen erfordert einen Progressus der Einbildungskraft, der an die Bedingung der Zeit gebunden ist; „die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht“. Durch diese Aufhebung der Zeit als der Bedingung des inneren Sinnes tut die Einbildungskraft dem inneren Sinn „Gewalt“ an, indem sie das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern sucht²⁾. Was Kant hier als Aufhebung der Zeit interpretiert, ist aber gerade nur durch die Zeitlichkeit des Daseins möglich. Er kann nur meinen, daß dem Dasein im Vorstellen eines Erhabenen seine zeitliche Beschränkung zum Bewußtsein kommt und es, im Bestreben sie zu überwinden, sich selbst auslegt als „eigentlich“ nicht an die Zeit gebunden. Diesen eigentümlichen Selbstentwurf des Daseins unterscheidet er nicht klar von der Zeitlichkeit des theoretischen Wahrnehmens, die ein Verfügen über vorgegebene Zeit ermöglicht.

Kant bemüht sich zwar, die „ästhetische Größenschätzung“ von der „logischen“ zu unterscheiden; doch gelingt es ihm nicht, weil er die „Gegenstände“ beider als bloß vorhandene Dinge interpretiert. Darum sieht er wohl, daß in der Vorstellung des Erhabenen „der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden“ muß³⁾, aber nicht, daß es überhaupt nicht auf Messung und daher auch nicht auf die Gewinnung eines möglichst großen Grundmaßes ankommt.

Über das Dynamisch-Erhabene können wir uns nach dem Gesagten kurz fassen. Da die Gemütsbewegung hier durch die Ein-

1) § 27, S. 102—104.

2) § 27, S. 104.

3) § 27, S. 105.

bildungskraft nicht auf das Erkenntnis-, sondern auf das Begehrungsvermögen „bezogen“ ist¹⁾, wird der Unterschied der Seinsart des Erhabenen von der Verschiedenheit der Gegenstände des Erkennens deutlicher. Freilich kann daher die Funktion der Einbildungskraft, die selbstverständlich als Erkenntnisvermögen gilt, auch entsprechend weniger verdeutlicht werden. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der Darstellung von Vernunftideen. Sie sucht die als „erhaben“ beurteilte Natur als „Schema“ für Ideen zu behandeln²⁾ und so dem Gemüt „die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur“, fühlbar zu machen³⁾. Während bei dem Mathematisch-Erhabenen einigermaßen deutlich ist, wie Kant dies Einbilden interpretiert — als Bestreben, das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern —, ist es hinsichtlich des Dynamisch-Erhabenen gänzlich ungeklärt. Denn daß das Erkenntnisvermögen „Einbildungskraft“ bei der Auffassung der Natur als etwas schlechthin Großem beteiligt ist, läßt sich allenfalls noch verstehen; aber was kann sie mit dem Begegnenlassen von Natur als Macht zu tun haben? Wenn Kant mit Recht die Einbildungskraft auch hier beibehält, stellt sich erneut die Aufgabe, den eigentümlichen Charakter dieses nicht-theoretischen Einbildens zu bestimmen.

In der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile“ sucht Kant gelegentlich den Unterschied zwischen dem Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen mit Bezug auf die Einbildungskraft etwas deutlicher anzugeben. Die nicht weiter bestimmbare Idee des Übersinnlichen „wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt“⁴⁾. Seine Übermacht über das Gemüt beweist aber das Erhabene in jeder Gestalt, auch als Mathematisch-Erhabenes. Die „Einbildungskraft“, die Erhabenes vorstellt, muß in jedem Falle die ganze Macht des „Subjekts“ der andringenden Macht des „Objekts“ entgegensetzen und, indem sie bei dieser Bemühung scheitert, die intelligible Macht unseres erhabenen Selbst über alles, was begegnen kann, entdecken. Die Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes ist überhaupt verfehlt. Sie entspringt aus der vorgängig angesetzten Scheidung der Seelenvermögen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen). Weil das „dynamische“ Moment im „Mathematisch-Erhabenen“ übersehen wurde, konnte das Erhabene nach

1) § 24, S. 91.

2) § 29, S. 111.

3) § 28, S. 108.

4) S. 115.

Analogie der theoretisch meßbaren Größen erörtert werden. Das Erhabene ist aber das „mächtig Große“. Nur weil es als Macht dem Gemüt begegnet, und nicht etwa wegen seiner außerordentlichen Ausmaße, ist es erhaben. Das einbildende Vorstellen des Erhabenen ist in jedem Falle ein Modus des sich gegen begegnende „Mächte“ sichernden Verhaltens des Daseins. Andererseits wird das als Macht Begegnende in der Tat durch die Einbildungskraft im Hinblick auf Großheit objektiviert, wenn auch gerade nicht als meßbare Größe.

Die Einbildungskraft im Dienste der Vernunft wird immer wieder gegen die Einbildungskraft als assoziierendes Erkenntnisvermögen, das mit dem Verstande zusammenarbeitet, abgehoben, wobei aber gerade deutlich wird, daß Kant sie nicht radikal von der letzteren unterscheidet. Daß sie im Vorstellen des Erhabenen nicht dem Assoziationsgesetz folgt, wird nicht als Befreiung der Einbildungskraft, sondern als Beraubung ihrer Freiheit verstanden: das Vorgestellte ist zu mächtig, als daß sie es noch als harmlos Vorhandenes begegnen lassen könnte. Ihrem eigenen Wesen nach ist sie Erkenntnisvermögen, wird aber jetzt dem Gesetz der Vernunft unterworfen. Doch „dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche größer ist als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird“. Im Anschauen des Erhabenen fühlen wir ja, da wir uns in Sicherheit wissen, nicht wirkliche Furcht, sondern unternehmen nur einen „Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein“. Im Unterschiede von der „Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze“ gebraucht Kant auch den Terminus „Einbildungskraft nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft“, weil sie als Werkzeug der Vernunft die vorhandene Natur zum Schema für Vernunftideen macht. In dieser Funktion ist sie „eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten“¹⁾.

Solange die Einbildungskraft selbstverständlich ein bei der Größenmessung beteiligtes Erkenntnisvermögen ist, kann gar nicht deutlich werden, was es heißt, daß sie durch die Vernunft „erweitert“,

1) S. 116.

„in ihrer ganzen Grenzlosigkeit“ vorgestellt wird¹⁾). Kant kann doch nicht meinen, daß durch die Beziehung auf die Vernunftidee der Totalität die Einbildungskraft auf einmal mehr zusammenfassen könnte! Läßt das Gefühl des Erhabenen nicht gerade ihre Unzulänglichkeit mitfühlen? Die „Einbildungskraft“ ist offenbar nichts anderes als das „Subjekt“ selbst, das sich seiner Beschränkung enthoben fühlt. Kant kann die Einbildungskraft ins Zentrum der Untersuchung rücken, weil im Vorstellen des Erhabenen das „Subjekt“ wesentlich einbildend existiert. Wir haben jetzt von der Einbildungskraft, die das Grundmaß für die theoretische Messung von Größen vorgibt, abzusehen und die Einbildungskraft primär als das zu verstehen, was Kant eigentlich im Auge hat: als Vermögen der „Darstellung“ einer Vernunftidee. Diese Idee ist nicht zunächst im Gemüt vorhanden und erhebt dann auch den „Anspruch“ auf Darstellung, sondern sie wird allein im Darstellen der Einbildungskraft überhaupt sichtbar. Daher ist das einbildende Verhalten des „Subjekts“ in seiner Einheit sichtbar zu machen. Diese geht von vonherein verloren, wenn wir die Zerspaltenheit des Subjekts in verschiedene, nachträglich aufeinander eingespielte Vermögen übernehmen.

Das bedrohte und auf Sicherheit bedachte Dasein wurde gekennzeichnet als der Boden, auf dem allein die eigentümliche Objektivierung des Erhabenen durch die produktive Einbildungskraft möglich wird. Das Einbilden ist eine Weise des Sich-sicherns (bzw. eines anderen Gewärtigens von Bedrohendem, wovon aber bei Kant nicht die Rede ist). Wie alle Sicherung „vorläufig“ und beschränkt ist, so stößt auch die Einbildung notwendig an Schranken. Und zwar sind diese Schranken keineswegs identisch mit denen, die dem harmlosen theoretischen Betrachten gesetzt sind. Das Subjekt muß nicht nur plötzlich feststellen, daß es nun so viel Vorhandenes in einer Anschauung zusammengefaßt hat, daß es nichts mehr einbeziehen kann. Das Eingeschränktsein der Einbildungskraft hat vielmehr den Charakter des Überwältigtwerdens, des Sich-verlierens, des In-sich-zurücksinkens. Doch ist das Sich-verlieren von der Art, daß es noch ein Sich-wiederfinden ermöglicht. Von dieser letzteren Möglichkeit macht das einbildende Vorstellen eines Erhabenen, insofern es Sicherung ist, Gebrauch. Doch ist dies Sich-wiederfinden nur auf dem Grunde des ursprünglicheren Sich-verlierens möglich. Das Sich-wiederfinden hat den Charakter der Reflexion, des Zurückkommens

1) § 26, S. 101.

auf sich selbst von dem Seienden her, woran das Selbst sich zu verlieren drohte. Das Selbst fühlt sich dem Andrängenden enthoben und daher über es „erhaben“. Das Sich-entheben geschieht nicht in der Flucht oder in der tätigen Abwehr, sondern im distanzierenden Bilden. Das Bilden will aber der überwältigten Einbildungskraft nicht gelingen; daher fordert das Begegnende, daß es als erhaben anerkannt werde. Darum kann im „ästhetischen Urteil“ das Prädikat „erhaben“ dem Gegenstand zugesprochen werden. Weil aber im Einbilden, sofern es ein Sich-sichern ist, nicht der Gegenstand, sondern das Selbst „gemeint“ ist, wird als „eigentlich“ erhaben doch immer das Selbst gefühlt. Das Einbilden, thematisch zwar auf den erhabenen Gegenstand gerichtet, macht in diesem das Selbst in gewisser Weise sichtbar, bringt sich zu einem eigentümlichen Selbstverständnis.

