

John Sallis

# Die Krisis der Vernunft

Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft



## PARADEIGMATA 4

## PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

*John Sallis*, geb. 1938, zählt heute zu den führenden Vertretern der Phänomenologie in den Vereinigten Staaten. Die Society for Phenomenology and Existential Philosophy, eine der bedeutendsten amerikanischen philosophischen Gesellschaften, widmete seinem jüngsten, hier in deutscher Übersetzung vorliegenden Buch 1982 eine besondere Sektion ihres Jahreskongresses. 1983 berief die Loyola University of Chicago John Sallis zum Professor für philosophische Forschung.

John Sallis

# Die Krisis der Vernunft

Metaphysik und das Spiel  
der Einbildungskraft

Übersetzt von Gisela Shaw

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0596-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2564-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1983. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

„C'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire.“

J.-J. Rousseau, *Emile*

# INHALT

Vorwort .....	IX
Einleitung .....	1
Erstes Kapitel: Auslegungshorizonte .....	17
1. Das Problem der Metaphysik .....	17
2. Das Sammeln .....	19
3. Modi des Sammelns .....	32
Zweites Kapitel: Die Transzendente Dialektik .....	43
1. Der transzendente Schein .....	43
2. Die Vernunft .....	48
3. Die Ideen .....	54
4. Die Ableitung der Ideen .....	57
Drittes Kapitel: Das Sammeln der Vernunft in den Paralogismen .....	65
1. Der Paralogismus überhaupt .....	66
a) Die Probleme des Paralogismus .....	66
b) Die transzendente Apperzeption .....	68
c) Der transzendente Paralogismus .....	75
2. Die vier Paralogismen .....	82
a) Substantialität .....	82
b) Simplität .....	84
c) Personalität .....	85
d) Idealität .....	87
3. Die projektive Auslegung .....	91
Viertes Kapitel: Das Sammeln der Vernunft in den Antinomien .....	97
1. Die kosmologischen Ideen .....	98
2. Die vier Antinomien .....	104
3. Das Interesse der Vernunft .....	107
4. Die kritische Lösung der Antinomien .....	109
5. Der regulative Gebrauch der Vernunft .....	115
6. Freiheit und Notwendigkeit .....	116
7. Projektive Auslegung der Antinomien .....	120
Fünftes Kapitel: Das Sammeln der Vernunft im Ideal .....	125
1. Das transzendente Ideal .....	126

2. Die Existenz Gottes . . . . .	129
3. Die projektive Auslegung des Ideals . . . . .	137
 Sechstes Kapitel: Vernunft, Einbildungskraft, Wahnsinn . . . . .	 143
1. Die Umkehrung . . . . .	143
2. Die Einbildungskraft . . . . .	146
3. Einbildungskraft und dialektische Täuschung . . . . .	151
 Siebtes Kapitel: Die Sicherheit der Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft . . . . .	 157
1. Das Spiel der Abwesenheit . . . . .	157
2. Das Spiel der kritischen Metaphysik . . . . .	159
3. Das Spiel der Einbildungskraft . . . . .	166

## VORBEMERKUNG ZUR ÜBERSETZUNG

Der Originaltitel des hier in deutscher Übersetzung vorgelegten Buches von John Sallis lautet: *The Gathering of Reason*. Das im Titel herausgestellte und im Text zum zentralen Term der Argumentation erhobene und als Terminus technicus ständig wiederkehrende Verb ‚to gather‘ hat im Deutschen keinen Gegenbegriff, der die *beiden* Bedeutungsaspekte des englischen Worts ebenfalls zugleich ausdrückte und der ebenso durchgehend verwendbar wäre.

Im Englischen hat ‚to gather‘ die Bedeutung von: „sammeln, versammeln“; im Unterschied zu seinem unmittelbaren deutschen Äquivalent deckt das Wort ‚to gather‘ zugleich zwei Aspekte ab, unter denen der Vorgang des „Sammelns“ betrachtet werden kann – 1. das Einholen, Aufnehmen, Auflesen, Sammeln disparat vorliegender Dinge in eine sie zusammenfassende Ganzheit oder Einheit (dies deckt sich mit der Bedeutung des deutschen Wortes „sammeln“); 2. das Stiften oder Hervorbringen der die so gesammelten Dinge zusammenfassenden Einheit eben durch den Akt des Sammelns, d.h. das Hervorbringen bzw. Setzen – der Form der Einheit. Dies deckt sich *nicht* mehr mit der Bedeutung des deutschen Wortes „sammeln“, sondern wird im Deutschen durch Worte wie „hervorbringen“ oder „setzen“ ausgedrückt, die dann allerdings die Abhängigkeit von der Vorgegebenheit der Mannigfaltigkeit der Dinge unterschlagen, die das ‚Setzen von Einheit‘ kennzeichnet, das im vorliegenden Text mit dem Wort ‚to gather‘ bezeichnet wird.

Da der im Deutschen naheliegende Weg, den Term ‚to gather‘ in Abhängigkeit vom jeweils engeren Kontext verschieden wiederzugeben, den Intentionen des Autors zuwiderlaufen würde, gibt die Übersetzung das Verb ‚to gather‘ durchgängig mit „sammeln“ bzw. „versammeln“ wieder, obwohl Formulierungen wie „das Versammeln des Horizontes (der Interpretation)“ oder „das Sammeln der Einheit“ – in beiden Fällen ist das Hervorbringen eines Ganzen durch das Aufnehmen, „Sammeln“, |der dieses Ganze konstituierenden Momente gemeint – im Deutschen ungewöhnlich klingen. – Zur Bedeutung, in der das Wort/der Begriff „sammeln“ im vorliegenden Text zu nehmen ist, vgl. auch die *Einleitung*, Seite 13 ff.

Der Verlag

## VORWORT

Im vorliegenden Text lege ich einen Weg frei, der auf die Thematik der Einbildungskraft zurückführt. Mein Ziel ist, jene Verdeckung der Thematik methodisch zu umgehen, die in die Geschichte der Metaphysik von Beginn an hineinspielte und die sich heute geradezu aufdrängt – zunächst in der völligen Nivellierung des Unterschieds, der einst Einbildungskraft und Phantasie voneinander abhob, sodann in der mit dieser Nivellierung einhergehenden, unterschiedslosen Verdrängung der beiden Begriffe durch die Vorstellung einer unverbindlich-unterhaltsamen Operation der Psyche, die sich in der Vorspiegelung bloßer Schein-Bilder erschöpft. Radikale Schritte sind erforderlich, um diese Verdeckung der eigentlichen Thematik zu unterlaufen: Sie müssen fähig sein, der Einbildungskraft eine Sphäre einzuräumen, in der die in der Tradition ausgebildeten Gegensätze, die ihren Begriff vorlaufend determinieren, aus den Fugen gebracht, in Unbestimmtheit aufgelöst, der Anarchie überantwortet werden können.

Der besondere, hier eingeschlagene Weg führt über die Vernunft hinaus, hinaus über die Frage nach der Vernunft (so wie Kant sie stellte), die mit der Frage nach der Metaphysik zusammenfällt. Oder genauer: Es geht darum, sich behutsam an der Kante einer bestimmten Deformation der Vernunft entlangzutasten – eines Phänomens, das sich auf einer anderen Ebene und in der Unbedingtheit, mit der es heute auftritt, auch mit dem Namen „Nihilismus“ benennen ließe. An bestimmten, einschneidenden Kehren dieses Weges werde ich darum auch einige angrenzende Fragen anschneiden, die in den Kontext der hier verfolgten Fragestellung gehören, so etwa die Fragen nach dem Gegensatz von Vernunft und Erfahrung und von Vernunft und Wahnsinn; und ich werde einige Schritte unternehmen, diese Fragen in einem Sinne neu zu stellen, der den Blick auf die Thematik der Einbildungskraft eröffnet, so z.B. durch deren Transposition in Fragen nach den Gegensätzen von Anwesenheit und Abwesenheit und von selbstbewußtem Vorstellen und selbstentrückter Ekstase.

