

## Kants Lehre vom Bewusstsein.

Von Franz Maria Sladeczek S. J. in Charlottenlund (Dänemark).

Das grosse Interesse, das unsere Zeit den psychologischen Fragen entgegenbringt, die vielen engen Berührungspunkte zwischen Psychologie und Erkenntniskritik, die Bedeutung gerade psychologischer, gerade immanenter Elemente im Kantschen System lassen es als begründet erscheinen, Kants Erkenntniskritik und Psychologie nach ihren Wechselbeziehungen hin zu untersuchen. Es kommt hier in Frage die Lehre Kants vom Bewusstsein und seiner Einheit, oder besser gesagt, die Lehre vom inneren Sinn und der ursprünglich-synthetischen Einheit.

### I.

Kant definiert den inneren Sinn als „das Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (A 32—33), und an einer anderen Stelle als „jene Eigenschaft unseres Gemütes“, vermittelt deren „das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut“ (A 22), im Gegensatz zum äusseren Sinn, den Kant als „jene Eigenschaft unseres Gemütes“ bezeichnet, „vermittelt deren wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vorstellen“ (A 22). Als Grenzlinie des äusseren und inneren Sinnes ist also der Gegensatz des Physischen und Psychischen anzusehen.

Den Umfang und Inhalt des inneren Sinnes machen demnach die Bewusstseinstatsachen, die psychischen Phänomene, die psychischen Erscheinungen aus. Zu ihnen gehören zunächst die Empfindungen in dem Sinne, in dem sie von der heutigen Psychologie verstanden werden, die *sensibilia propria*, die Sinnesqualitäten, die *qualitates sensibiles* der Scholastiker, wie z. B. in der äusseren Wahrnehmung die Gesichtsempfindungen rot, blau, die Geschmacksempfindungen süss, sauer u. s. w. Die Empfindungen können nämlich als Erkenntnisse angesehen werden an Dingen, die wir uns als ausser uns vorstellen, und dann gehören sie zum äusseren Sinn, oder sie können als Bewusstseinstatsachen angesehen werden, und dann sind sie Gegenstand des inneren Sinnes. Ja „die Vorstellungen äusserer Sinne“, sagt Kant, „machen sogar den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüt besetzen“ (B 67—68). „Alle Vorstellungen, sie mögen nur äussere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, gehören doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts zum inneren Zustande“

(A 34). „Aller Zuwachs der empirischen Erkenntnis und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes“ (A 210).

Zu den Bewusstseinstatsachen gehört mit noch mehr Recht als die Empfindungen die Raumschauung, d. h. die Wahrnehmung der Ausdehnung. „Der Raum ist“ ja, nach Kants eigenen Worten, „nichts anderes, als nur die (aprioristische) Form aller Erscheinungen äusserer Sinne“, mithin rein subjektiv (A 25—26).

Da ausserdem nach Kant, nicht etwa bloss deshalb, weil auch er die neuere Ansicht der Sinnesqualitäten teilt, sondern aus erkenntnis-kritischen Gründen wir durch die Empfindungen die Objekte an sich, oder in Kant-scher Terminologie das Ding an sich, gar nicht wirklich erkennen, so folgert er, dass alle äusseren Wahrnehmungen, „alle Erscheinungen das blossе Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen“ (A 101).

Zum Inhalt des inneren Sinnes zählt Kant ferner unsere Phantasievorstellungen (A 18), unsere Gedanken (A 371), Begierden (A 357), Entschliessung, Wille (A 358), Gefühle, Lust und Schmerz (A 374).

Endlich gehört zum Inhalt des inneren Sinnes das empirische Ich, d. h. das aktuelle Bewusstsein des Ich, das jeweils alle obigen Bewusstseinsvorgänge begleitet. „Das Bewusstsein unserer selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung, ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“ (A 107).