Das Verhalten des „Subjekts“ ist also stets ein reflektierendes, obwohl die Reflexion nicht thematische, geschweige denn theoretische Selbstbetrachtung ist, sondern ein Mit-fühlen des Selbst vor aller Theorie. Das „Subjekt“ „befindet sich“ immer schon in der Welt, und zwar befindet es sich „so oder so“. Und gleich ursprünglich hat es sich immer schon einer Auslegung seiner selbst bemächtigt und zugleich überantwortet¹⁾. Diese Auslegung kann sich dann weiter explizieren und z. B. in „Vernunftideen“ aussprechen. Diese sind nicht theoretische Aussagen, sondern aus der Not des bedrängten Daseins und der Tendenz zu ihrer Überwindung erwachsen. Die Idee der Unsterblichkeit z. B. sucht den Tod zu „überwinden“. Ideen sind nicht zunächst nur vorhanden und fordern dann auch gelegentlich eine Darstellung, sondern sie existieren wesenhaft als sich darstellende. Im distanzierenden Bilden des Erhabenen sucht die mehr oder weniger explizierte Idee die in ihr ergriffene Selbstausslegung angesichts der sich aufdrängenden Einsicht in die Bedrohtheit des Daseins festzuhalten. Diese „Einsicht“ ist jedoch keine bloß theoretische, sondern ist ebenfalls eine sich auf eine ihm eigene Möglichkeit-zu-sein entwerfende Selbstausslegung des Daseins. Zwei Selbstausslegungen liegen gleichsam im Streite, und indem die Idee sich bildend darstellt, behält sie den Sieg. Sie stellt sich dar, indem es ihr gelingt, das für die Einbildungskraft Überschwengliche als Erhabenes vorzustellen und in scheinbarer Unterwerfung ihm seine Andringlichkeit zu nehmen.

„Darstellung“ einer Idee ist natürlich nie eine irgendwie bildliche oder gar abbildende Auffassung ihrer selbst; vielmehr wird

1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit I, §§ 29—32, S. 134 ff.

die Idee oder das Vermögen der Ideen im Bilden eines „Naturgegenstandes“ „geföhlt“, indem dies Bilden nicht gelingen will, das bildende „Subjekt“ aber gleichwohl seine Distanz zu wahren vermag. Kant bleibt an der theoretisch-messenden Darstellung orientiert und muß daher immer wieder betonen, daß Ideen nicht darstellbar sind. Er scheint zu übersehen, daß sie eine Darstellung dieser Art auch gar nicht verlangen. Da er das Bilden des Erhabenen gleichwohl als Darstellung der Vernunftidee kennt, muß er zu einem doppelten Begriff von „Darstellung“ gelangen: „Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen . . . für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität, und bringt die obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit unseres Gemüts im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Übersinnlichem zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zustande bringen zu können“¹⁾. Der Ausdruck „Darstellung“, wenn er das Festhalten an der in der Idee vollzogenen Selbstausslegung bedeuten soll, ist offenbar sehr mißverständlich, legt sich aber nahe, da das „Subjekt“ sich selbst im bildenden Vorstellen eines Begegnenden auslegt. Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht“²⁾.

Wenn Kant die „Darstellung“ der Vernunftidee durch die Einbildungskraft als eine bloß negative charakterisiert, so ist auch hieran seine Orientierung an der theoretischen Darstellung schuld. Sie läßt ihn sagen, daß die von den Schranken der Sinnlichkeit befreite Einbildungskraft über diese Schranken hinaus natürlich „nichts findet, woran sie sich halten kann“³⁾. Besteht aber die Darstellung der Idee in einem fühlenden, stimmungsmäßigen Sich-

1) S. 115.

2) Vom Verf. gesperrt. § 27, S. 102.

3) S. 122.

vergewissern der gegenüber den Übermächten der Umwelt festzuhaltenden Selbstauslegung, so wird der gerade in Kants Sinne positive Charakter dieser Darstellung sichtbar. Sie ist positiv, indem in ihr das Ich, gegen alles Negierende sich behauptend, sich selbst setzt. Sie ist darum die Überwindung der „negativen“ Stimmung der Furcht.

Wir haben jetzt, ehe wir zu einer kurzen Erörterung der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst im Schlußteil der Analytik übergehen, noch einmal zu der Lehre vom Schönen überhaupt zurückzukehren.

3. Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen.

In der Interpretation der Analytik des Schönen meldete sich das Problem des Verhältnisses von theoretischem Objekt und „Objekt des Wohlgefallens“, von logischem und ästhetischem Urteil, oder besser: von Urteilen überhaupt einerseits und „Schönfinden“ andererseits. Die Einbildungskraft, bisher nur als Erkenntnisvermögen bekannt, enthielt jetzt eine Beziehung zu dergleichen wie „Lebensgefühl“. Doch da nur Erkenntnis, die sich in Urteilen ausspricht, Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben zu können schien, Kants Absicht aber auf die Allgemeingültigkeit, d. h. das Apriori, des Schönen ging, mußte für ihn das „Schönfinden“ doch immer ein Urteilen bleiben. Es ergab sich daher ein Nebeneinander bzw. eine völlige Verquickung von echt Gesehenem und phänomenologisch Unaufweisbarem. Die Erörterung des Ideals der Schönheit war bestimmt, die Problematik dieses Nebeneinander zu verdeutlichen. Sie blieb auch in der Analytik des Erhabenen bestehen; doch wurde dort das Dasein in einer Umwelt bis zu einem gewissen Grade als dasjenige sichtbar, dem überhaupt Erhabenes (und Schönes) begegnen kann. Die Einbildungskraft wurde aus einem Vermögen der Erkenntnis des Vorhandenen zu einer Möglichkeit des Begegnenlassens von und des Verhaltens zu umweltlich Seiendem.

Die bisherige Untersuchung hat die nähere Bestimmung einiger Begriffe, die häufig wiederkehren und in Beziehung zur Einbildungskraft stehen, absichtlich vermieden, weil diese Bestimmung nicht im Rahmen einer Interpretation der einzelnen Abschnitte, sondern nur in zusammenfassender Darstellung möglich ist. Es handelt sich um die Begriffe „Form des Gegenstandes der Anschauung“ und „Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand“ sowie um das Verhältnis der „Urteilkraft“ zur Einbildungskraft.

a) Die Form des Gegenstandes der Anschauung.

Was heißt es, daß das „ästhetische Urteil“ sich auf die „bloße Form“ des Gegenstandes beziehe? „Form“ wird traditionell unterschieden von „Materie“. Es besteht die Gefahr, daß wir mit diesen Begriffen einen ganz beliebigen Sinn verbinden, wenn wir nicht versuchen, an Hand von Kants vielfach verstreuten Einzeläußerungen zu verstehen, was er positiv im Auge gehabt hat. Daß das ästhetische Urteil „bloß formal“ sei, sagt noch gar nichts Positives darüber aus.

Kants selbstverständlich festgehaltene Voraussetzung ist, daß der „Gegenstand“ des ästhetischen Urteils vorhanden ist wie die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Daher hat die Bestimmung des Begriffs „Objekt des Wohlgefallens“ in Kants Sinne von diesem primären Sinn von Objekt, „vorhandenes Objekt des theoretischen Erkennens“, auszugehen. Dies ist der Grund, weshalb es bei Kant leicht den Anschein haben kann, als würde, wenn das ästhetische Urteil sich bloß auf die Form des Gegenstandes beziehen soll, von etwas, was auch zum Erkenntnisobjekt gehört, nämlich seiner Materie, abstrahiert. Was aber ist die „Form“ des Gegenstandes? An einem vorhandenen Ding kennen wir allerlei Eigenschaften: Farbe, Gewicht, Gestalt usw. Davon werden einige im direkten Anschauen entdeckt. Die Gestalt, die wir auch als „Form“ zu bezeichnen pflegen, ist eine Eigenschaft unter anderen, die im anschauenden Erkennen an dem Gegenstand aufweisbar sind. In der Tat scheint Kant unter der „Form“ des Gegenstandes eine solche vorhandene Eigenschaft eines Vorhandenen zu verstehen. Er kann sie ohne weiteres mit der äußeren Gestalt identifizieren. Die Form eines Gegenstandes der bildenden Kunst z. B. ist, im Unterschied von seiner Farbe und sonstigen Eigenschaften, die „Zeichnung“, und entsprechend in der Musik die „Komposition“, die von dem Klang der Töne unterschieden wird¹⁾. Zwar gehört auch z. B. die bloße Reinheit der grünen Farbe eines Rasenplatzes zu seiner „Form“, während die Farbe selbst zum Empfindungsstoff zu rechnen ist. Aber Kant meint das nur im Hinblick auf die eigentliche Form, die Gestalt, der die Reinheit der Farbe dient, indem sie sie besser zur Geltung kommen läßt²⁾. Scheint so die Form des Gegenstandes etwas an ihm Vorhandenes zu sein, so verstehen wir freilich nicht, was gerade die Form so prinzipiell von anderen Eigenschaften unterscheidet, daß sich auf sie eine besondere Gattung der Urteile, nämlich die ästhetischen, bezieht.