In einem gewissen Sinne bleibt dieser Weg peripher, bietet er nicht mehr als nur einen ergänzenden „historischen“ Abschluß, die kritische Vorbereitung für eine direkte Annäherung an die eigentliche Thematik selbst. Doch kann es hier genügen, die Thematik wiederzuentdecken, die Frage nach der Einbildungskraft in einer neuen, unbestimmten Sphäre wiederaufzugreifen? Wäre nicht auch der Versuch einer im strengsten Sinne direkten Annäherung an diese Thematik eben wegen seiner Strenge gezwungen, seinerseits in sich eine Bewegung mit derselben Drehung auszuführen, der auch die hier begonnene kritische Vorbereitung jetzt schon fast unmittelbar nachgeht –

## EINLEITUNG

### 1.

Vernunft – schon das Wort kündigt heute von der aufgebrochenen Krisis, dem Versagen aller uns zu Gebote stehenden Formen des Denkens vor dem Anspruch, der Intention auf verbindliche Sinnerschließung auch genügen zu können, von der wir gleichwohl nicht abrücken können. Die Krisis ist tiefgreifend; denn in jedem anderen Falle wäre es die Vernunft, auf die wir zurückgreifen würden, um eine besondere Krisis einzugrenzen und aufzulösen, um einen überzeugenden Lösungsweg aufzufinden und einzuschlagen. Dagegen verlangte der Versuch, den Begriff ‚Krisis‘ auch nur zu thematisieren, bereits im Voraus danach, die Krisis der Vernunft in bestimmter Weise aufgelöst zu haben – das heißt, die hier angesprochene Krisis entzieht uns selbst die Möglichkeit, sie als solche zu thematisieren, verleiht allen Versuchen ihrer begrifflichen Eingrenzung einen bloß provisorischen Charakter. Die Krisis ist so tiefgreifend, daß selbst das bloße Schema, das Schema ‚Krisis‘, in einem solchen Maße bedeutungsleer wurde, daß es heute auf beinahe alles Anwendung findet, was in irgendeinem Sinne problematisch wird; das Schema ‚Krisis‘ ist selbst in eine Krisis geraten.

Der Rekurs auf die Vernunft angesichts einer Krisis (um mich dieses Schemas vorläufig noch zu bedienen) ist eine tief in die Tradition des abendländischen Denkens eingebettete Strategie. Genauer gesagt, er bezeichnet die Wende, die diese Tradition begründete und in der Folge durchgängig bestimmte. Vollzogen wurde diese grundlegende Wende in den Dialogen Platons – am deutlichsten in jenem Schwanengesang, den Sokrates im *Phaidon* in der Hoffnung anstimmte, so die Furcht bannen zu können, die ihn angesichts des Todes, der absoluten Krisis befiel. Unter den von Sokrates angestimmten Banngesängen gibt es einen, in dem er, in sich selbst, in sein Leben zurückschauend und den Blick vom Tode abwendend, seinen Weg in die Philosophie erinnernd wiederholt: er erzählt, wie er mit einem wunderbaren Verlangen nach der Weisheit begann, die sich aus der Erforschung der Naturdinge gewinnen lassen sollte, wie er sich, von diesem Weg enttäuscht, dann vergebens den Lehren des Anaxagoras zuwandte und wie er schließlich zu dem Entschluß kam, eine „zweite Fahrt zur Erforschung der Ursache“ zu unternehmen. Diese zweite Fahrt, Vollzug der die Tradition begründenden Wende, begann mit einer Abwendung von dem unmittelbar Gegenwärtigen, in dem Sokrates die Gefahr einer Blendung vermutete: Aus Furcht, ihn könne das Mißgeschick derer treffen, die während einer Sonnenfinsternis in die Sonne schauen, aus Furcht seine Seele könne geblen-

det werden, wenn er die Dinge unmittelbar mit Augen ansehe, sei er – so berichtet er seinen Gesprächspartnern – zu der Überzeugung gelangt, er „müsse zu den λόγοι seine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen“<sup>1</sup>.

Im Verlauf der so begründeten Tradition wurde der Sokratische Rekurs auf die λόγοι übersetzt in einen Rekurs auf *ratio*, die Vernunft. Die Übersetzung verlieh dem Rekurs eine bestimmte, festgelegte Richtung: Aus dem Rückzug vor der unmittelbaren Gegenwärtigkeit der Dinge zum Zwecke der Wiederaneignung eben dieser Dinge in ihrer Wahrheit wurde der einsinnige Rekurs vom Sinnlichen (τὸ αἰσθητόν) auf das Intelligible (τὸ νοητόν). Durch den Rekurs auf die Vernunft wurde die sinnliche Naivetät der sprachlosen Versenkung in das Unmittelbare und Besondere verdrängt von der Tiefe und umfassenden Allgemeinheit theoretischer Erkenntnis. Der Mensch bestimmte sich infolge dieser Übersetzung zum *animal rationale*.

Heute ist diese Übersetzung in einem radikalen Sinne fragwürdig geworden. Nicht so sehr in dem Sinne, daß die Menschheit damit begonnen hätte, sich der Bestimmung durch diese Übersetzung zu widersetzen, daß es gegenwärtig Zeugnisse für eine unaufhaltsame Wiederkehr des Irrationalen gäbe. Im Gegenteil, der heutige Mensch, der Mensch des technologischen Zeitalters, legt Zeugnis ab von der bezwingenden Macht einer Rationalität von beispielloser innerer Geschlossenheit, bekräftigt die getroffene Übersetzung durch die fortschreitende Rationalisierung aller Bereiche des menschlichen Lebens. Im höchsten Grade fragwürdig geworden ist nicht die Rationalisierung des Menschen, sondern vielmehr die Rationalität selbst, auf die die Übersetzung des Menschen zum *animal rationale* zurückgeht; es ist die Vernunft selbst, die heute in Frage steht, die in Verdacht geriet. Die Metapher aus der Rechtsprechung ist hier angemessen – oder vielmehr gerade ihre Unangemessenheit vermag den Abgrund aufzuzeigen, der sich durch die Krisis der Vernunft aufgetan hat: Die Vernunft, bisher das Tribunal, vor dem alle Streitigkeiten, alle Differenzen beigelegt werden konnten, ist jetzt selbst umstritten, birgt offenbar Widersprüche in sich selbst; sie selbst ist es, die vor ein Tribunal zu rufen und an die die Forderung zu stellen wäre, ihre Identität auszuweisen und den Verdacht zu widerlegen, sie sei voreingenommen, sei nur eine blendende Maske, hinter der sich andere Interessen verbergen. Aber schon die Forderung nach einem Beweis – um von der Forderung nach Auflösung von Widersprüchen gar nicht erst zu sprechen – ist ohne Rückgriff auf die Vernunft undenkbar, und die Möglichkeit eines hinreichend unparteiischen Urteils, einer auf Unvoreingenommenheit beruhenden Auflösung der Widersprüche gerät bereits im gleichen Augenblick in Gefahr, in dem der Vernunft die Vorladung zugestellt wird. Könnte die Vernunft sich selbst je so unvoreingenommen gegenüberreten, daß sie über sich selbst zu

<sup>1</sup> 95c–99e.

Gericht sitzen könnte? Läßt sich innerhalb der Vernunft je eine solche Distanz auf tun?<sup>2</sup>

Ohne den Unterschied zu verwischen, der zwischen dem Rekurs auf die *λόγοι* und dem rationalen Rekurs auf das Intelligible besteht, läßt sich bereits in der Platonisch-Sokratischen Wende ein Erscheinungsbild der Krisis der Vernunft erkennen. Noch vor der Übersetzung des Sokratischen in den rationalen Rekurs wurde die tiefgreifende, jedem Rekurs auf die *λόγοι* unvermeidlich anhaftende Ambivalenz erkannt und als das Problem der *Sophistik* erfahren: Sokrates, den Sophisten darin verbunden, daß er wie sie auf die *λόγοι* rekurrierte, fand in diesen Sophisten seine stärksten Gegner, gerade wegen dieser Verbundenheit. Er sah sich beständig gezwungen, die fast wie von selbst immer wieder in sich zusammenbrechende Differenz zu erneuern, die Integrität des Sokratischen Rekurses und damit dessen diskursiven Charakter neu zu erweisen, die Philosophie von der Sophistik abzugrenzen. Der Prozeß gegen Sokrates sowie das über ihn verhängte Urteil legen Zeugnis ab von den politischen Grenzen, die dem Versuch dieser Abgrenzung gezogen waren – das heißt, von der Tiefe der Krisis.