Den gesamten Inhalt des inneren Sinnes, den wir jetzt beschrieben haben, nennt Kant „die Materie des inneren Sinnes“ (A 20, 21). Damit sinnliche Erkenntnis, damit empirische Anschauung, um den Kantschen Ausdruck zu gebrauchen, überhaupt möglich sei, muss die Materie durch eine aprioristische Erkenntnisform geordnet werden. Die aprioristische Erkenntnisform des inneren Sinnes ist die Zeit. „Die Zeit ist nichts anderes“, sagt Kant, „als die Form des inneren Sinnes“. „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äusseren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts“ (A 34). „Die Zeit ist lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung und an sich, ausser dem Subjekte, nichts“ (A 34). Wir können demnach beim Bewusstsein den Bewusstseinsinhalt und die Bewusstseinsfunktion unterscheiden. Die Bewusstseinsfunktion ist so aufzufassen, dass durch sie der Bewusstseinsinhalt in Zeitverhältnisse geordnet und so angeschaut und damit bewusst wird. So sagt Kant: „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander, aber d. h. nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst“ (A 37—38).

Diese aprioristische Zeitform als Bewusstseinsfunktion gibt uns auch näheren Aufschluss über das Verhältnis des inneren zum äusseren Sinn. „Die Zeit“, sagt Kant, „ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“ „Weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört; so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen“ (A 34). Es ist demnach eine doppelte Zuordnung der äusseren Erscheinungen zu unterscheiden — in der Weise, dass sie ihrem Gegenstande nach dem äusseren Sinn, ihrem Gegebensein im Bewusstsein nach dem inneren Sinn angehören<sup>1)</sup>.

Der innere Sinn würde also, wenn man von der Zeitvorstellung als rein subjektiver Erkenntnisform absieht, dem direkten Bewusstsein, der *conscientia directa* der Scholastiker entsprechen. Freilich ist dann der Ausdruck „Sinn“ nur in Kantischer Terminologie berechtigt, die wir weiter unten noch erklären werden. Es genügt hier zu erwähnen, dass „Sinn“ bei Kant keineswegs gleichbedeutend ist mit organischem Vermögen. In scholastischer Terminologie könnte man ihn nicht mehr als „Sinn“ bezeichnen, weil ja unter den Inhalt des direkten Bewusstseins nicht bloss Empfindungen und Vorstellungen, sondern auch Gedanken und Willensakte fallen, die auch nach Kant zum Inhalt des inneren Sinnes gehören. Er ist dann wie das direkte Bewusstsein etwas sensitiv-intellektuelles.

Die Bewusstseinstatsachen aufzuzählen und zu beschreiben ist die erste Aufgabe der Psychologie, der beschreibenden Psychologie. — Einsicht darin zu bekommen, wie die psychischen Vorgänge und Zustände einander ursächlich bedingen, d. h. warum sie eintreten und den Verlauf nehmen, den wir beobachten, ihre weitere Aufgabe. Es ist dies die Aufgabe der erklärenden Psychologie<sup>2)</sup>. Auch Kant gibt eine, im gewissen Sinn psychologische Erläuterung des inneren Sinnes. Nach ihm ist die Sinnlichkeit überhaupt, die Rezeptivität des Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird (A 51). Das Charakteristische der Sinnlichkeit d. h. der Rezeptivität, der Empfänglichkeit unseres Gemütes besteht also im „Affiziert-Werden“, d. h. darin, dass die sinnliche Fähigkeit, von etwas ausser ihr „Eindrücke“ empfängt. Die Reaktionen der Sinnlichkeit auf diese Eindrücke von aussen sind die Empfindungen. Sie sind, wie wir schon gesehen haben, nur die Materie der empirischen Anschauung. Damit diese selbst zustande kommt, muss die Sinnlichkeit die Materie durch

<sup>1)</sup> Vgl. Reininger, Kants Lehren vom inneren Sinn 29.

<sup>2)</sup> Vgl. Geysers, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie<sup>2</sup> 12.