1) § 14, S. 64 f.

2) § 14, S. 63 f. u. 65,

Auch in der Analytik des Erhabenen ist Form als Gestalt verstanden. „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch dessen Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird“¹⁾. Ebenso in der Deduktion: die in der Lust an der schönen Form des Objekts gefühlte Zweckmäßigkeit hat „im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund“; das Erhabene dagegen ist „formlos oder ungestalt“²⁾. Aber hier kommt doch etwas Ursprünglicheres zur Geltung. Daß das Erhabene formlos ist, kann nur heißen, daß die Einbildungskraft in seiner Gestalt nicht frei spielen kann; denn als vorhandenes Objekt „hätte“ es natürlich eine „Form“. Zunächst bedeutet das nur eine Erweiterung des Formbegriffs: Form braucht nicht Gestalt, sie kann auch Spiel sein. „Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußeren sowohl als mittelbar auch des inneren) ist entweder Gestalt oder Spiel; im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz), oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit)³⁾.“ Vielleicht aber ist mit dem Begriff des Spiels überhaupt ein ursprünglicherer Begriff der Form gemeint.

Die Einführung des Formbegriffs bedeutet nämlich für Kant, daß in dem Sinne von der Materie des Gegenstandes abgesehen werden soll, daß dieser keinen „Stoff“ für objektive Erkenntnis vorgibt. Das ästhetische Urteil, das sich bloß auf die Form bezieht, ist kein Urteil, das objektive Aussagen über den Gegenstand macht. Das besagt für Kant, daß das ästhetische Urteil „subjektiv“ ist. Die Vorstellung wird „nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen“⁴⁾. Das ästhetische Urteil hat keine objektive „Geltung“; soll es gleichwohl Allgemeingültigkeit haben, so bedarf es eines besonderen transzendentalen Beweises, der in der transzendentalen Deduktion der Kr. d. r. V. noch nicht geliefert ist. Ist aber das ästhetische Urteil kein Erkenntnisurteil, so stellen wir auch Gestalt bzw. Spiel nicht als vorhanden an den Gegenständen fest. Das ästhetische Urteil bezieht sich auf die „Form“ des Gegenstandes in anderer Weise als in der des objektiven Betrachtens. Die Form des Gegenstandes wird überhaupt nicht so erfahren, daß von dem erkannten Objekt etwas abgezogen würde, die Materie, so daß die Form zurückbliebe, sondern sie wird in der Reflexion zugänglich⁵⁾. Das

1) § 23, S. 87.

2) § 30, S. 128. Vgl. auch § 25, S. 93.

3) § 14, S. 65.

4) S. 27.

5) § 3, S. 42 f.

Subjekt ist also, so wird man schließen, überhaupt nicht erkennend auf das Objekt gerichtet, sondern reflektierend auf sich selbst. Ist dann die Form des Gegenstandes etwas am Subjekt Vorfindliches? Sie ist doch Gestalt, und zwar diese bestimmte Gestalt des Gegenstandes! Wie kann dergleichen je am Subjekt vorfindlich werden?

Dasjenige Subjektive, das der Gestalt des Objekts entspricht, ist das Gestalten, Formen, Bilden der Einbildungskraft. Hierauf reflektieren wir nun aber nicht in der Weise, daß wir es psychologisch als vorhandene Bestimmungen des Subjekts betrachten; wir kommen darauf „rein gefühlsmäßig“ zurück, und zwar indem wir auf ein „äußeres“ Objekt gerichtet sind. Wir erfahren gefühlsmäßig dies Formen als in zweckmäßiger Einstimmung mit dem „Verstande“. Wir haben darauf zurückzukommen, was diese „Einstimmung“ bedeuten soll. Im Vollzug des Gestaltens fühlen wir in gewisser Weise uns selbst, und zwar als in unserem subjektiven Befinden als „zweckmäßig“ bestimmt. Doch ist diese Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck, ist also von der des „Objekts“ eines moralischen Urteils zu unterscheiden. Nur die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Vorstellung für unser Erkenntnisvermögen ist Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils. Wir fühlen bloß, daß das Mannigfaltige der Vorstellung zu Einem zusammenstimmt; doch bleibt dies Eine unbestimmt in dem, was es sein soll. „Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa einem ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit [d. h. von einem bestimmten Zweck] durch die bloße Form gegeben wird.“ Die „Form des Gegenstandes“ kann demnach geradezu als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem“ definiert werden¹⁾. Kant kann also sowohl sagen, daß das ästhetische Urteil sich auf die „Form des Gegenstandes der Anschauung“ beziehe, als auch, daß sein Bestimmungsgrund die „bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung“ sei²⁾. Die Schönheit des Gegenstandes einer Vorstellung ist die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Erkenntnisvermögen in ihrer Wechselbeziehung³⁾. „Form des Gegenstandes“, „Form der Vorstellung“ und „Form des Vorstellungszustandes“ können synonym gebraucht werden⁴⁾.

Daß dies Phänomen ein einheitliches ist, kann solange nicht sichtbar werden, als die Form entweder als etwas an einem Objekt

1) § 15, S. 67.

2) § 12, S. 61.

3) § 34, S. 136.

4) Vgl. § 40, S. 145.

Vorhandenes oder als ein vorhandener psychischer Zustand verstanden wird. Es ergibt sich die Aufgabe, das Verhalten des „Subjekts“ als intentionales recht zu verstehen und die besondere Weise seiner Intentionalität zu bestimmen. Auch darf das „Gefühl“, in dem allein die Form als etwas Subjektives zugänglich wird, nicht zu einem bloßen Begleitphänomen eines Verhaltens, das primär Vorhandenes erkennt, herabgewürdigt werden. Sonst bleibt das Nebeneinander von Objekt als Erkenntnisobjekt und seiner Form als „Objekt des Wohlgefallens“ unverständlich. Kant gelingt es nicht, die Einheit des „Subjekts“ überhaupt, das sowohl erkennend als „schönfindend“ auf Seiendes bezogen sein kann, sichtbar zu machen. Die subjektive Zweckmäßigkeit der Form des Gegenstandes für die Urteilskraft ist etwas, was wir „mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden¹⁾ empfinden“²⁾. Die Einbildungskraft, die in der Kr. d. r. V. zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen vermittelte, gilt auch hier als das Vermögen, welches die Einheit der Subjektivität in gewisser Weise herstellt, indem sie das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auf das Gefühl bezieht³⁾. Doch läßt Kant das Wie dieser Verbindung völlig ungeklärt. Immerhin kann es nicht zufällig sein, daß die Einbildungskraft, deren Beziehung zur Zeitlichkeit in der Kr. d. r. V. deutlich hervortrat, auch jetzt wieder die Einheit ermöglicht. Aber die Kr. d. U. gibt, soweit ich sehe, keine direkte Anweisung, wie dieser Frage weiter nachzugehen wäre.

Vielleicht kommen wir einer Lösung gleichwohl näher, wenn wir fragen, wie das Verhalten des „Subjekts“ zu charakterisieren ist, in dem es sich auf die „Form des Gegenstandes“ bezieht, und in dem diese überhaupt zugänglich wird. Die Möglichkeit, in dieser Weise Seiendes begegnen zu lassen, das nicht Vorhandenes ist, heißt bei Kant „Einbildungskraft“. In „Beobachtung“ der Form, der Gestalt des „Objekts“ spielt die Einbildungskraft und darf in ihrer Freiheit nicht beschränkt werden⁴⁾. Spiel, nicht Gestalt, ist die wesentliche Bestimmung des Begriffs „Form“. Insofern Form Gestalt ist, ist sie es nicht als der vorhandene Umriß eines vorhandenen Objekts, sondern als Gestalt, in deren Beobachtung die Einbildung spielt. Der Satz, daß das ästhetische Urteil sich auf die bloße Form des Gegenstandes richte, hat nicht den Sinn, etwas an dem vorhandenen Gegenstand näher zu bestimmen, sondern den „Gegenstand“ selbst und das auf ihn bezogene Verhalten in bestimmter Weise zu charakterisieren.

1) Vom Verf. gesperrt.

2) § 38, S. 140.

3) Vgl. besonders § 1, S. 39 und § 24, S. 91.

4) § 16, S. 70.

Dann hat es aber auch keinen Sinn mehr, zu sagen, daß von dem Materialen des Gegenstandes abgesehen würde. Wenn der Blick auf den Gegenstand primär gar kein solcher ist, der an ihm Stoff für Erkenntnisurteile entdeckt, dann verdeckt die Charakteristik des intentum des einbildenden Verhaltens zu Schönerem als „bloße Form“ nur das positive Phänomen. Man scheint dann, wenn man die „Allgemeingültigkeit“ des „ästhetischen Urteils“ begründen will, immer wieder darauf angewiesen zu sein, auf die Erkenntnisvermögen zu rekurrieren; das einbildende Verhalten wird in seiner mit der theoretischen Erkenntnis gleichursprünglichen Zugehörigkeit zum Apriori des Daseins überhaupt nicht deutlich. Die „Form“ des Gegenstandes, an sich ein positives Phänomen eigener Art, wird zu dem „bloß Formalen“, was, da von den zufälligen Beschränkungen der einzelnen Subjekte abgesehen wird, für jedes Subjekt gilt¹⁾. Das „Objekt des Wohlgefallens“ bleibt ein vorhandenes Erkenntnisobjekt; das Subjektive, das dem Wohlgefallen zugrundeliegt, muß also mit den Erkenntnisvermögen zu tun haben. Diese sind Einbildungskraft und Verstand. Wenn der subjektive Zustand „zweckmäßig“ sein und doch nicht Erkenntnis geben soll, so müssen nur diese Vermögen überhaupt harmonisch zusammenstimmen. So kommt Kant zu dem Begriff der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand. Wie läßt sich aber dergleichen phänomenal aufweisen?

b) Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand.