Es gibt weitere Erscheinungsbilder der Krisis in der Tradition, und es ist eines von diesen, ihr Aufscheinen bei Kant, dem ich mich zuwenden möchte. Genauer gesagt werde ich jene *Kritik* der Vernunft einer Reflexion unterziehen, mit der Kant auf die *Krisis* der Vernunft, auf den „Mißverstand der Vernunft mit ihr selbst“ reagiert<sup>3</sup>. In dieser Kritik lebt das Problem der Sophistik stillschweigend wieder auf<sup>4</sup>: Ihr geht es darum zu bestimmen, in welchem Grade die Vernunftschlüsse „Sophistifikationen nicht der Menschen,

<sup>2</sup> In vielen seiner Texte kündigt Nietzsche eine Umkehrung des traditionellen Rekurses auf die Vernunft (eine Umkehrung des „Platonismus“) ausdrücklich an, wobei gerade diese Ausdrücklichkeit einen inneren (gewöhnlich nicht zum Ausdruck gebrachten) Widerspruch hervorbringt, in dem sich die auf sich selbst bezogene Wende der Krise der Vernunft ereignet. Ein Beispiel von dem „Vernunft‘ in der Philosophie“ überschriebenen Abschnitt in *Götzendämmerung*:

Stellen wir endlich dagegen, auf welche verschiedene Art *wir* (– ich sage höflicher Weise *wir* . . .) das Problem des Irrthums und der Scheinbarkeit in's Auge fassen. Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, und gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, *necessitirt* zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, *dass* hier der Irrthum ist (*Werke: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin 1969, VI,3, S. 71).

<sup>3</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, AXII. Im Folgenden verweise ich im Zusammenhang mit diesem Werk auf die Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage. Alle Verweise auf Kants übrige Werke beziehen sich auf die Akademieausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*).

<sup>4</sup> Vgl. Brief 112: An Marcus Herz, 24. Nov. 1776.–X,199.

sondern der reinen Vernunft selbst“ (A339/B397) sind. Es geht darum, die der reinen Vernunft selbst eigene Sophistik zu entlarven, das Ausmaß der Uneinigkeit der Vernunft mit sich selbst zu bestimmen. Diese Bestimmung vollzieht Kant in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft*, weshalb sich unsere Reflexion vor allem auf diesen Teil des Kantischen Werks konzentrieren wird.

## 2.

*Metaphysik* – auch dieses Wort kündigt von der Krisis, nicht weniger als das Wort *Vernunft*. Von derselben Krisis: Fast von Anbeginn hat sich der Rekurs auf die Vernunft – korrelativ – als der grundlegende Schritt verstanden, der die Unterscheidung zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen etablierte. Durch die Etablierung dieser Unterscheidung wurde die Metaphysik begründet.

Diese Unterscheidung wird jedoch nicht erst durch eine derartige Etablierung konstituiert; ihre Konstituierung erfolgt weder in Abhängigkeit von der Reflexion noch von der Geschichte. Vielmehr ist sie bereits inkraftgetreten mit dem Ereignis der Rede, der Voraussetzung für die Möglichkeit der Reflexion und der Geschichte. Die Unterscheidung tat sich ein für allemal in dem Augenblick auf, als die Rede erstmals über das durch die Sinne Gewisse hinausgriff – in einem unwiederbringlichen Augenblick, einer absoluten Vergangenheit. So radikal sind wir an diese Unterscheidung gebunden. Sie aufzugeben steht nicht in unserem Ermessen – nicht einmal durch einen Rückzug in das Schweigen, das immer zu spät kommt, da es allererst aus der Möglichkeit der Rede erwächst.

Angesichts der Krisis könnte man darauf verfallen, diese der Geschichte vorausliegende Unterscheidung unabhängig von der Geschichte einer Reflexion unterziehen zu wollen, also den vor-metaphysischen Ursprung der Metaphysik zum Gegenstand einer von allen Bezügen auf die Geschichte, die Metaphysik und die Geschichte der Metaphysik befreiten Reflexion zu machen, d.h. außerhalb der Metaphysik ein verbindliches Tribunal für die Beurteilung der Metaphysik zu errichten. Oder vielmehr könnte man dazu versucht sein, verriet der Versuch selbst nicht gar so schnell die Unhaltbarkeit eines solchen Ansatzes. Denn auch eine Reflexion dieser Art ist unlöslich an das Medium des Ausdrucks und damit an die Geschichte gebunden: Von dem Augenblick an, in dem man der Unterscheidung *Ausdruck* verleiht, ist bereits ein Bezug zur Geschichte hergestellt, in die die sprachlichen und die kategorialen Ausdrucksformen eingebunden sind, auf die ein solcher Ausdruck unvermeidlich zurückgreifen muß. Die Unterscheidung *als* die Unterscheidung zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen auszudrücken heißt bereits, die Reflexion auf dem Boden der Metaphysik zu eröffnen. Es bedeutet nichts anderes als an deren Geschichte anzuknüpfen

## ERSTES KAPITEL AUSLEGUNGSHORIZONTE

### *1. Das Problem der Metaphysik*

... [wir] fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnißkraft theilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen (A835/B863).

Dieser Punkt bezeichnet auch den Punkt, mit dem die Metaphysik einsetzt, an dem sie ihren Anfang nimmt: es ist diese von Kant angeführte Teilung, die in jener Bewegung vollzogen wird, aus der die Metaphysik entspringt, der aus der Abwendung von dem unmittelbar Gegenwärtigen entspringende Rekurs auf die Vernunft; der Vollzug dieser Bewegung begründet die Teilung in einem Bereich einer gewissen Offenheit und läßt so das unmittelbar Gegenwärtige, aus retrospektiver Sicht, zum bloß Empirischen herabsinken. Weil dieser Punkt den Anfang der Metaphysik markiert, kann Kant kurz vor dem Schluß der *Kritik der reinen Vernunft* von hier aus damit beginnen, „die *Architektonik* aller Erkenntniß aus *reiner Vernunft* zu entwerfen“, das heißt, die Architektonik jener Metaphysik, für die das gesamte Unternehmen der *Kritik der reinen Vernunft* die erforderliche Vorbereitung darstellt, jener Metaphysik, die die Vollendung aller menschlichen Kultur erbringen würde (A850/B878). Und eben an diesem – am Ende der Einleitung unübersehbar markierten – Punkt („... daß es zwei Stämme der menschlichen Vernunft gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“, A15/B29) setzt die gesamte kritische Propädeutik ein. Von diesem, im Kantischen Text derart hervorgehobenen Punkte aus, läßt sich der Horizont, der diesen Text ausdrücklich beherrscht, vielleicht am unmittelbarsten und mit den wenigsten Strichen skizzieren. Derselbe Horizont wird auch die verdoppelnde Interpretation beherrschen, der ein Hauptteil dieses Textes unterzogen werden wird.

An diesem Punkt der Teilung entspringt die traditionelle Unterscheidung zwischen historischer und rationaler Erkenntnis<sup>1</sup>. Kant verleiht dieser Unterscheidung eine Form, in der er sich auf den je unterschiedlichen Ursprung der Erkenntnis bezieht: „Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die

<sup>1</sup> Die Unterscheidung geht zurück auf den oben erwähnten Abschnitt im *Phaidon* (95e–99e): Sokrates stellt „diese zweite Fahrt zur Erforschung der Ursache“, die er schließlich unternahm, indem er seine Zuflucht zu den *λόγοι* nahm, seiner früheren Beschäftigung mit *περί φύσεως ιστορίαι* gegenüber.

rationale aber *cognitio ex principiis*“ (A836/B864). Selbst auf dieser Ebene der bloßen aneignenden Umformung ist bereits eine merkwürdige Verschiebung im Spiele (eine Verschiebung, die sich letztlich als entscheidend für die Einordnung des Kantischen Textes in die Geschichte der Metaphysik erweist): Indem Kant die historische Erkenntnis als diejenige Erkenntnis abgrenzt, die von „anderwärts“ gegeben ist, verschiebt er den Ort des unmittelbar Anwesenden; was ursprünglich ein Sich-Abwenden vom unmittelbar Anwesenden war, ist zu einem Sich-Hinwenden zu etwas in tieferem und nicht weniger unmittelbarem Sinne Anwesenden geworden, nämlich ein Sich-Abwenden *vom* Anwesendsein von Gegenständen (einem eben wegen des Gegenstände vom Subjekt trennenden Unterschiedes unvollkommenen Anwesendsein) hin *zum* Beisichsein der Vernunft, ein Wenden vom Anwesendsein zum Beisichsein.