die Form, die im Gemüte a priori bereitliegt (A 20, 21), verarbeiten. Die Form stammt also aus der Sinnlichkeit selber. Doch sind diese aprioristischen Formen nicht als angeborene präexistente Formen zu denken, sondern als Funktionen der Sinne, das Mannigfaltige der Empfindungen in der Raum- oder in der Zeitanschauung zu verarbeiten. Nur in der Funktion selbst haben sie Wirklichkeit. Das „im Gemüte a priori bereit liegen“ heisst also nichts anderes als das Vermögen der Sinnlichkeit, das Mannigfaltige der Empfindungen in der Form des Raumes oder der Zeit anzuordnen. Die Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“, wo die transzendente Aesthetik schon grundgelegt und im wesentlichen enthalten ist, betont das ausdrücklich: „Verum conceptus uterque (nämlich Raum- und Zeitform) procul dubio acquisitus est (non connatus), non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit“ (§ 15). Diese Theorie der Sinnlichkeit ist für den äusseren Sinn leicht verständlich. Das, wovon der äussere Sinn affiziert wird, ist das Ding an sich. Die Reaktionen des äusseren Sinnes auf die Eindrücke des Dinges an sich sind die Empfindungen, wie Farbe, Ton, Geschmack u.s.w. Sie sind aber durchaus kein getreues Abbild des Dinges an sich, sondern subjektiv. Die aprioristische Form, durch die der äussere Sinn das Mannigfaltige dieser Empfindungen verarbeitet, ist der Raum. Die so durch die Raumform verarbeiteten Empfindungen machen die äusseren Erscheinungen aus, wie sie Kant nennt, d. h. die Gegenstände der äusseren Anschauung.

Unsere Ansicht in der Erklärung des inneren Sinnes deckt sich mit der Vaihingers (Komm. II 478)<sup>1)</sup>.

Der innere Sinn ist nach Kant so zu erklären, dass „das Gemüt durch sich selbst affiziert wird“, und zwar, wie es bei Kant weiter heisst, durch „eigene Tätigkeit“ (B 67). Wir haben also im Gemüte einen aktiven und einen passiven Teil zu unterscheiden. Der aktive Teil des Gemütes entspricht den Dingen an sich beim äusseren Sinn; der passive Teil entspricht der Rezeptivität, der Empfänglichkeit des äusseren Sinnes, wodurch er auf die Eindrücke des Dinges an sich durch die Empfindungen reagiert. Der aktive Teil des Gemütes ist, wie Kant sagt, das „Setzen der Vorstellungen“, also das Setzen der äusseren Wahrnehmungen, das Setzen der Phantasievorstellungen, das Setzen unserer Gefühlsakte u.s.w., kurz die Bewusstseinstatsachen. Durch dieses Setzen einer Vorstellung affiziert das Gemüt zugleich seinen eigenen passiven Teil, das rezeptive, „empfangliche“, auf

<sup>1)</sup> Ueber die Erklärung Reiningers s. „Lehre vom im inneren Sinn“ 31.

nehmende Vermögen, den inneren Sinn. Die aprioristische Form, unter der dieses aufnehmende Vermögen, der innere Sinn, den Bewusstseinsinhalt verarbeitet, ist die Zeit. Durch diesen ganzen Vorgang sind wir erst imstande, uns des Inhaltes unseres Bewusstseins wirklich bewusst zu werden, und zwar geschieht dies unter der subjektiven Form der Zeit. So erhalten wir erst, wie Kant sagt, eine „innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im-Subjekt vorhergegeben wird“ (B 67). So ist auch die Erklärung des inneren Sinnes zu verstehen, die Kant selbst in den Schlussanmerkungen der transzendentalen Aesthetik gibt: „Wenn das Vermögen, sich bewusst zu werden, das was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren, oder wie Vaihinger aus textkritischen Gründen sagt, aufnehmen) soll, so muss es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt“ (B 67).

Bei diesem ganzen Vorgange ist aber in einem Punkte eine wesentliche Verschiedenheit vom äusseren Sinne. Beim äusseren Sinne besteht die Materie, die in die Raumform gebracht werden soll, aus den Empfindungen, welche selbst ihrerseits wieder Reaktionen des Subjekts auf Eindrücke des Dinges an sich sind. Sie sind schon selbst subjektiv und somit reine Erscheinungen. Beim inneren Sinn besteht das Mannigfaltige aus den Tätigkeitsakten des aktiven Teils des Gemüts, und diese sind nichts anderes, als die Bewusstseinstatsachen, der Bewusstseinsinhalt. Dieser ist aber etwas Objektiv-Seiendes. Die Bewusstseinsfakta sind eben innere Tatsachen. Was zu ihnen hinzukommt, ist nur die Zeitvorstellung. Nur diese zeitliche Form an ihnen ist Erscheinung, ist idealistisch.