Kant führt diesen Begriff ebenso selbstverständlich ein wie den der Form des Gegenstandes und scheint eine explizite Aufweisung des darin Enthaltenen für unnötig zu erachten. Die Einstimmung der Erkenntniskräfte überhaupt ist im Unterschied von dem (bewußten) Vollzug der objektiven Erkenntnis bloß „unabsichtlich“ und erscheint zunächst als eine gelegentliche Begleiterscheinung des Erkenntnisvorgangs, die aber auch unabhängig von faktischem Erkennen stattfinden kann²⁾. Oder besser, sie ist die ideale Stimmung der Erkenntnisvermögen, die wir im Grunde bei aller Erkenntnis mitfordern, die aber sich nicht immer mit einstellt. Ideal ist sie für alle Wesen, die wie wir Menschen „durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt“ sind³⁾. Es ist nicht ganz klar, ob hiernach die Einbildungskraft ganz auf die Seite der Sinnlichkeit gehört, oder ob sie wie in der Kr. d. r. V. eine Zwischenstellung

1) Vgl. z. B. § 40, S. 144 f.

2) Vgl. S. 27.

3) § 9, S. 58.

zwischen Sinnlichkeit und Verstand einnimmt. Sie ist das Vermögen der Anschauung und der Darstellung der Begriffe¹⁾.

Wie wird ihre Einstimmung mit dem Verstande charakterisiert? Da es sich nicht um objektive Erkenntnis handelt, wird nur die Einbildungskraft überhaupt „unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt“, subsumiert. Denn die Einbildungskraft „schematisiert“ frei und ohne bestimmten Begriff; daher „muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmäßigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der Erkenntnisvermögen²⁾ in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt“³⁾. Ich sehe nicht, wie sich von diesem spekulativen Gedanken aus eine Sicht auf das Phänomen selbst gewinnen ließe, wenn man die Erkenntnisvermögen als solche beibehalten wollte. Daß die Einbildungskraft „schematisiert“, ohne dadurch einen bestimmten Begriff darzustellen, ist eine unmögliche Vorstellung, falls nicht unter Schematisieren und Darstellen etwas wesentlich anderes verstanden wird als theoretische Darstellung. Es bleibt unklar, wie die Vorstellung der Einbildungskraft, durch die keine Erkenntnis gegeben wird, „als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht“⁴⁾.

Wir müssen von einer anderen Seite heranzukommen suchen. Worin besteht denn die eigentümliche Auszeichnung dieser Stimmung, die sie zu einer idealen macht? Die „Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist“⁵⁾. Kant nennt diese Ein-

1) § 30, S. 128.

2) Kant: „des Erkenntnisvermögens“; corr. Erdmann.

3) § 35, S. 137.

4) § 9, S. 57 f.

5) § 21, S. 80.

stimmung „zweckmäßig“, d. h., sie ist von Vernunft wegen gefordert. Zur Struktur nicht nur einer theoretisch feststellbaren „Übereinstimmung“, sondern auch einer bloß „gefühlsmäßigen“ Einstimmung gehört ein Hinblick¹⁾ auf etwas, in Bezug worauf dies und das in Einstimmung ist. Das Worauf dieses Hinblicks ist im vorliegenden Falle das „übersinnliche Substrat“ der Menschheit und aller Vermögen des Subjekts, das die Vernunft fordert und kein Verstandesbegriff erreicht; „das, in Beziehung auf welches alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist“²⁾.

Die harmonische Vereinigung von Einbildungskraft und Verstand macht das Genie aus³⁾. Die Weise jedoch, wie diese Einstimmung erfahren wird, macht Kant nicht scharf deutlich. Will er betonen, daß sie nicht erkenntnismäßig zugänglich wird, so sagt er, daß sie im „Gefühl“ erfahrbar ist⁴⁾. Die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand, auf die sich die Lust bezieht, ist dann die „bloß formale Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird“⁵⁾. Ist Kant dagegen auf die Allgemeingültigkeit dieses Gefühls orientiert, dann wird die Einstimmung durch die subsumierende Urteilskraft erfahren oder auch allererst hergestellt. Es ist später zu fragen, wie diese Subsumtion verstanden werden kann.

Jetzt haben wir das Phänomen der harmonischen Einstimmung der Erkenntnisvermögen selbst zu verdeutlichen. Kant wählt statt des Ausdrucks „Erkenntnisvermögen“ zuweilen die allgemeinere Bezeichnung „Gemütskräfte“. Diese werden durch wechselseitige Zusammenstimmung belebt, oder beleben sich gegenseitig⁶⁾. Die Einstimmung besteht darin, daß der Verstand „die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt“⁷⁾. Sie wird also ebenso charakterisiert wie die „Form des Gegenstandes“: als Spiel. „Die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt“⁸⁾. Wir müssen daher den Begriff der „freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft“ zu klären suchen.

Dazu halten wir uns an die „Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik“⁹⁾. Hier wird zugleich wieder die Unter-

1) Dieser Terminus ist hier in möglichst formalisierter Bedeutung zu nehmen.

2) § 57, Anm. I, S. 203.

3) § 49, S. 171.

4) § 21, S. 80 f.

5) § 12, S. 61.

6) § 9, S. 57; § 35, S. 137.

7) § 40, S. 147.

8) § 59, S. 214.

9) S. 82—86.

scheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft eingeführt, die wir auch jetzt aus dem Zusammenhang und nicht ohne weiteres in Anlehnung an die Anthropologie oder die Kr. d. r. V. zu verstehen haben. „Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde.“ Die Einbildungskraft kann nicht frei und gleichwohl von selbst gesetzmäßig sein; der Verstand allein kann das Gesetz geben. Andererseits darf die Gesetzmäßigkeit nicht ein bestimmtes Gesetz sein, da dann das Wohlgefallen nicht auf die Schönheit, sondern die Vollkommenheit des Gegenstandes ginge. Es ist also eine „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“, eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“¹⁾. Aber ist „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“ nicht ein Unbegriff? Daß etwas gesetzmäßig ist, können wir doch nur sagen, weil es einem bestimmten Gesetz folgt, das dadurch nichts von seiner Bestimmtheit verliert, daß wir von ihr absehen? Kant sagt selbst: „Eine formale objektive Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck . . . sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch“²⁾. Dies kann als Hinweis auf die Lösung dienen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Kant das „Objekt des Wohlgefallens“ immer noch als Objekt im ursprünglichen Sinne, d. h. als vorhandenen Gegenstand der Erkenntnis, festhält. Darum ist die Weise des „Absehens“ von der objektiv-begrifflichen Bestimmtheit des Gegenstandes zu klären.

Im Anschauen des schönen Gegenstandes wird nicht nur einfach davon abstrahiert, daß der Gegenstand begrifflich als das und das bestimmbar ist. Mit der Inblicknahme der „Schönheit“ des Gegenstandes wird nicht ein bloßer Richtungswechsel vollzogen, so daß jetzt statt auf seine objektiven Eigenschaften auf die Weise seiner subjektiven Gegebenheit geblickt würde. Vielmehr ist der Blick

1) S. 82 f.

2) § 15, S. 67.

selbst ein anderer geworden, für den der Gegenstand nicht mehr ein bloß vorhandenes Ding ist. Die „Erkenntniskräfte“, die in diesem Blick in Einstimmung sind, sind gar nicht Erkenntniskräfte, wenn Erkenntnis mit nur betrachtetem Vorhandenen zu tun hat. So etwas wie Vorhandenheit ist an dem Gegenstand überhaupt nicht sichtbar geworden. Das „Absehen“ von den objektiven Bestimmungen des Gegenstandes ist also ein Überhaupt-noch-nicht-entdeckt-haben von dergleichen wie objektiven Bestimmungen. Wie aber dieser nicht-objektivierende „Blick“ auf den „Gegenstand“ positiv geartet sei, soll eben mit dem Ausdruck „freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft“ gesagt werden. Er ist, obwohl durch das Objekt gebunden, ein frei gestaltendes Bilden. Das Dasein ist, in diesem Blick existierend, an ein begegnendes Seiendes ausgegeben, ohne doch seine Freiheit aufgeben zu haben. Das Begegnende ist „Objekt des Wohlgefallens“, weil es dem Dasein seine Freiheit beläßt — die Freiheit zu seinem Gesetz, dem es sich selbst unterwirft.