Was aber im vorliegenden Zusammenhang entscheidender ist, ist die durch den Begriff der rein rationalen Erkenntnis hervorgerufene und durch einen flüchtigen Blick auf die Geschichte der Metaphysik bestätigte Problematik. Es ist ein von Kant immer wieder aufgegriffenes Problem: Wenn die Metaphysik aus rein rationaler Erkenntnis, einer Erkenntnis „ex principiis“, bloß durch Begriffe, besteht (im Unterschied zur historischen, also empirischen Erkenntnis, aber auch zur mathematischen Erkenntnis, die zwar nicht empirisch ist, dafür aber der Konstruktion in der Anschauung bedarf), dann erhebt sich die Frage, wie sich die Metaphysik als eine Erkenntnis von Dingen, als synthetische Erkenntnis legitimieren läßt. Wie kann es Erkenntnis von etwas geben, was „anderwärts“ (außerhalb des bloßen Denkens, des Begriffs) ist, ohne daß die Erkenntnis ihrerseits auch von „anderwärts“ käme? Wie ist reine synthetische Vernunftkenntnis möglich? Nur wenn dieses Problem streng und zwingend gelöst ist, kann die Metaphysik, „dieser Kampfplatz /von/ . . . endlosen Streitigkeiten“ (AVIII), den sicheren Gang einer Wissenschaft einschlagen. Daher das *Problem* der Metaphysik: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Betrachtet man dieses Problem mit der nötigen Allgemeinheit, formuliert man es im Hinblick nicht nur auf theoretische Erkenntnis (Bestimmen von Gegenständen), sondern auch auf praktische Erkenntnis (Selbstbestimmung), dann läßt es sich als der Horizont von Kritik überhaupt ansehen, der Horizont des gesamten Unternehmens, dem die drei *Kritiken* gewidmet sind. Mit der Lösung dieses Problems soll die Kritik den Boden für die Metaphysik (als Wissenschaft), für ein System der reinen Vernunft, bereiten:

Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen, möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist): so muß die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht

an irgend einem Theile sinkt, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde<sup>2</sup>.

Andererseits bildet dasselbe Problem – nur im Hinblick auf die theoretische Erkenntnis betrachtet – den Horizont der *Kritik der reinen Vernunft*.

Was also ist für die Auflösung des Problems erforderlich, wenn wir es nun in seiner eingeschränkten Form betrachten? Die Antwort liegt in dem Titel, den Kant demjenigen Teil der *Kritik der reinen Vernunft* gibt, der nahezu den gesamten Text – nämlich alles außer den Vorworten, der Einleitung und der abschließenden Methodenlehre – umfaßt: Erforderlich ist eine Transzendente Elementarlehre. Eine Elementarlehre: eine Analyse, welche diejenigen Elemente herausarbeitet, die gegenstandskonstituierend sind, zu den Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen gehören und deshalb die Quelle reiner Vernunftkenntnis von jenen Gegenständen sind; eine Analyse, die besonders die Unterschiede zu denjenigen Elementen herausstellt, die nur *scheinbar* solche Erkenntnis liefern, uns durch diese Täuschung zum Selbstbetrug verleiten und auf den dadurch bereiteten Kampfplatz endloser Streitigkeiten locken. Diese Aufteilung der Analyse in ein Abgrenzen konstituierender Elemente und ein Abgrenzen dieser Elemente von nur scheinbar konstituierenden Elementen entspricht der Aufteilung der gesamten Transzendentalen Elementarlehre (und somit nahezu der gesamten *Kritik*), wo die Transzendente Dialektik, die negative Komponente, allem anderen gegenübergestellt wird. Zwar ist das nicht die einzige Gliederung auf dieser Ebene – eine weitere verläuft quer dazu: die Aufteilung, die aus der Aufspaltung der gemeinsamen Wurzel entspringt, die Aufteilung in Transzendente Ästhetik und Transzendente Logik; aber sie erstellt doch den unmittelbarsten, den ausdrücklichsten Horizont der Transzendentalen Dialektik und ist somit von zentraler Bedeutung für die entsprechende Doppelauslegung.

## 2. Das Sammeln

Im Falle der projektiven Auslegung ist der Horizont völlig anders geartet. Er ist nicht im Text selbst explizit enthalten, nicht schon durch die vom Autor im Text zum Ausdruck gebrachte Konzeption von Problemen und Zielen in seiner Einheit vorgebildet; vielmehr muß er *versammelt* werden. Jedoch geht es keineswegs darum, unabhängig vom Text einen Horizont zu konstruieren, der dann diesem Text als ein ihm fremder Rahmen aufzuzwingen wäre. Gegenüber einer solchen von außen kommenden gewaltsamen Auslegung wird die Gegenforderung nach einer Befreiung, einer Wiederherstellung des Textes immer den Vorrang haben. Dennoch braucht eine solche Wiederherstellung nicht in das Extrem des hermeneutischen Positivismus zu

<sup>2</sup> *Kritik der Urteilskraft*, V, 168.

verfallen. Ja, das dann implizit verwandte Schema hält die Frage der Auslegung in einem fremden, um nicht zu sagen ontologisch naiven Rahmen, als ginge es bestenfalls darum, daß sich verschiedene Grade mit äußerster Kontinuität zwischen zwei Extremen erstreckten: hier der Text, wie er an sich selbst ist (als wäre seine Objektivität evident); dort der Text, wie er vermittelt eines ihm fremden Rahmens verstanden wird. Es liegt auf der Hand, daß dieses Schema alles echte hermeneutische Fragen wirksam unterdrückt.

Mit dem Versammeln eines Horizontes für eine projektive Auslegung wird nicht eine Verfremdung dieses Textes vorbereitet, sondern vielmehr eine in diesem Text vorhandene, aber von anderen überlagerte Diskursebene freigelegt und dessen Einheit durch den Bezug auf eine bestimmte untergeordnete Reflexion aufgewiesen – im vorliegenden Falle die Reflexion des Kantischen Vernunftbegriffs zurück in dessen griechischen Ursprung, die Übersetzung der Vernunft in den *λόγος*, das Setzen der Vernunft als eines Sammelns. Aber der Horizont soll *aus dem Text selbst* versammelt, streng aus den Elementen des unmittelbaren Kontextes des jeweiligen Textes zusammengesetzt werden.

Beginnen wir mit den ersten Sätzen der Transzendentalen Ästhetik (A19/B33). Zwar weisen sie äußerlich die Form einer bloßen Aneinanderreihung von Definitionen auf; dennoch kommt ihnen großes Gewicht im System und in der Auslegung zu: An dem Punkt beginnend, wo sich die gemeinsame Wurzel teilt, skizziert Kant in diesen ersten Sätzen den *Beginn der Kritik der reinen Vernunft*, d.h. jene Anordnung der hier zur Diskussion stehenden Fragen, aus der die gesamte Entfaltung dieses Textes ihren Ausgang nehmen wird. Hier muß das Versammeln des Horizontes ansetzen.

Was untersucht werden soll, ist die Erkenntnis von Gegenständen. So beginnt Kant:

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, . . . die Anschauung.

Das besagt: Bei aller Gegenstandserkenntnis, bei aller synthetischen Erkenntnis, gleichgültig wie sie im einzelnen beschaffen sein mag, kommt der Anschauung ein gewisses Primat zu. Die Anschauung ist dasjenige, wodurch die Erkenntnis in einer *unmittelbaren* Beziehung zu ihrem Gegenstand steht. Gleichgültig, woraus sich die Gesamtstruktur des Gegenstandsbezugs der Erkenntnis ergibt, gleichgültig, was sonst noch in diese Beziehung eingeht, ist es immer die Anschauung, der sie das Element der Unmittelbarkeit verdankt. Die Anschauung stellt den unmittelbaren Erkenntnisinhalt bereit. Dieses Primat kommt der Anschauung bei *aller* Gegenstandserkenntnis zu; es übergreift alle Unterscheidungen zwischen verschiedenen Erkenntnisarten. Immer ist es die Anschauung, die der Erkenntnis ihre objektive Unmittelbarkeit verleiht.