Die Existenz, die empirische Realität der Bewusstseinstatsachen wird also von Kant wohl gewahrt. Diese empirisch-realen Bewusstseinstatsachen werden aber durch die aprioristische Zeitform subjektiv verarbeitet und umgestaltet. Kants Lehre von den Erscheinungsquellen und damit vom inneren Sinn klingt also in einem Phänomenalismus aus.

## II.

Der Ausgangspunkt der Psychologie ist das Bewusstsein und sein Inhalt, die Bewusstseinstatsachen. Die Bewusstseinstatsachen liegen aber nicht völlig von einander getrennt im Bewusstsein, sondern sind aufs innigste miteinander verknüpft. Jeder bewusste Vorgang, jeder bewusste Akt ist mit einem ihn wissenden Subjekte verbunden, mit dem bewussten Ich. Dies bewusste Ich ist aber kein vielfältiges, sondern nur eines, so dass dieses eine einheitliche Subjekt den ganzen Bewusstseinsinhalt zu einem einheitlichen Bewusstsein verknüpft. Wir nennen diese Tatsache kurz die Einheit unseres Bewusstseins. Diese Einheit des Bewusstseins behandelt Kant in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Wir

können die Einheit des Bewusstseins in seiner Terminologie kurz die synthetische Einheit nennen.

Die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, sagt Kant, ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen worden. Schopenhauer sagt sogar, dass „die Annahme der transzendentalen Deduktion ebenso grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden“ sei. Trotz dieses scharfen Urteils eines der hervorragendsten Anhänger der Kantschen Philosophie darf die Lehre von der synthetischen Einheit wohl der Kernpunkt der ganzen Kantschen Erkenntnislehre genannt werden. Ist sie auch nicht der Ausgangspunkt des Kantschen Kritizismus, so gibt sie doch die eigentliche Antwort auf die Frage: „Wie ist letztlich Wissenschaft“, d. h. wie ist eine Summe systematisch aufgebauter, allgemein gültiger Erkenntnisse möglich. Von dieser Frage geht ja Kant in seiner Erkenntniskritik aus. Aus der Lehre von der synthetischen Einheit erwächst die Kantsche Transzendentalphilosophie wie eine Blume aus dem Keim. Diese zentrale Stellung im System kommt der synthetischen Einheit freilich nur nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite zu. Um sie aber nach ihrer psychologischen Seite zu verstehen, ist es notwendig, sie zuvor nach ihrer erkenntniskritischen Seite zu kennen.

Wir haben im I. Teil gesehen, dass uns durch die Sinne, durch den äusseren wie den inneren Sinn, sinnliche Anschauungen gegeben werden. Sie bestehen aus Empfindungen und aus der apriorischen Form. Fehlt die Empfindung, und ist nur die aprioristische Form als sinnliche Anschauung gegeben, so haben wir eine reine Anschauung, so nach Kant in der Mathematik. In der Mathematik, in der Naturbetrachtung, ja in unserer ganzen Erfahrung finden wir nun stets einheitliche Anschauungen, einheitliche Gegenstände, einheitliche Erkenntnisobjekte. Durch die Sinne ist uns aber nach Kant nur ein „Gewühl von Empfindungen“ gegeben. Die Verbindung dieses chaotischen Mannigfaltigen der Empfindungen zu einheitlichen Objekten, zu einheitlichen Gegenständen kann nach Kant im Gegensatz zu der Rezeptivität der Sinne nur ein aktives, ein spontanes Vermögen leisten, und das ist nach ihm der Verstand. Die Handlung des Verstandes, durch die er das Gewühl von Empfindungen zu einheitlichen Objekten verbindet, ist die synthetische Einheit.