Aus diesem Zusammenhang sind die Begriffe „produktive und reproduktive Einbildungskraft“ zu verstehen. „Produktiv“ bedeutet jetzt vor allem „frei“, „reproduktiv“ bedeutet „gebunden“. Sie haben keinen „erkenntnistheoretischen“ Sinn wie in der Anthropologie, sondern dienen zur Charakteristik einer schlechterdings nicht erkennenden Daseinsverhaltung. Auch werden sie nicht als empirisch vorkommende Vermögen betrachtet, sondern die produktive Einbildungskraft wird für die Ausarbeitung der apriorischen Struktur des „Geschmacksurteils“ verwertet. Da es hier nicht um die Möglichkeit von Reproduktion geht, hat Kant nicht wie in der Kr. d. r. V. ein Interesse daran, in der produktiven Einbildungskraft die transzendente Möglichkeit der reproduktiven aufzuweisen. Kant sucht das Apriori dessen, was wir ontisch als frei spielende und Schönheit entdeckende Einbildung kennen. Seine Absicht geht, im Zusammenhang seines „kritischen Geschäfts“ einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt, auf die Grundlegung der Ontologie des künstlerischen und in der Welt des Schönen und Erhabenen lebenden Daseins; doch wird diese „Sphäre“ des Daseins nicht so radikal von der theoretischen abgegrenzt, daß eine eindeutige Formulierung dieser Aufgabe möglich würde. Daher kann die zentrale Bedeutung der produktiven Einbildungskraft in der Kr. d. U. nicht im vollen Umfange geklärt werden. —

Wie verhält sich nun die „Einstimmung der Erkenntniskräfte“ zu der „Form des Gegenstandes“? Beide Begriffe bedeuten in gewissem Sinne dasselbe, nämlich das, was das „ästhetische Urteil“

ausdrückt; doch meinen sie auch etwas Verschiedenes, insofern die „Form des Gegenstandes“ das eigentliche „Objekt“ zu sein und die „Einstimmung“ dabei nur „subjektiv gefühlt“ zu werden scheint. Nun erscheint neben dem Begriff der „Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande“ charakteristischerweise auch der der „Einstimmung der Form des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen“. Wird an einem Gegenstande Zweckmäßigkeit aus einem bloß subjektiven Grunde vorgestellt, so ist sie „Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen“¹⁾. Das ästhetische Urteil über ein Objekt geht „auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urteilskraft überhaupt im Subjekte“²⁾. Die Urteilskraft nimmt „die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit“ wahr³⁾. Die Form des Gegenstandes zeigt sich sowohl dem Vermögen der Begriffe als auch dem der Darstellung derselben im Gemüt gemäß⁴⁾. Diese Formulierungen zeigen den Bezug der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand auf die Form des Gegenstandes an; d. h., diese Einstimmung ist nicht ein isoliertes Spiel der Gemütskräfte. Andererseits ist die Form des Gegenstandes „subjektiv“; besser: die Objektivität des Spiels der Gemütskräfte, die hier ihren Ausdruck findet, ist eine eigentümliche, nicht erkennende. Das einheitliche Phänomen des frei spielenden Einbildens schöner Formen darf nicht in ein „Subjekt“ und ein von ihm zunächst isoliertes „Objekt“ auseinandergerissen werden. Weil Kant diese Einheit sieht, kann er die Einstimmung der Erkenntniskräfte ebenso wie die Form des Gegenstandes als „Spiel“ charakterisieren. Doch gelingt es ihm nicht, das Wesen sowohl der intentio als auch des intentum dieser eigentümlichen Intentionalität ontologisch angemessen zu umgrenzen.

c) Das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft.

Im Bisherigen mußte wiederholt der Begriff der Urteilskraft eingeführt werden, ohne daß das Wesen der Urteilskraft und ihr Verhältnis zur Einbildungskraft einsichtig gewesen wäre. Die harmonisch zusammenstimmenden Erkenntnisvermögen sind „in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel“; die Urteilskraft „vergleicht“ die Anschauung der Form des Gegenstandes durch die Einbildungskraft

1) S. 30.

2) § 53, S. 206.

3) § 39, S. 143.

4) § 30, S. 128.

„mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen“. In dieser Vergleichung wird die Einstimmung der Erkenntniskräfte entdeckt. Dadurch wird der Gegenstand für die Urteilstkraft „zweckmäßig“¹⁾. Was ist diese Urteilstkraft?

Die Urteilstkraft gilt als das mittlere der oberen Erkenntnisvermögen und steht zwischen Verstand und Vernunft²⁾. Sie ist das Vermögen der Subsumtion. Dadurch leistet sie einem Begriff Darstellung. Von ihrer Funktion im theoretischen Erkennen sehen wir hier ab. Sie kann nämlich nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen Zweckbegriff „darstellen“. So werden in der „Kunst“ — Kant meint die zu handwerklicher Herstellung gehörige Sicht, die τέχνη — Gegenstände gemäß einem Zweckbegriff durch die Einbildungskraft hergestellt und durch die Urteilstkraft als diesen Zweck „darstellende“ verständlich. Ebenso werden von der Natur hergestellte Organismen als zweckmäßig beurteilt. Doch braucht nicht, wie in diesen Fällen, ein bestimmter Zweckbegriff dargestellt zu werden; ein Objekt kann auch als zweckmäßig überhaupt beurteilt werden. Genauer muß es heißen: der dargestellte Zweck ist nicht dieser oder jener, sondern der Zweck, der Zweck seiner selbst ist, der Mensch. Ein solches als zweckmäßig überhaupt beurteiltes Objekt heißt „schön“; Schönheit ist Darstellung der bloß formalen (subjektiven) Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes³⁾. Nun wird aber auch die Einbildungskraft als „Vermögen der Darstellung“ bezeichnet⁴⁾. Doch scheint sich ihre Weise der Darstellung von der der Urteilstkraft zu unterscheiden. Die Urteilstkraft stellt dar durch Subsumtion. Diese ließe sich als Funktion der Einbildungskraft nicht wohl verstehen. Wie ist aber die Subsumtion der ästhetischen Urteilstkraft geartet?

Auch hier sind Kants Aufstellungen nicht eindeutig. Zumeist wird die Form des Gegenstandes, die durch die Einbildungskraft aufgefaßt wird, unter die Stimmung der Erkenntniskräfte „subsumiert“. Die ästhetische Urteilstkraft subsumiert „unter ein bloß empfindbares Verhältnis der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes“⁵⁾. So muß die Subsumtion verstanden werden, wenn das „Schönfinden“ ein Urteilen ist. Das urteilende Subjekt stellt fest, daß der Gemütszustand im Anschauen eines Objekts der idealen Möglichkeit der Gestimmtheit der Erkenntnisvermögen entspricht. In solchem Urteilen

1) S. 27.

2) S. 12.

3) S. 31.

4) Z. B. § 17, S. 73; § 23, S. 87 u. oft.

5) § 38 Anm., S. 141.

ist das „Objekt des Wohlgefallens“ bzw. der faktische Gemütszustand des Subjekts ohne Bedenken als etwas Vorhandenes ausgelegt. Das „Schönfinden“ ist ein „Wahrnehmen“¹⁾. Das einzelne Bild wird subsumiert unter die Bedingung, unter der allein es „schön“ heißen kann, nämlich daß Einbildungskraft und Verstand übereinstimmen.

Doch muß Kant im Grunde etwas anderes meinen; denn er betont stets, daß durch diese Subsumtion keine Erkenntnis gegeben wird. Aber ist denn die Urteilskraft noch Erkenntnisvermögen, wenn sie nicht Erkenntnis gibt und auch nicht betrachtet wird, insofern sie Erkenntnis wenigstens ermöglicht? Auch bezüglich der Einbildungskraft mußte diese Frage gestellt werden. Die Urteilskraft konstatiert nicht etwas Vorhandenes, sondern bringt die subjektive Zweckmäßigkeit der Einbildungskraft zum Bewußtsein. Als „Gemeinsinn“ verspürt sie das freie Spiel der Erkenntniskräfte²⁾ und drückt das mit dieser Wirkung „verbundene“ Wohlgefallen im Geschmacksurteil aus. Ebenso stellt die reflektierende Urteilskraft den „erhabenen“ Gegenstand, an dem sich die objektive Unangemessenheit der Einbildungskraft herausstellt, als subjektiv-zweckmäßig vor³⁾. Hier wird die Notwendigkeit der Einführung einer besonderen Urteilskraft deutlicher: die Einbildungskraft ist an sich objektives Erkenntnisvermögen und kann nur gelegentlich auch als subjektiv-zweckmäßig erfahren werden. Dazu ist dann ein besonderes Vermögen nötig. Als vom Verstande unterschiedenes Erkenntnisvermögen kann sich die Einbildungskraft nicht selbst das Gesetz geben⁴⁾; erst die Reflexion der Urteilskraft läßt ihre Beziehung zum Verstande und ihre Einstimmung mit ihm fühlen. Die reflektierende Urteilskraft dagegen, auch im Unterschied von der an der Erfahrung beteiligten Urteilskraft, gibt sich selbst das Gesetz⁵⁾. Dadurch rückt freilich die Problematik nur aus der Einbildungskraft in die Urteilskraft hinein. „Im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten“⁶⁾. Wie hält das ästhetische Urteil, das doch kein Erkenntnisurteil ist, diese „Beziehung“ zum Verstande fest? Ist es überhaupt ursprünglich ein Urteil?

Es gilt Ernst damit zu machen, daß das ästhetische Urteil nicht Erkenntnisurteil ist. Wird denn in ihm wirklich etwas subsumiert? Die „Subsumtion“ kann von Kant auch anders als bisher verstanden werden. Entsprechend der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Einstimmung“ kann es sowohl heißen, daß die Form des Gegenstandes

1) § 39, S. 143.

2) § 20, S. 80.

3) S. 116 f.

4) S. 83.

5) § 59, S. 213; § 36, S. 138.

6) § 1, S. 39 Anm.

unter die Stimmung der Erkenntnisvermögen, als auch, daß die „Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt“, subsumiert werde¹⁾. Zu dieser unvollziehbaren Vorstellung gelangt Kant, weil er dem ästhetischen Urteil einerseits den Erkenntnischarakter nehmen und es andererseits doch als Urteil festhalten will. Er bemüht sich vergebens, das „Schönfinden“ in seiner Selbständigkeit gegenüber allen Erkenntnisurteilen zu begreifen. Denn das Gefühl der Lust und das Wohlgefallen begleitet nur die Wahrnehmung eines an sich vorhandenen Objekts; freilich ist das Gefühl mit der Wahrnehmung „unmittelbar“ verbunden²⁾.