Die Frage nach möglichen weiteren der Erkenntnis zukommenden Elementen muß deshalb auf dem Hintergrund des Primats der Anschauung erörtert werden. So betont Kant im ersten Satz, die Anschauung sei das, „worauf alles Denken als Mittel abzweckt“. Zumindest auf der Ebene des Anfangs dürfen Anschauung und Denken nicht als einander zugeordnete Stämme betrachtet werden; vielmehr hat auf dieser Ebene die Anschauung das Primat über das Denken, das seinerseits nicht mehr als ein Mittel im Dienste der Anschauung ist. Aber die Grenzen dieser anfänglichen Bestimmung sind sorgfältig zu ziehen: Daß Kant das Denken als ein Mittel im Dienste der Anschauung setzt, heißt nicht, daß dem Denken innerhalb der Erkenntnisstruktur eine untergeordnete Rolle zugeteilt wird. Im Gegenteil ist das Denken das Problematischste an dieser Struktur und bedarf am dringendsten der Disziplin der Kritik; entsprechend ist der Großteil der Transzendentalen Elementarlehre eine Transzendente Logik, d.h. eine Untersuchung der Rolle des (reinen) Denkens bei der Erkenntnis von Gegenständen. Trotzdem ist festzuhalten: Sollte es sich im Laufe der *Kritik der reinen Vernunft* – also bei der *Entfaltung* des vorliegenden Problems, im Gegensatz zu dessen anfänglicher Anordnung – erweisen, daß dem Denken in einer Hinsicht doch ein Primat in der Erkenntnisstruktur zukommt, so wird ein solches Primat sozusagen darauf aufbauen, daß das Denken ein Mittel im Dienste der Anschauung ist, und somit das die Anschauung kennzeichnende Primat nicht negieren, sondern ergänzen.

Kant fährt fort: „Diese [die Anschauung] findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird“. Auf welche Weise kann uns der Gegenstand gegeben werden? Wie kann ein solches Geben eintreten? Welche Form kann es annehmen? Zweierlei Form wäre denkbar; denn das Geben kann entweder vom Subjekt oder vom Objekt ausgehen. Im ersten Falle würde das Subjekt sich selbst das Objekt geben; im zweiten Falle würde das Objekt sich selbst dem Subjekt geben.

Diese Unterscheidung zwischen zweierlei Art des Gebens, die ihrerseits formal aus der Subjekt-Objekt-Spaltung entspringt, führt uns wiederum zur Unterscheidung zwischen einer wesentlich in sich selbst geschlossenen, unbegrenzten Erkenntnis einerseits und der offenen, begrenzten Erkenntnis, auf die sich der Mensch beschränkt sieht, andererseits. Erstere wird zwar (auf betont leere Weise) mit dem Begriff des Göttlichen in Verbindung gebracht, wird jedoch fast ausschließlich strukturell thematisiert. Es ist für solche unbegrenzte göttliche Erkenntnis bestimmend, daß bei ihr die Anschauung des Gegenstandes von aller Einschränkung durch das angeschaute Objekt wesentlich frei, in keiner Weise von dem Sich-Geben des Objekts abhängig oder dadurch eingeschränkt ist. Dagegen ist die Anschauung bei der beschränkten menschlichen Erkenntnis davon abhängig, daß das Objekt sich selbst dem Subjekt gibt.

Diese Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnis ist für den zu versammelnden Horizont von entscheidender Bedeutung.

Genauer gesagt werde ich diesen Horizont versammeln, indem ich die gegensätzlichen Terme dieser Unterscheidung strukturell herausarbeite und sie letztlich in einen Begriff der Bewegung der menschlichen Erkenntnis verwandle. Dieses Herausarbeiten des Unterschiedes erfordert nichts als das Entfalten der einschlägigen Begriffe, das Entfalten der im Begriff der Erkenntnis enthaltenen Möglichkeiten und deren Modalisierung in begrenzte und unbegrenzte Modi; nach Kant gehört diese Entwicklung auf die Seite des Denkens und nicht des Erkennens<sup>3</sup>. Ganz gewiß darf sie nicht theologisch verstanden werden, als ginge es um die Erkenntnis von Gott; vielmehr geht es darum, die Unterscheidung so zu entfalten, daß der menschlichen Erkenntnis ihr Ort zugewiesen und das Problem der menschlichen Erkenntnis gestellt wird<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Die treffendste Formulierung dieser Unterscheidung ist vielleicht die im Vorwort zur zweiten Auflage: „Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist“ (BXXVI).

Kant wendet sich mehrfach unmittelbar der Frage solcher unbegrenzter Erkenntnis zu als etwas, was sich zu Beginn der Kritik, deren Eröffnung bestimmend, *denken* läßt:

(1) Gegen Ende der Transzendentalen Analytik (A256/B311): Ein Noumenon ist „nicht ein besonderer *intelligibler Gegenstand* für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können“ (A256/B311–2). Von dem Begriff eines solchen Verstandes wird sich herausstellen, daß er mit dem einer göttlichen oder unbegrenzten Erkenntnis weder als wirklich (d.h. erkannt) noch auch als möglich vorgestellt werden kann, letzteres in dem in den Postulaten des empirischen Denkens bestimmten Sinne von „Möglichkeit“, also reale oder objektive Möglichkeit im Gegensatz zur bloßen logischen Möglichkeit (Widerspruchsfreiheit) (vgl. A218/B266 – A224/B272; A596/B624 Anm.). Eine derartige Erkenntnis läßt sich nur denken.

(2) *Kritik der Urteilskraft*, § 77: „Nun können wir uns aber auch einen Verstand *denken*, der, . . . nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist“ (V,407–meine Hervorhebung).

(3) Und wieder: „Es ist hiebei auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) gerührt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte“ (V,408).

<sup>4</sup> Diese Rolle der Unterscheidung kommt am unmittelbarsten (in Parenthese) in der *Kritik der Urteilskraft* zum Ausdruck: „Wenn das aber ist, so muß hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik d.r.V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollen) . . . (V,405).

Von den Interpreteten, die auf diese Unterscheidung aufmerksam gemacht haben, seien die folgenden ausdrücklich genannt: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie*

Beide Erkenntnisarten sind so darzulegen, daß gewisse Komponenten ihrer Gesamtstruktur explizit gemacht werden. Im Falle der göttlichen Erkenntnis sind diese Komponenten Formen der Einheit: Der Begriff der göttlichen Erkenntnis schreibt die *vierfache Einheit*, die dann darzustellen ist, vor.

Die göttliche Erkenntnis entspricht derjenigen Form des Gebens, bei der das Subjekt sich selbst das Objekt gibt. Sich selbst das Objekt geben heißt, das Objekt hervorbringen, es im Akt der Erkenntnis selbst erschaffen. Die bei solcher Erkenntnis wirksame Anschauung nennt Kant *ursprünglich* (B72): Sie ist ursprünglich, indem sie das angeschaute Objekt selbst hervorbringt, d.h. in sich den Ursprung dieses Objekts enthält und somit das Objekt erst ins Dasein ruft. Im Falle der ursprünglichen Anschauung existiert das Objekt nicht jenseits der Anschauung (d.i. unabhängig von ihr); weder entspringt es außerhalb des Bereichs dieser Anschauung, noch wird es, nachdem es in dieser Anschauung seinen Ursprung nahm, dann aus dieser entlassen, um für sich zu bestehen. So wird die ursprüngliche Anschauung nicht von ihrem Gegenstand getrennt; und insofern die göttliche Erkenntnis mit einer solchen Anschauung zusammenfällt, ist sie eine Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand eine unmittelbare Einheit bildet, eine Erkenntnis, die ihrem Gegenstand unmittelbar *gegenwärtig*, unmittelbar bei ihm ist. Diese Einheit von Subjekt und Objekt macht die *erste* der vier vom Begriff der göttlichen Erkenntnis vorgeschriebenen Formen der Einheit aus.