Wie erklärt nun Kant die synthetische Einheit, die Verbindung des Mannigfaltigen der Sinne zu einheitlichen Objekten? Sie kann nicht erklärt werden durch den Begriff, durch die Kategorie der Einheit; denn die Einheit in jedem Begriff, in jeder Kategorie setzt bereits eine höhere Einheit voraus. Die Kategorien finden wir sämtlich nach Kant aus den Urteilen, soweit wir die Urteile formal als rein-logische Funktionen betrachten, und diese Urteile setzen selbst schon wieder eine höhere Einheit voraus; denn sie sind selbst schon wieder eine Verknüpfung getrennter

Denkinhalte zu einem einheitlichen Objekt. Diese höhere Einheit, aus der jede Einheit in den Urteilen, in den Kategorien und in den Erfahrungsgegenständen fließt, findet Kant in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, und diese ist nach ihm einfachhin der Verstand selbst. Kant nennt den Verstand eine ursprüngliche Einheit. Die Einheit der Erkenntnisobjekte ist nicht in der Erfahrung ursprünglich gegeben, sondern die Einheit der Erkenntnisobjekte hat ihren Ursprung im Verstande selbst. Kant bezeichnet mit diesem Ausdruck „ursprünglich“ das Schöpferische des Verstandes in der Verbindung von einander getrennter Eindrücke der Sinne oder getrennter Denkinhalte zu einheitlichen Objekten. Kant nennt ferner den Verstand eine ursprünglich-synthetische Einheit, weil er eben durch die Kategorien und durch die einheitlichen Verknüpfungen in der Raum- und Zeitanschauung das „Gewühl von Empfindungen“ zu einheitlichen Objekten verbindet. Kant nennt endlich den Verstand eine synthetische Einheit der Apperzeption d. h. die Einheit in jener Verstandeshandlung, kraft welcher eine sinnliche Anschauung mit einer anderen zu einem einheitlichen Erkenntnisobjekt verbunden wird.

Die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, und sie deckt sich ja vollkommen mit dem Verstande, ist nach Kant nichts anderes, als die rein aprioristische, rein abstrakte Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisse, die selbst wieder nichts anderes sind, als die rein logischen, oder besser gesagt, als die rein denkinhaltlichen Verbindungen von einander völlig getrennter Denkinhalte. Die ursprünglich-synthetische Einheit ist in sich nichts anderes, als der abstrakte aprioristische Allgemeinbegriff aller Einheit; in unserer Erkenntnis ist sie, wie Kant ausdrücklich sagt, nichts anderes, als eine rein logische Einheit. Die Annahme der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption ist nach Kant der oberste Grundsatz der gesamten menschlichen Erkenntnis, sie ist der Höhepunkt seiner ganzen Erkenntnislehre; sie ist das absolut notwendige Postulat, das wir machen müssen, um die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis und damit die Tatsache der Wissenschaften zu erklären.

Diese ursprünglich-synthetische Einheit erklärt aber nicht nur erkenntnistheoretisch unsere gesamte Verstandestätigkeit, sie erklärt auch, und zwar psychologisch, die Einheit des Bewusstseins. Durch die synthetische Einheit, und zwar nur durch sie, werden getrennte Empfindungen, werden getrennte Bewusstseinsinhalte einheitlich miteinander verknüpft. Die Einheit des Bewusstseins beruht nun aber auf der einheitlichen Verknüpfung getrennter Bewusstseinsinhalte. Also, sagt Kant, erklärt die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption auch die Einheit des Bewusstseins. Und doch wird diese Einheit des Bewusstseins als psychische Tatsache geleugnet, weil ja die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption eine rein logische Einheit ist. Darum nennt Kant die ursprünglich-synthetische Einheit auch die „Apperzeption des transzendentalen Ich“. Er

nennt sie die Apperzeption des Ich, weil sie eben die Einheit des Bewusstseins und zwar unseres Bewusstseins erklärt und damit unser einheitliches Selbstbewusstsein. Er nennt sie die Apperzeption des transzendenten Ich; denn der Ausdruck „transzendental“ besagt ja nichts anderes als aprioristische d. h. allgemeingültige Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen, und die ursprünglich-synthetische Einheit ist ja, wie wir eben gesehen haben, der tiefste Grund aller allgemeingültigen Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen. Die Apperzeption des transzendenten Ich ist also nicht die Wahrnehmung des empirischen Ich d. h. des jeweils aktuell bewussten Ich; sie ist auch nicht die Erkenntnis des transzendenten Ich d. h. die Erkenntnis unserer Seele. Sie ist vielmehr jene logische Einheit, die nach Kant unsere gesamte Verstandestätigkeit in der Verbindung getrennter Sinneseindrücke oder getrennter Denkinhalte zu einheitlichen Objekten und damit auch nach Kant unser einheitliches Selbstbewusstsein erklärt, dieses aber so in eine rein logische Einheit auflöst. Diese rein logische Einheit, die unser einheitliches Selbstbewusstsein erklärt, ist das „transzendente Ich“. Die Anwendung dieser logischen Einheit in jedem Verstandesakt ist „die Apperzeption des transzendenten Ich“.