Wo bei Kant die Tendenz vorherrscht, das ästhetische Urteil vom Erkenntnisurteil prinzipiell zu unterscheiden, da gehen die Begriffe Urteilkraft und Einbildungskraft sonderbar ineinander über. Die Funktionen beider Vermögen scheinen dann identisch zu sein. So heißt es innerhalb eines Zusammenhangs, daß die Einbildungskraft die Vorstellung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben bezieht, aber auch, daß „ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen“, „das zum Erkenntnis nichts beiträgt“, „die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird“³⁾. Diese Beziehung zum „Lebensgefühl“ des Subjekts, die sowohl der Einbildungskraft als der Urteilkraft eignet, muß auch gemeint sein, wo es heißt, daß die reflektierende Urteilkraft sich selbst nicht nur Gesetz, sondern auch „Gegenstand“ ist⁴⁾. Die Urteilkraft wird als „Gemeinsinn“ interpretiert, wobei „Sinn“ als „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt“ oder „Gefühl der Lust“ zu verstehen ist⁵⁾. Sobald das Gefühl nicht mehr etwas zur „Erkenntnis überhaupt“ bloß Hinzukommendes ist, kann die Einheit dieses eigentümlichen Verhaltens des Daseins sichtbar werden, und es besteht kein Grund mehr, die Einbildungskraft überhaupt von der Urteilkraft zu unterscheiden. Wir sahen schon, daß beiden Vermögen die Funktion der „Darstellung“ zukommt. Daß es sich dabei nicht bloß um eine zufällige Übereinstimmung des Ausdrucks handelt, zeigt sich da, wo die „Darstellung“ der Urteilkraft ganz wie die der Einbildungskraft als schematisierend oder symbolisierend beschrieben wird. Schematisch ist die Darstellung

1) § 35, S. 137.

2) § 36, S. 138.

3) § 1, S. 39 f.

4) § 36, S. 138.

5) § 40, S. 146 f.

der Verstandes-, symbolisch die der Vernunftbegriffe¹⁾). Die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, in der sich der Vernunftbegriff darstellt, wird darum bald durch die Urteilskraft, bald durch die Einbildungskraft gesehen. Der schöne Gegenstand scheint „für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein“, der erhabene ist der Form nach „zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft“²⁾). Urteilskraft und Einbildungskraft sind geradezu synonym. Ebenso wie die Unzulänglichkeit der Einbildungskraft in Vorstellung des Erhabenen gilt auch die „Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande“ für subjektiv-zweckmäßig³⁾). Auf dem Standpunkt des „Realismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur“ könnte man sowohl von einem „Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen“, als auch von einem „Zweck [der Natur] zu Gunsten unserer Einbildungskraft“ reden⁴⁾). Wie die Einbildungskraft, so ist auch die Urteilskraft in freier Gesetzmäßigkeit⁵⁾).

Es zeigt sich also, daß Kant auch da, wo er notgedrungen zwischen verschiedenen, erst nachträglich aufeinander eingespielten Vermögen unterscheiden muß, ein einheitliches Phänomen im Auge hat. Dies allein sollte durch die vorstehende Erörterung der drei Problemkreise verdeutlicht werden. Es kann sich nicht darum handeln, all die zusammengehörigen Begriffe nun ohne weiteres zu identifizieren. Kants Grundansatz, daß das „Objekt des Wohlgefallens“ (bzw. das Erhabene) etwas Vorhandenes ist, verlangt ja gerade ihre Scheidung. Um die Einheitlichkeit des Ganzen wirklich aufweisen zu können, müßte man erst einen ursprünglicheren Ansatz gefunden haben. Es sollte also nicht die bei Kant vorfindliche Mannigfaltigkeit von Vermögen und Begriffen nivelliert werden. Die Aufgabe war nur, zu zeigen, daß ihre Differenzierung von Kant nicht echt gewonnen ist. Erst wenn eine ursprüngliche Einheit sichtbar geworden ist, können die einzelnen Strukturen herausgearbeitet werden.

Wiederum ist zu betonen, daß diese Frage nach der ursprünglichen Einheit des „ästhetischen Subjekts“ im Sinne von Kant selbst die wesentliche ist. Denn nur durch ihre Beantwortung läßt sich die von Kant gesehene eigentümliche „unmittelbare Beziehung“ der Urteilskraft auf das Gefühl der Lust und Unlust verständlich machen. Diese „Beziehung“ aber ist „gerade das Rätselhafte in dem

1) § 59, S. 212.

2) § 23, S. 88.

3) § 27, S. 104.

4) § 58, S. 206 f.

5) S. 118.

Prinzip der Urteilskraft“, welches neben dem „theoretischen Teile der Philosophie“ eine besondere „Kritik der Urteilskraft“ notwendig macht ¹⁾).

4. Die Einbildungskraft in der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst.

In den späteren Teilen der Analytik und in der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft erscheint die Einbildungskraft hauptsächlich im Zusammenhang der Lehre vom Genie und den ästhetischen Ideen sowie in der von den einzelnen Künsten.

„Die Gemütskräfte . . ., deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmacht ²⁾, sind Einbildungskraft und Verstand“ ³⁾. Denn als Kunsttalent setzt das Genie „einen bestimmten Begriff von dem Produkte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenn gleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande“ voraus. Da in der Kunst ein bestimmter Begriff dargestellt wird, ist das Geschmacksurteil nicht ganz rein, sondern „intellektuiert“. Doch sind die durch den Begriff gegebenen Regeln nicht, wie in der Wissenschaft, „deutlich gekannt“; auch kommt es nicht sowohl auf die Ausführung des durch sie gesetzten Zwecks an, sondern auf den Vortrag und Ausdruck ästhetischer Ideen der Einbildungskraft; d. h., die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft soll auch hier gewahrt bleiben ⁴⁾. Hier zeigt sich ganz deutlich, daß der „Kunstgegenstand“ im Grunde doch als Erkenntnisobjekt, in dessen Anschauung ein bestimmter Begriff sich darstellt, verstanden wird; zum „Kunstgegenstand“ wird er freilich nur dadurch, daß die frei spielende Einbildungskraft imstande ist, „noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet“ ⁵⁾. Dasjenige, was den „Kunstgegenstand“ konstituiert, ist also etwas, was zu den Konstituenten des Erkenntnisobjekts noch obendrein hinzukommt. Die Erörterung des Begriffs der ästhetischen Idee der Einbildungskraft hat die Aufgabe, diese

1) Vorrede, S. 4.

3) § 49, S. 171.

2) Kant: „ausmachen“; corr. Windelband.

4) § 49, S. 172 f.

5) § 49, S. 171 f.

für Kant selbstverständliche Voraussetzung deutlich sichtbar zu machen.

Ideen sind nach Kant Vorstellungen eines Gegenstandes, die nie Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder ästhetische Ideen oder Vernunftideen. „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.“ Versteht man nun unter Exposition die Handlung, eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen, und unter Demonstration die Darstellung (Versinnlichung) eines Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so muß die ästhetische Idee inexponibel, die Vernunftidee indemonstrabel heißen¹⁾.

Nun ist es aber gerade der Vorzug der ästhetischen Idee vor anderen Vorstellungen der Einbildungskraft, daß sie inexponibel ist, d. h. daß sie „viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann“. „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen . . .; wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, so daß uns nach demselben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.“ Das in ästhetischen Ideen Vorgestellte ist also in eigentümlicher Weise mehr als die zugrundeliegenden vorhandenen Dinge, die den Stoff für die Ideen hergeben. Sie streben wenigstens „zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem“ und suchen einer Darstellung der Vernunftideen nahezukommen²⁾. Kants doppelter Begriff von „Darstellung“³⁾ ermöglicht ja auch in gewissem Sinne eine Darstellung der indemonstrablen Vernunftidee. Der dargestellte Verstandesbegriff wird „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert“; die Einbildungskraft ist „hierbei schöpferisch und bringt

1) § 57 Anm. I, S. 201 f. Vgl. Kr. d. r. V. B 598 f.

2) § 49, S. 168.

3) Vgl. o. S. 469 [159].

das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken . . . , als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann“¹⁾. Als Beispiele solcher ästhetischen Ideen nennt Kant Personifikationen unsichtbarer Wesen (z. B. den Tod) und ästhetische Attribute (z. B. den Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen)²⁾. „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet“³⁾.

Die ästhetische Idee verlangt aber gar keinen begrifflichen Ausdruck, so wenig, daß ein solcher uns meistens schulmeisterlich und banal vorkommen würde. Durch Hervorhebung ihrer Inexponibilität drängt Kant die Interpretation des Phänomens in eine ganz falsche Richtung. Auch hierfür liegt der Grund darin, daß das Verständnis der Einbildungskraft immer an ihrer Funktion im erkennenden Verhalten orientiert bleibt. Darum wird nicht deutlich, daß der „Kunstgegenstand“ gegenüber dem Gegenstand des Erkennens eine durchaus selbständige Struktur hat und keineswegs durch ein nur hinzukommendes Irrationales, das auf Vernunftideen hinweist, in seiner Eigenart konstituiert wird.