Die Einheit ist umfassend; denn die göttliche Erkenntnis ist nichts als eine solche ursprüngliche Anschauung, nichts jenseits dieser Anschauung. Göttliche Erkenntnis und ursprüngliche Anschauung sind ein- und dasselbe: Kant erklärt, beim Denken des ursprünglichen Wesens müsse zugestanden werden, daß seine Erkenntnis nur Anschauung sein könne, „und nicht *Denken*, welches jederzeit Schranken beweiset“ (B71). Welcher Art sind diese Schranken, die vom Denken bewiesen, gezeigt, offenbar gemacht würden? Es sind nicht nur – und nicht grundlegend – Schranken des Denkens als solchen, sondern Schranken innerhalb der Anschauung. Des Denkens würde nicht so sehr seine eigenen Schranken beweisen, aufzeigen, als vielmehr diejenigen der Anschauung. Aber wie? Der Beweis liegt in dem Zusammenhang zwischen der Tatsache, daß wir des Denkens bedürfen, und der Beschränktheit der entsprechenden Anschauung: Die bloße Tatsache, daß wir des Denkens bedürfen, daß in einer Erkenntnis das Denken eine Rolle

*Immanuel Kants*, Köln 1956, S. 192f.; Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973<sup>4</sup>, S. 23f.; Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit: Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln 1958, S. 81. Gottfried Martin erörtert das Problem mit Hilfe einer Analogie und zitiert *Reflexion* 6260, wo Kant davon spricht, daß wir „den Begriff von unserem Verstande . . . durch die Erhebung zur Vollständigkeit brauchen können, um den göttlichen uns vorzustellen“ (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1951, S. 187).

spielt, würde bezeugen, daß die Anschauung, worauf diese Erkenntnis beruht, Schranken aufweist. Das Denken ist ein Hilfsmittel im Dienste der Anschauung, und daß wir dieses Hilfsmittels bedürfen, würde auf das Vorhandensein von Schranken in der Anschauung verweisen. Ist umgekehrt die Anschauung ohne Schranken, vollkommen, vollständig, so bedarf es keines Denkens; weshalb eine auf schrankenloser Anschauung beruhende Erkenntnis nichts als Anschauung wäre und keines Denkens bedürfte.

Die ursprüngliche Anschauung ist genau eine solche schrankenlose, vollkommene Anschauung. Sie bringt ihren Gegenstand in unmittelbarer Einheit mit sich selbst hervor, verfügt daher völlig über ihren Gegenstand, ist ganz und gar in sich geschlossen. Einer solchen Anschauung kann der Gegenstand nicht entzogen werden; er kann sich ihr nicht vorenthalten. Es ist ihm versagt, sich selbst nur *partiell* zu geben, so daß in ihm als gegebenem, als der Anschauung zugekehrtem, eine gewisse Unbestimmtheit bliebe – eine Unbestimmtheit, die dann durch die bestimmende Kraft des Denkens wettzumachen wäre. Vielmehr ist die ursprüngliche Anschauung so beschaffen, daß der Gegenstand von Anfang an in *voller Anwesenheit* gesetzt ist; in anderen Worten bedarf es im Zusammenhang mit der ursprünglichen Anschauung keine *Sammelns des Objekts in die Anwesenheit*. Der in voller Anwesenheit gesetzte Gegenstand wird in seiner *vollen* Bestimmtheit angeschaut; es bleibt ihm die Unbestimmtheit erspart, die, da sie ein Vorenthalten bezeugt, eine bestimmte *Abwesenheit* ankündigt (offenbar macht, anwesend macht), den Spiegel des vollen Anwesendseins zerspringen lassen würde. Göttliches Erkennen ist die vollständige Vision, sein Gegenstand eine keinerlei Unbestimmtheit, keinerlei Bruchstückhaftigkeit zugängliche Einheit des Anwesendseins; und wenn Gott nicht denkt, so deshalb, weil seine Anschauung so vollständig ist, daß er des Denkens nicht bedarf. Diese *Einheit der Anschauung* macht die *zweite* der vom Begriff der göttlichen Erkenntnis vorgeschriebenen Formen der Einheit aus.

Das in dieser Form der Einheit liegende Problem kommt auch in Kants Kennzeichnung der ursprünglichen Anschauung als „intellektuelle Anschauung“ zum Ausdruck (B72). Dieser Ausdruck stammt noch aus seiner *Inauguraldissertation*. In dieser früheren Arbeit wird die göttliche Anschauung als unabhängig (d.i. von keinem unabhängig von ihr existierenden Gegenstand abhängig) und archetypisch (d.h. ihren Gegenstand selbst hervorbringend) beschrieben; sie ist „deswegen vollkommen intellektuell“<sup>5</sup>. Im Zusammenhang der Dissertation bedeutet eine intellektuelle Anschauung eine Anschauung von intelligiblen im Gegensatz zu sensiblen Dingen, eine Anschauung von Dingen, wie sie sind, und nicht von Dingen, wie sie einer sinnlichen Anschauung erscheinen<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, II,397 (§ 10).

<sup>6</sup> *Ebd.*, 392f. (§ 4).

## SECHSTES KAPITEL VERNUNFT, EINBILDUNGSKRAFT, WAHNSINN

### *1. Die Umkehrung*

In diesem Kapitel geht es darum, einen weiteren hermeneutischen Freiraum für den Fortgang der Interpretation zu erschließen: den Raum der Umkehrung, der inversiven Interpretation. Am Ende werde ich versuchen, innerhalb dieses Freiraums ein Spiel des umkehrenden Abbildens zu entfesseln, ein Spiel, durch das sich eine noch verborgene Schicht der Transzendentalen Dialektik bloßlegen läßt. Aber zunächst ist es erforderlich, die Ergebnisse der einzelnen Teilschritte der projektiven Interpretation auf eine solche Weise zu konsolidieren, daß die Strukturen der Thematik klar hervortreten, deren Problematik in das Zentrum unserer Interpretation gerückt sein wird, sobald das Spiel der Umkehrung entfesselt ist.

In der projektiven Auslegung habe ich versucht, die Thematik des Sammelns im Text der Transzendentalen Dialektik wiederaufzudecken, indem ich Hinweise des Textes, die auf seine Ausrichtung auf den Horizont des Sammelns hindeuten, aufnahm und so diesen Horizont versammelte, und indem ich insbesondere die Ergebnisse der zuvor angestellten verdoppelnden, kommentierenden Interpretation auf diesen Horizont projizierte. Der Gegenstand der Transzendentalen Dialektik ist das Sammeln der Vernunft, die Bewegung, durch die die Vernunft die Mannigfaltigkeit, die auf der Ebene des Verstandes nicht überwunden werden kann, in eine Einheit versammeln soll. Dieses Sammeln der Vernunft bildet die letzte Phase jener Bewegung des Sammelns, die die innere Dynamik aller Erkenntnis des Menschen ausmacht, der Bewegung, durch die die fragmentarischen Ansätze, mit denen alle Erkenntnis begann, in eine Einheit versammelt werden sollen, die derjenigen der göttlichen Erkenntnis verwandt wäre.

Aber die Transzendente Dialektik greift die Thematik des Sammelns nicht einfach auf, sondern sie erhebt sie zum Problem: Sie unternimmt eine kritische Neuinszenierung dieses Sammelns<sup>1</sup>, das heißt, sie entfaltet die Strukturen dieses Sammelns, um dessen Möglichkeit überhaupt kritisch zu überprüfen. Oder vielmehr: Da das Faktum (d.h. die Geschichte der Metaphysik) hier die Möglichkeit erweist, daß sich ein solches Sammeln zumin-

<sup>1</sup> Insbesondere von diesem Punkt an werden Konstruktionen, in denen Formen von „sein“ vorkommen, horizontal zu verstehen sein, d.h. so, daß darin stillschweigend auf einen bestimmten Deutungshorizont verwiesen wird. So würde im vorliegenden Falle „ist“ erweitert zu: „innerhalb des Horizonts, der durch das Sammeln konstituiert wird, ist gegeben als . . .“.

dest in gewissem Sinne ausführen läßt, überprüft die Kritik, ob diese Ausführung erreicht, was die Metaphysik intendiert; kurz, sie überprüft, ob das Sammeln der Vernunft in der Metaphysik sein Ziel erreicht oder scheitert.