Da erhebt sich nun die Frage: „Wie kann denn der Verstand das »Gewühl der Empfindungen« zu einheitlichen Gegenständen, zu einheitlichen Objekten umgestalten?“ Die Empfindungen sind ja etwas rein Sinnliches, der Verstand etwas rein Geistiges. Welches ist die Verbindungsbrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit? Kant findet hier dieselben Schwierigkeiten, wie alle alt-griechischen, christlichen und, mit Ausnahme der Sensisten, auch alle modernen Philosophen und Psychologen, die das Problem auf ganz entgegengesetzte Weisen zu lösen suchten. Diese Bindebrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit muss nach Kant ein Vermögen sein, das einen Gegenstand anschaulich vorstellen kann, und da jede Anschauung sinnlich ist, muss es selbst zur Sinnlichkeit gehören. Doch darf dieses Vermögen nicht rein rezeptiv sein wie der äussere und innere Sinn, sondern muss wie der Verstand spontan sein. Es muss ja den gesamten Erfahrungsinhalt, der uns durch die Sinne gegeben ist, verbinden, und sich in dieser Tätigkeit nach der ursprünglich-synthetischen Einheit und nach den Kategorien, die aus dieser synthetischen Einheit fliessen, richten. Dieses Vermögen ist nach Kant unsere Einbildungskraft. Sie ist ja ein sinnliches Vermögen und sie hat den Charakter der Spontaneität. Die Einbildungskraft ist die notwendige Bedingung und die notwendige Beschränkung jeder wirklichen Erkenntnis. Zur Erkenntnis gehören nämlich nach Kant zwei Stücke: erstens der Begriff, die Kategorie, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird, und zweitens die sinnliche Anschauung, dadurch der Gegenstand erst gegeben wird. Der Begriff, die Kategorie ohne die Anschauung ist nach Kant eine reine Gedankenform, eine reine Erkenntnisfunktion, weil wir sonst nach Kant eine prästabilierte Harmonie hätten.



Die Anschauung ohne die Kategorie ist blind und darum für uns nichts, weil sie ja nach der Lehre von der synthetischen Einheit noch gar nicht in unserem einheitlichen Bewusstsein ist. Die Kategorie mit einer korrespondierenden Anschauung verbunden gibt erst eine wirkliche Erkenntnis. Die Verbindung der Kategorie mit einer korrespondierenden Anschauung, die Kant die transzendente Synthesis der Einbildungskraft nennt, ist also die notwendige Bedingung und die notwendige Beschränkung jeder wirklichen Erkenntnis; die Einbildungskraft ist die Verbindungsbrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Die Lehre von der Einbildungskraft und der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft vollendet so die Lehre Kants von der Einheit unseres bewussten Seelenlebens.

Kant fasst das Resultat der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, der Kategorien, und damit das Resultat seiner Lehre von der Einheit des Bewusstseins in ungefähr folgende Worte zusammen: Aprioristische d. h. allgemeingültige Erkenntnis ist nicht möglich, als lediglich von Erfahrungsgegenständen, und der Erfahrungsinhalt ist, wie wir im I. Teil gesehen haben, letztlich nichts anderes als der Inhalt unseres Bewusstseins, nichts anderes als unsere psychischen Phänomene, unsere psychischen Erscheinungen. „Aber die Erkenntnis“, fährt Kant fort, „die bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht von der Erfahrung entlehnt“. Die Einheit eines jeden Erkenntnisobjektes, die Einheit eines jeden erkannten Gegenstandes fließt ja lediglich aus der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, ist eine rein schöpferische Tätigkeit des Verstandes selbst, und dieser ist selbst wieder nichts anderes als eine rein logische Einheit, nichts anderes als das transzendente Ich. Kants Psychologie, Kants Lehre von unserem bewussten Seelenleben, ist völlig an seiner transzendentalen Erkenntnislehre orientiert.