Das Verhältnis von Einbildungskraft und Genie bzw. „Geist“ („in ästhetischer Bedeutung“) läßt Kant unklar. Die ästhetische Idee gilt als Vorstellung der Einbildungskraft, doch ist auch der „Geist“ das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen⁴⁾. Wahrscheinlich meint Kant, daß die Einbildungskraft das Erkenntnisvermögen ist, durch das überhaupt so etwas wie eine freie ästhetische Vorstellung und das Begegnenlassen von etwas Schönerem möglich wird; doch muß sie „geistreich“ sein, wenn darin „mehr“ vorgestellt sein soll als im bloßen Erkennen. Auch diese Unterscheidung wird fraglich, wenn die Einbildungskraft ursprünglich überhaupt nicht Erkenntnisvermögen ist.

In der Lehre von den einzelnen schönen Künsten⁵⁾ endlich sind die Schranken des Kantschen Problemansatzes besonders deutlich. In

1) § 49, S. 169.

2) § 49, S. 168 f.

3) § 49, S. 171.

4) § 49, S. 167; § 57 Anm. I, S. 202.

5) §§ 51—53, S. 175—188.

früheren Zusammenhängen hat sich die Bedeutung der Einbildungskraft für das bildende, herstellende Verhalten gezeigt. Wenn jetzt das spezifisch künstlerische Bilden zum Thema gemacht wird, so unternimmt Kant nicht einmal den Versuch, es in seiner Eigenständigkeit sehen zu lassen und seinen Ort im menschlichen Dasein zu bestimmen; es erscheint nur als ein Spezialfall des Herstellens überhaupt, dessen Struktur ganz knapp skizziert wird¹⁾. Die sonstigen Erörterungen über die Einbildungskraft sind für die Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung unergiebig.

Doch ruht auf diesen Schlußpartien auch nicht das eigentliche Interesse Kants. Dies geht letztlich nicht auf eine Ästhetik, sondern — auch in der Kr. d. U. — auf eine Grundlegung der Ontologie. Im folgenden Schlußabschnitt müssen wir daher zu zeigen versuchen, daß die verschiedenen Einzelzusammenhänge, durch die wir das Phänomen der Einbildungskraft verfolgten und die zunächst als philosophische Spezialdisziplinen erscheinen, durch eine einheitliche Grundproblematik bestimmt sind.

Schluß.

Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant.

Das im Verlauf der Untersuchung entstandene Bild der Einbildungskraft ist in der Anthropologie, in der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. U. jeweils ein verschiedenes. Um einen einheitlichen Blick auf das Phänomen zu gewinnen, müssen wir von dem Ertrag der Interpretationen im einzelnen absehen und die wesentlichen Ergebnisse, die sich immer wieder aufdrängten, zusammenzufassen suchen.

Es zeigte sich an zahlreichen Stellen, daß die Einbildungskraft im System der disparaten Seelenvermögen eine unsichere Stellung einnimmt und geeignet scheint, das Auseinanderfallende zu verbinden, ja die ursprüngliche Einheitlichkeit der Subjektivität zu konstituieren. Die nähere Bestimmung des Wesens der Einbildungskraft führte daher immer wieder auf die Frage nach dem Sein des „Subjekts“ selbst, und zwar so, daß im Zusammenhang damit auch das Sein der mannigfaltigen „Objekte“ mit in den Blick trat. Endlich meldete sich ein eigentümlicher Bezug zwischen Einbildungskraft und Zeit; die Einbildungskraft selbst wurde als die ursprüngliche Zeitlichkeit interpretiert.

1) § 51, S. 178.

Läßt sich in dieser Weise ein allgemeiner Horizont für die verschiedenen Einzelzusammenhänge umschreiben, so muß doch berücksichtigt werden, daß auch diese allgemeinste Problematik noch von gänzlich verschiedenen Seiten her in Angriff genommen wird. So konstituiert die Einbildungskraft der Kr. d. r. V. die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität, d. h. die des e r k e n n e n d e n Subjekts; in der Kr. d. U. dagegen ist die Einbildungskraft einerseits selbstverständlich die Grundverhaltung des ä s t h e t i s c h e n Subjekts, dessen Einheitlichkeit als solche gar nicht zur Diskussion steht, andererseits vermittelt sie zwischen der Erkenntnis-, Gefühls- und Willenssphäre und wird dadurch zum Index für die Frage nach der Einheit der Subjektivität ü b e r h a u p t. Hinzukommt die Fragwürdigkeit im jeweiligen Ansatz Kants: in der Kr. d. r. V. wird die Einbildungskraft einseitig als Spontaneität verstanden; in der Kr. d. U. konstituiert sie nicht sowohl das „Objekt des Wohlgefallens“ als solches, sondern ermöglicht nur, daß ein zunächst vorhandenes Objekt als schön angesprochen wird. Daher kann die Einheitlichkeit nicht ausdrücklich zum Problem werden. Und endlich scheinen viele Stellen, besonders in der Kr. d. U., die Interpretation der Einbildungskraft als Zeitlichkeit mindestens nicht zu bestätigen, womit der wichtigste Leitfaden für eine einheitliche Definition des Phänomens verlorengehen würde.

Nun ergibt sich vielleicht ohnehin aus dem, was in der Einleitung über die grundsätzliche Verlegenheit und den Sinn der Frage nach der Einbildungskraft gesagt wurde, daß wir keine falsche Einheitlichkeit erzwingen sollen. Kant deutet mit seinem Begriff der Einbildungskraft, der als isolierter kein Interesse beanspruchen kann, in neue Horizonte, deren Erschließung er uns aufgibt. Wir sollen dieser Weisung folgen und uns nicht bei Scheinproblemen aufhalten, die aus der Vorläufigkeit des Ansatzes entstehen.

Aber Kants Philosophie ist nicht nur neu, sondern auch alt. Indem er den Begriff der Einbildungskraft einführt, eignet er sich eine Tradition an, die seine neuen Tendenzen nicht unwesentlich bestimmt. Er übernimmt die traditionelle Definition der Einbildungskraft, die schon aus einem ganz bestimmten philosophischen Horizont gewonnen und sowohl ihren Fundamenten als auch ihrer Formulierung nach wesentlich älter ist als die Wolffsche Schulphilosophie.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Hauptstadien der Entwicklung dieser Definition von Aristoteles bis Kant historisch aufzuweisen und durch angemessene Interpretationen den Horizont völlig zu verdeutlichen, aus dem heraus allein sie gewonnen werden konnte. Es wäre dabei vor allem zu zeigen, daß der schon bei

Aristoteles¹⁾ ganz deutlich vorgezeichnete Begriff der Einbildungskraft als des Vermögens der Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes seinen ursprünglichen Sitz innerhalb des Problemzusammenhangs der Wahrheit hat, und daß seine wesentlichen, in der Tradition verhärteten Charakteristika sich hieraus verständlich machen lassen; daß aber, schon bei Aristoteles und besonders in der Folgezeit, statt des Problems der Wahrheit nur das des Irrtums explizit wird, und daß sich deshalb an den Begriff der Einbildungskraft eine eigentümliche Verdächtigkeit heften konnte, deren hemmender Einfluß noch bei Kant bemerkbar ist²⁾. Mit diesem allgemeinen Horizont der traditionellen Fragestellung müßte dann auch die ursprüngliche Einheitlichkeit sichtbar werden, aus der die einzelnen Probleme Kants entspringen und dirigiert werden. Diese Einheitlichkeit versuchen wir jetzt, soweit es hier möglich ist, zu verdeutlichen, indem wir fragen, wieweit die traditionelle Definition Kants Fragen genügt.

Kant gibt die Definition der Einbildungskraft nur in der Anthropologie und in der Kr. d. r. V. Doch wird sie in beiden Schriften gerade an der zentralen Stelle unzulänglich, obwohl Kant dies nie ausdrücklich gesagt hat. In der Anthropologie ist die Grundfunktion der bildenden Kraft die Abbildung, deren Gegenstand gerade nicht abwesend ist. In der Kr. d. r. V. betont Kant, daß man die Einbildungskraft nicht, wie es üblich sei, auf Reproduktionen einschränken dürfe, daß sie vielmehr ein „notwendiges Ingredienz“ der Wahrnehmung sei, die sich doch auf anwesende Gegenstände richtet. Immerhin läßt sich diese Funktion der Einbildungskraft noch aus der traditionellen Definition verstehen. Man kann sagen: im bildenden Durchlaufen des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen ist das eben Durchlaufene gleichsam nicht mehr, das noch zu Durchlaufende noch nicht „anwesend“, obwohl, solange der Akt des Durchlaufens dauert, das Subjekt und das Objekt nebeneinander vorhanden sind. Nur hat man dann unter der Hand einen neuen Begriff von „Anwesenheit“ eingeführt: Anwesenheit bedeutet jetzt „Gegenwärtigkeit“ des „Objekts“ bzw. „Gegenwart“ des „Subjekts“. Die Definition der Einbildungskraft meint nun die Innerzeitigkeit des „Objekts“ bzw. die Zeitlichkeit des „Subjekts“ und besagt, daß in jeder Gegenwart die anderen beiden Modi der Zeitlichkeit, Gewesenheit und Zukunft, sich je schon mit zeitigen. In der Tat darf man sie

1) Z. B. De an. I, 3, 428 a 8 f.

2) Außer Aristoteles, De an. I, c. 1—3, wären z. B. Thomas v. A., De veritate qu. I a. 11, und Spinoza, Eth. II 17, heranzuziehen.

in ihrem ursprünglichen Sinn so auslegen und in ihr die Bestätigung der phänomenologischen Analyse der Einbildungskraft als eines „notwendigen Ingredienz der Wahrnehmung“ finden.