Das Ergebnis der Überprüfung besagt, daß das Sammeln der Vernunft scheitert, sein Ziel nicht erreicht. Der fragmentarische Charakter der Erkenntnisansätze, den die Metaphysik beheben wollte, erweist sich als unaufhebbar.

Man betrachte die Paralogismen. Wie in allen Fällen setzt die Vernunft eine unbedingte Einheit: Indem die Vernunft den Begriff des Ich der Apperzeption bis auf die Ebene des Unbedingten erhöht, setzt sie die Idee der Seele. Das andere Moment in der Struktur des paralogistischen Sammelns ist dann die Bestimmung der Seele (als Substanz, als einfach, etc.), oder genauer gesagt, die Transposition dieser Bestimmungen von ihrer Grundlage, also von der transzendentalen Apperzeption, zur Idee der Seele. Mit diesem zweiten Moment würde das wirkliche Sammeln geleistet, wäre das Sammeln erfüllt. Die Fragmentierung im Menschen, die in der Unkenntnis seiner selbst, im Nichtbeisichsein bestehende Trennung von sich selbst würde behoben – nicht durch die Stiftung eines unmöglichen Beisichseins (der ursprünglichen Selbstanschauung), sondern durch die Bereitstellung eines Surrogats: rationale Selbsterkenntnis, begrifflich vermitteltes, durch die Vernunft rekonstruiertes Beisichsein. Jedoch scheitert das Sammeln: Aufgrund der Leere der Grundlage, wovon sie losgelöst sind, bleiben die Bestimmungen leer und erfüllen somit nicht jene für das Sammeln gesetzte Einheit.

Die Sammelstruktur der Antinomien liegt fast an der Oberfläche des Kantischen Textes; und wenig mehr als eine Anspielung auf den versammelten Horizont war erforderlich, um sie an die Oberfläche zu ziehen. Wieder setzt die Vernunft die Einheit für das Sammeln: Indem die Vernunft die angemessenen Kategorien bis zur Ebene der absoluten Totalität der Reihen der Bedingungen für ein gegebenes Bedingtes erweitert, setzt sie die kosmologische Idee. Das andere Moment in der Struktur des kosmologischen Sammelns ist also das wirkliche Sammeln des Mannigfaltigen, der Reihe der Bedingungen, in diese Einheit – ein durch zeitgebundenes Denken ausgeführtes Sammeln durch ein Denken, das, an die Erscheinungen und ihre Art des Gegebenseins gebunden, aus den bruchstückhaften Erscheinungen die von der Vernunft bloß gesetzte Einheit aufbauen würde und sie somit in diese Einheit sammeln würde. Im Gegensatz zu den anderen Sammeltätigkeiten der Vernunft bewegt sich das kosmologische Sammeln im Bereich der Erscheinungen, des in der Anschauung Anwesenden, und würde daher mehr als ein bloßes Surrogat für die fehlende Anwesenheit liefern. Es würde die unter den Erscheinungen herrschende Fragmentierung beheben, sie beheben durch Vernunft, ohne jedoch den Bereich der Erscheinungen völlig zu überschreiten. Eben diese Ambivalenz macht den Widerstreit, die Antinomie unvermeidlich. Das Denken, das die Reihen der Erscheinungen in die von der Vernunft gesetzte Idee sammeln würde, ist seinem Wesen nach an die von der Zeit

gewirkte Fragmentierung gebunden, an das Sich-Verteilen der Erscheinungen in der Zeit, an die *Artikulierung* in einem fundamentalen Sinne, an die *artikulierte Anwesenheit*. Das Sammeln des artikulierten Mannigfaltigen vermag der von der Vernunft gesetzten Einheit nicht zu entsprechen; zwischen den beiden Seiten des Sammelns erfolgt ein radikaler Bruch, der, indem er die Vernunft in äußersten Widerstreit mit sich selbst versetzt, letztlich die Antinomien hervorbringt, an denen die rationale Kosmologie scheitert.

Das transzendente Ideal ist die höchste von der Vernunft gesetzte Einheit. Dieses Ideal, als Grund, sammelt wesentlich das Mannigfaltige aller Dinge zu sich; und somit ist die einzige Erfordernis für das wirkliche Sammeln, daß das Ideal als *existierender* Grund nachgewiesen wird. Das zweite Moment in der Struktur des Sammelns liegt in dem Beweis, daß das Ideal existiert – vor allem im ontologischen Beweis. Dieses Sammeln der Vernunft im Ideal würde die Fragmentierung beheben, die aller Bestimmung der Dinge in der menschlichen Erkenntnis anhängt, die Fragmentierung zwischen Mensch und Dingen. Aber der Beweis scheitert, und alles wirkliche Bestimmen der Dinge behält seine Bindung an das in der Anschauung Gegebene; es bleibt diesseits jener durchgängigen Bestimmtheit, die durch das transzendente Ideal begründet würde.

Somit legt die Kritik bei jeder der Sammelntätigkeiten der Vernunft eine radikale Nichtentsprechung zwischen den beiden Momenten bloß, die zur Struktur des Sammelns gehören: zwischen der von der Vernunft gesetzten Einheit und dem wirklichen Sammeln des Mannigfaltigen in diese Einheit. Sie zeigt, daß in jedem Fall das wirkliche Sammeln des Mannigfaltigen die Einheit, in welche die Vernunft jenes Mannigfaltige sammeln würde, nicht erreicht. Auf diese Weise wird eine Umkehrung vorbereitet: Hinsichtlich seines Resultats ist das Sammeln der Vernunft genau das Umgekehrte jenes in der Transzendentalen Analytik gemessenen Sammelns des reinen Verstandes. Während das Sammeln der Vernunft in der Errichtung einer radikalen Differenz zwischen dessen Momenten gipfelt, führt das Sammeln des Verstandes zu Identität, Einheit, Erfüllung. In die vom Verstand gesetzten Einheiten (die Kategorien) wird das Mannigfaltige der Anschauung gesammelt. Nachdem die Erscheinungen so in die Einheit der Objektivität gesammelt worden sind, werden sie weiterhin vom Subjekt zu sich gesammelt, zu seinem Setzen seiner selbst als jener transzendentalen Apperzeption, der die Einheit der Objektivität, das transzendente Objekt, zugeordnet ist. Dieses Sammeln ist beschränkt, und die Transzendente Analytik zieht diese Grenzen in unachgiebiger Weise; jedoch wird innerhalb dieser Grenzen das Sammeln ohne Einschränkung erfüllt.

Wer leistet die Umkehrung? Die Einbildungskraft. Beim Sammeln des reinen Verstandes ist es die transzendente Einbildungskraft, die das Mannigfaltige so sammelt, daß das Sammeln erfüllt wird, daß die Einheit von Einheit und Verschiedenheit gestiftet wird. Die Einbildungskraft sammelt das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit der Kategorien, und dieses

Sammeln ist dementsprechend ein Sammeln in die Einheit der Objektivität, ein Sammeln des Objekts in die Anwesenheit; in anderen Worten ist das Sammeln durch die Einbildungskraft *sowohl ein Sammeln in die Einheit als auch ein Sammeln in die Anwesenheit*. Letzteres ist es, dessen Fehlen beim Sammeln der Vernunft besonders ins Auge fällt. In den Paralogismen wird das Ich nicht in das Beisichsein gesammelt; im Gegenteil, die Vernunft würde nur ein Surrogat liefern, die nur gesetzten, nur der Vernunft entstammenden Bestimmungen der Idee des (substanziellen) Ich. In noch höherem Grade bleibt die rationale Theologie allem Sammeln in die Anwesenheit fern, wenn sie den Versuch unternimmt, das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff Gottes herzuleiten. Nur im Falle der kosmologischen Ideen, die innerhalb des Bereichs der Erscheinungen bleiben, ist das Sammeln der Vernunft verknüpft mit einem Sammeln in die Anwesenheit. Und man könnte die Vermutung wagen, daß hier der Grund dafür zu suchen ist, daß der einzige Hinweis auf die Einbildungskraft in der gesamten Transzendentalen Dialektik (abgesehen von einigen Rückverweisen auf die Analytik) in der Kritik der rationalen Kosmologie vorkommt, genauer gesagt, bei dem Aufspüren der Bewegung des Schließens von der absoluten Totalität der Reihen der Bedingungen *auf* das Unbedingte: „Dieses *Unbedingte* ist nun jederzeit *in der absoluten Totalität der Reihe*, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten“ (A416/B444). Aber eben seine Bindung an ein Sammeln in die Anwesenheit durch ein an das zeitliche Sich-Verteilen der Erscheinungen, an die artikulierte Anwesenheit gebundenes Denken, ist das, was das Sammeln der kosmologischen Vernunft zum Scheitern verurteilt.