Eine solche Aneignung der traditionellen Definition hat aber weitere Konsequenzen. Wollte man die in ihr gemeinte Bedeutung des Ausdrucks „Einbildungskraft“ festhalten, so würde der Satz, daß schon in der Wahrnehmung Einbildung enthalten sei, besagen: schon das bloße sinnliche Vernehmen von Seiendem kann Täuschung sein. Dies hat nun Kant offenbar nicht sagen wollen; aber vielleicht meint er, daß die für die Wahrnehmung begegnende sinnliche Welt in Wirklichkeit nicht vorhanden, sondern nur — ontisch — durch spontane Fiktion gesetzt werde? Jede Interpretation, die Kant so oder ähnlich verstehen möchte, lebt nur von der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Gegenwart des Gegenstandes“. Daß ein Gegenstand nur begegnen kann, wenn er ein „gegenwärtiger“ ist für eine in eins mit Zukunft und Gewesenheit sich zeitigende „Gegenwart“, wird so umgedeutet, daß er als „gegenwärtiges“ (d. h. jetzt: anwesendes, vorhandenes) Ding konstituiert wird durch ein Subjekt, in dem psychische Akte, nämlich in Wahrnehmungen enthaltene spontane Einbildungen, vorkommen. Halten wir demgegenüber den Begriff der „Gegenwart des Gegenstandes“ als zeitlichen fest, dann ist in Kants These, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung“ sei, nicht mehr von dergleichen wie Fiktion die Rede. Denn das Bilden der Einbildungskraft ist dann überhaupt nicht mehr ontisches Setzen von Seiendem, sei es nun „falsch“ oder „wahr“, sondern ist dasjenige, was überhaupt erst die Entdecktheit von Seiendem als Seiendem, d. h. die Erschlossenheit von Sein ermöglicht. Die Einbildungskraft als Zeitlichkeit ist also die ontologische Bedingung der Möglichkeit von Entdecktheit bzw. Erschlossenheit, d. h. von Wahrheit im ontologischen Sinne.

Damit ist die traditionelle Definition der Einbildungskraft nicht nur grundsätzlich überwunden, sondern zugleich radikalisiert und in ihrer eigenen Möglichkeit verständlich gemacht. Ontische Falschheit und Wahrheit (Richtigkeit) ist nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ontologischen Wahrheit möglich; faktisches Anschauen „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ gibt es nur durch die Zeitlichkeit der Wahrnehmung, die sich zeitigt nicht als isolierte Gegenwart, sondern als Gegenwart in Einheit mit Gewesenheit und Zukunft¹⁾.

1) Vgl. die thematische Explizierung der ontologischen Struktur der Wahrheit bei Heidegger, *Sein und Zeit* I, § 44, S. 212 ff.

Ist jetzt durch den Rückgang auf die von Kant übernommene Definition deutlich geworden, welches Recht die „Einbildungskraft“ innerhalb der „Logik der Wahrheit“¹⁾ beanspruchen kann, so ist zugleich eine Möglichkeit gefunden, einen einheitlichen Blick auf das Gesamtphänomen der Einbildungskraft bei Kant zu gewinnen.

Denn inwiefern, so bleibt jetzt noch zu fragen, vermag der traditionelle Begriff der *imaginatio* dem zu genügen, was Kant als ästhetische Einbildungskraft beschreibt? Es ist nicht zufällig, daß die Kr. d. U. die gewöhnliche Definition nicht zitiert, daß die Einbildungskraft vielmehr als das Vermögen der „Darstellung“ von Vernunftideen gilt. Handelt es sich jetzt doch nicht mehr um ein Anschauen abwesender vorhandener Gegenstände, sondern um ein Bilden eigentümlicher Art, das freilich in irgendeiner Analogie mit jenem Anschauen stehen muß. Die Phantasie des Dichters und Künstlers bewegt sich in Erfindungen, die sich an den anwesenden Dingen unserer alltäglichen Welt nicht nachprüfen lassen; ihre „Gegenstände“ sind „in Wirklichkeit“ nicht vorhanden. Die fingierte Welt der Kunst ist eine „andere“, „höhere“, „schönere“. Die Kunst „erhebt“ uns über das gewöhnliche Dasein. Man sieht: die Tatsache, daß es die Gegenstände der Kunst „in Wirklichkeit nicht gibt“, genügt nicht zu ihrer Charakteristik. Es handelt sich um „mehr“ als um einen bloßen Betrug; die in der Kunst erschlossene „neue Welt“ hat in sich selbst ihre eigene Wahrheit. Diese „ästhetische Wahrheit“ ist mit der theoretischen gleichursprünglich und schließt allererst die Möglichkeit für so etwas wie „ästhetischen Schein“ in sich. Die Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauung nicht anwesender Gegenstände erweist sich als eine der ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins als In-der-Welt-seins: nämlich in einer Welt zu existieren, in der „Gegenstände“ begegnen, die überhaupt nicht den Charakter der Vorhandenheit haben.

Daß auch diese Möglichkeit eine zeitliche ist, wird freilich bei Kant nicht expliziert. Wenn irgendwo, so scheint hier die Auffassung, die in der Einbildungskraft die reine Spontaneität des Subjekts sieht, im Recht zu sein. Doch fragt es sich, ob nicht Spontaneität selbst und weiterhin die ursprünglichen Phänomene des umwelthaften Daseins, die bei Kant in den Blick kommen — das „Spiel“ der Einbildungskraft in Apprehension der „Form“ des schönen Gegenstandes und das „In-sich-zurücksinken“ der Einbildungskraft in Darstellung des Erhabenen, ebenso der Entwurf

1) Kr. d. r. V. B 170.

eines „Ideals der Schönheit“ überhaupt —, allein aus der Zeitlichkeit verständlich werden. Um das zu verdeutlichen, müßte man freilich einen radikaleren Ansatz der Fragestellung gewonnen haben¹⁾.

Das Kantsche Phänomen der Einbildungskraft erhält also seine Einheitlichkeit dadurch, daß es den Horizont für das Problem der ontologischen Wahrheit des Daseins eröffnet. Nur weil Kant sich die Tendenz der ontologischen Untersuchung aneignet, aus der schon bei Aristoteles der traditionelle Begriff der Einbildungskraft entsprang, kann er in diese Dimension des philosophischen Fragens vordringen. Nur in der Verbundenheit mit dieser Tradition kann es gelingen, das aufzuklären, was bei Kant noch im Dunkel bleibt.

1) Es kann darum hier nur auf die Analyse der Strukturen des In-der-Welt-seins bei Heidegger, Sein und Zeit I, verwiesen werden.

Literatur.

- Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der (Kgl.) Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin.
- Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer, 11 Bände, Berlin 1912 ff.
- Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1926, Phil. Bibl. Bd. 37 a.
- Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.
- Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von Karl Vorländer, 5. Aufl., Leipzig 1912, Phil. Bibl. Bd. 44.
- Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik, anonym hrsg. von Carl Heinrich Ludwig Pölit, Erfurt 1821.
- Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, hrsg. von Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831.
- Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. von A. Kowalewski, München und Leipzig 1924.
- Lose Blätter aus Kants Nachlaß, hrsg. von Rudolf Reicke, 3 Hefte, Königsberg 1889, 1895, 1898.
- Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, von Theodor Haering, Tübingen 1910.
- Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von Benno Erdmann, 2 Bände, Leipzig 1882 u. 1884.
- Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft, aus Kants Nachlaß hrsg. von Benno Erdmann, Kiel 1881.
-
- Christian Wolff, Psychologia empirica, Frankfurt und Leipzig 1732.
- Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Metaphysik), Frankfurt und Leipzig 1729.
- Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, editio VII, Halae Magdeburgicae 1779.
- Johann Nicolas Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bände, Leipzig 1777.
- Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1792.
- Johann August Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776.
- Friedrich Eduard Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, Berlin 1820.
-
- Baeumler, Alfred, Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. 1. Bd.: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kr. d. U., Halle 1923.

- Bauch, Bruno, Immanuel Kant, Berlin und Leipzig 1917.
- Binswanger, Ludwig, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, Berlin 1922.
- Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918.
- Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1907, Phil. Bibl. Bd. 113.
- Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.
- Curtius, Ernst Robert, Das Schematismuskapitel in der Kr. d. r. V., Philologische Untersuchung, Kant-Studien 1914, S. 338—366.
- Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Band: Von Leibniz bis Kant, Berlin 1894.
- Dilthey, Wilhelm, Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921.
- Erdmann, Benno, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V., Leipzig 1878.
- Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 129—144.
- Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774. Philos. Monatshefte XX, 1884, S. 65—97.
- Freudenthal, J., Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles. Diss. Göttingen 1863.
- Frohschammer, Jakob, Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München 1879.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927.
- Heinze, Max, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 14, Nr. 6, Leipzig 1894, S. 481—728.
- Hölder, Alfred, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien, Tübingen 1873.
- Maier, Heinrich, Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926.
- Mainzer, J., Die Lehre von der Einbildungskraft in Humes und Kants theoretischer Philosophie, Diss. Heidelberg 1881.
- Meyer, Jürgen Bona, Kants Psychologie, Berlin 1870.
- Neukirchen, Aloys, Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie, Münchener Diss., Bonn 1914.
- Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus, 1. Bd.: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl., Leipzig 1908.
- Schmidt, Raymund, Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. von H. Vaihinger und R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1—41.
- Vaihinger, Hans, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart 1881 und 1892, 2 Bände.
- Weinhandl, Ferdinand, Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, hrsg. von H. Schwarz, 4. Bd., 2. Heft, Erfurt 1927, S. 19—49.