Die Umkehrung dient dazu, mehrere Fragen anzugehen. Ist die Umkehrung zwischen den beiden Weisen des Sammelns nur auf die Einbeziehung bzw. Nichteinbeziehung der Einbildungskraft zurückzuführen? Und wenn dem so ist, wie läßt sich der eben aus der Kritik der kosmologischen Vernunft zitierte Hinweis auf die Einbildungskraft erklären? Und was ist dieses Vermögen der Einbildungskraft, das nicht nur in eine Einheit, sondern auch in die Anwesenheit zu sammeln vermag? Die Umkehrung, das umgekehrte Bilden, rückt das Problem der Einbildungskraft in den Vordergrund.

## 2. Die Einbildungskraft

In den wichtigsten Kantischen Texten wird das Problem der Einbildungskraft nicht oft direkt und um seiner selbst willen aufgegriffen, sondern gewöhnlich im Zusammenhang mit anderen Problemen und ohne ausdrückliche genauere Darlegung eingeführt. Die einzige Ausnahme bildet der Text, der auf einer populären Vorlesungsreihe beruht, die Kant rund dreißig Jahre hindurch anbot und schließlich (als er aus Altersgründen den Vortrag aufgeben mußte) unter dem Titel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* veröffentlichte. Dem Stil dieses einer allgemeinen Zuhörerschaft angepaßten Textes mangelt

es an der Schärfe und Präzision, die für die meisten der von Kant nur für den Druck bearbeiteten Texte so kennzeichnend sind. Jedoch wird das, was dem Text in dieser Hinsicht fehlt, mehr als wettgemacht durch die kühnere, freiere, gelegentlich fast exotische Exposition, ganz zu schweigen davon, daß dies der einzige Text ist, worin bestimmte Themen, darunter das der Einbildungskraft, ausdrücklich zur Sprache kommen.

Die Einbildungskraft wird zuerst in einem Abschnitt mit der Überschrift „Von den fünf Sinnen“ eingeführt (§ 15)<sup>2</sup>, das heißt, im Rahmen einer Erörterung der Sinnlichkeit. Kant beginnt: „Die Sinnlichkeit im Erkenntnißvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den *Sinn* und die *Einbildungskraft*“. So wird die Einbildungskraft nicht nur im Rahmen der Sinnlichkeit, sondern *als* eine der beiden von der Sinnlichkeit angenommenen Erscheinungsformen eingeführt. Unmittelbar darauf unterscheidet Kant zwischen den beiden Formen, indem er den Gegensatz zwischen Anwesenheit und Abwesenheit herausarbeitet: „Das erstere [der Sinn] ist das Vermögen der Anschauung *in* der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch *ohne* die Gegenwart desselben.“ Die Unterscheidung ist deshalb besonders merkwürdig, weil sogar der Begriff der Sinnlichkeit, der Anschauung, an den der Gegenwart geknüpft wird. Die Anschauung wird verstanden als das In-unmittelbarer-Beziehung-zum-Gegenstand-Sein, das Ihn-für-das-Sehen -bzw. -für-das Empfindungsvermögen-Gegenwärtighaben. Folglich geht es bei der Einbildungskraft als dem Vermögen der Anschauung des Gegenstandes ohne dessen Gegenwart, der Anschauung also eines abwesenden Gegenstandes, darum, etwas *anwesend* zu *machen*, was in anderer Hinsicht *abwesend* ist und bleibt. Selbst auf dieser elementaren Ebene bringt die Einbildungskraft ein gewisses Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit, ein Sammeln in die Anwesenheit herein. Und weil sie etwas *anwesend* macht, kann die Einbildungskraft nicht nur passiv sein (wie der Sinn es ist). Sie ist vielmehr ein aktiver Stamm innerhalb der Sinnlichkeit, innerhalb der Passivität überhaupt. Indem die Einbildungskraft ein Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit hereinbringt, übernimmt sie ihre Rolle als ein Spiel von Aktivität und Passivität, als die Aktivität innerhalb der Passivität.

Ausführlicher dargestellt wird das Problem der Einbildungskraft in § 28 mit der Überschrift „Von der Einbildungskraft.“<sup>3</sup> Kant beginnt:

Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*) als ein Vermögen der Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *productiv*, d.i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *reproductiv*, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurückbringt.

<sup>2</sup> VII,153f.

<sup>3</sup> VII,167ff.

Indem Kant also die Einbildungskraft in zwei Arten einteilt, stellt er eine Wechselbeziehung zwischen den beiden Gegensatzpaaren – produktiv/reproduktiv und ursprünglich/abgeleitet – her. Wenige Sätze später fügt er einen weiteren Gegensatz hinzu: „Die Einbildungskraft ist (mit andern Worten) entweder *dichtend* (productiv) oder *zurückrufend* (reproductiv).“ So ist also die Einbildungskraft entweder produktiv-ursprünglich-dichtend oder reproduktiv-abgeleitet-zurückrufend. Richtet man das Augenmerk insbesondere auf den Gegensatz ursprünglich/abgeleitet und bezieht man diesen auf die Entgegensetzung von ursprünglicher und abgeleiteter Anschauung in der *Kritik der reinen Vernunft*, so zeigt sich das Entscheidende an diesem Unterschied: Die produktive Einbildungskraft ist so beschaffen, daß sie sich selbst ihren Gegenstand gibt und nicht eine vorher gehabte empirische Anschauung nur variiert. Aus diesem Grunde fügt Kant klärend hinzu: In der produktiven Einbildungskraft ist eine Darstellung, „welche also der Erfahrung vorhergeht“.

Dann liegt das Problem aber darin, wie sich eine solche produktive Einbildungskraft (die einem endlichen, auf Affektion angewiesenen Subjekt zukommt) von der ursprünglichen Anschauung (die nur ein unendliches Subjekt haben könnte) unterscheiden läßt. Die Behandlung dieses Problems erfordert eine engere Eingrenzung des Wesens jenes Gegenstandes, den die produktive Einbildungskraft sich selbst gibt. Was für ein Gegenstand ist es, den die produktive Einbildungskraft bei einer solchen ursprünglichen Darstellung darstellt (anschaut)? Da die menschliche Erkenntnis rezeptiv, auf die Affektion angewiesen ist, könnte dieser Gegenstand kein empirischer sein; letzterer läßt sich nur dann anschauen, wenn er das Subjekt affiziert, mithin nicht auf ursprüngliche Weise. Die einzige Art Gegenstand, die sich die produktive Einbildungskraft geben könnte, wäre diejenige, die sich unabhängig von Affektion, also a priori, anschauen ließe. Aber nur Raum und Zeit, die bloßen Formen angeschauter Gegenstände, erfüllen diese Bedingung: „Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur ersteren [der ursprünglichen] Darstellung; alle übrigen setzen empirische Anschauung voraus . . .“. So bringt die produktive Einbildungskraft die Formen von Raum und Zeit, also die räumliche und zeitliche Form, auf ursprüngliche Weise hervor.

Kant bezieht sich dabei auf die Unterscheidung zwischen endlicher produktiver und unendlicher ursprünglicher Einbildungskraft, indem er zwischen „produktiv“ und „schöpferisch“ unterscheidet: „Die productive 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.“ Und er fügt hinzu: „Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so große Künstlerin, ja Zauberin, ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muß den *Stoff* zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen.“ Entscheidend ist: Die produktive Einbildungskraft gibt sich selbst, schafft sich, nur die Form ihres Gegenstandes (die raumzeitliche Form); den Stoff, den sinnlichen