

Cramer, W., *Grundlegung einer Theorie des Geistes* (Philos. Abhandlgn., 14). gr. 8^o (98 S.) Frankfurt a. M. 1957, Klostermann. 8.50 DM.

Es ist kaum möglich, die Ableitungen dieser transzendentalen Ontologie oder Kategorienlehre des subjektiven Geistes, die der Verf. „so eindringlich wie möglich“ und „so kurz wie möglich“ entwickeln wollte — und entwickelt hat! —, abkürzend zu referieren. Trotzdem seien einige Hinweise auf den Inhalt der drei Teile — Vom Denken, Vom Erleben, Vom Geist — gewagt!

Im ‚Ich denke‘ wird als Voraussetzung aller Seinserkenntnis das Sein des Denkens in seiner Denkunabhängigkeit denkend erfaßt; denn „das Denken ist nicht Gedanke“ (n. 4)! Mit dieser „ursprünglichen Wahrheit“ beschreitet C. einen mittleren Weg zwischen Kants Unterbestimmung des akt-konkreten Denkens und dessen Übersteigerung zum absoluten Denken durch Hegel (nn. 3—16). Auch unser Bewußtsein der Transzendenz der räumlich-zeitlichen Welt soll aus dem Realitätsgedanken ‚Ich denke‘ seine Aufklärung finden, die transzendente Leistung der Subjektivität aus der ontologischen Konstitution der Subjektivität begriffen, die Transzendentalphilosophie in einer transzendentalen Ontologie verankert werden; denn der Erkenntnisursprung ‚Ich denke‘ ist transzendental und ontologisch zugleich (nn. 28—32, bes. 31). Dieser Ausgangspunkt ist nun aber umfaßt von der „Zeitlichkeit der Subjektivität“, dem Grundthema des Verf.s. In der notwendigen Dauer seiner selbst weiß das Denken um die transzendente Realität der Zeit; diese ist Form des Angeschauten, weil der Anschauung, und der Anschauung, weil „ontologische Form der Subjektivität“ selber. Auch die Realität der Zeit ist demnach Bedingung allen Ist-Bewußtseins. Damit aber scheint das Denken in die Anfangs-Dialektik der Zeit hineingezogen zu werden: „Ist Denken, dann ist es schon gewesen“ — und in eine „unlösbare“ Antinomie: Da mein Denken früher nicht war, hat es angefangen; aber die Bestimmung ‚Anfang‘ ist, vom Denken gebraucht, sinnlos, denn das Denken kann nicht „aus einem Zustand, der nicht Denken war, geworden sein“ (nn. 1—3 17—27 bes. 22 f.). Diese Leistung des Zeithabens, des Zeugens von Dauer (= Gedächtnis, Einbildungskraft . . .) sei „geradezu die Fundamenteilleistung der Subjektivität“. Sie ist nicht dem Denken eigen, sondern dem Erleben gemeinsam (n. 33).

Die Theorie des *Erlebens* legt zunächst in der Rezeptivität des Erlebens die vorgängige Spontaneität, das widersprüchlich scheinende „Erzeugen von Gegebenem“, frei: Der Ursprung des Erlebens bestimmt sich dazu, durch anderes bestimmt zu werden (= Perzeption). Da Erleben zeitlich ist, muß auch das seine Dauer Bestimmende zeitlich sein. Da ferner das Erleben nicht in sich stehendes „bares Zeitliches“ sein kann, sondern sich erweist als „ein Wechsel von Zuständen eines Substantialen, der durch anderes Substantialia dynamisch bedingt ist“ (35 f.): deshalb muß es andere Substanz geben in der Nebenordnung eines Wirk-Raumes, worin sich jener Wechsel der Relationen mehrerer Substanzen vollzieht, der die Zeitlichkeit ausmacht. „Zeitliches ist dynamisch bestimmte räumlich-zeitliche Veränderung eines Substantialen“ (37). Das Räumlich-Zeitliche ist ein Nicht-sich-Bestimmen. Es liegt, das Erleben bestimmend, diesem zugrunde. Indem es das Erleben bestimmt, wird es aber auch von diesem seinerseits bestimmt (als ein das Erleben Bestimmen-Könnendes!): Es ist Nicht-sich-Bestimmen unter der (Erlebnis-) Bestimmung des Sichbestimmens, d. h. es ist Organismus. C. hat hiermit aus der Zeitlichkeit des in sich inextensiven Erlebens die Existenz der raumzeitlichen Welt und ihrer organischen Formung deduziert (nn. 34—42 bes. n. 38 u. S. 41). „Erleben ist also Erleben eines Lebewesens.“ Das erlebende Lebewesen ist „Einheit von Realitäten differenter Seinsmodi“ (41). Organismus und Erleben sind nicht schlechthin korrelative Momente. Einerseits ist das Erleben nicht nur eines der Momente, sondern auch das beherrschende Prinzip ihres Unterschiedes. Andererseits ist das als determinierend bezeichnete Moment des Nicht-sich-Bestimmens nicht durchgängig vom Moment des Sich-Bestimmens beherrscht. Raum-zeitliche Substanz existiert vielmehr in zwei Modi: in dem vom Sich-Bestimmen (= S) beherrschten Modus als organisierte Natur (= nonS), in dem vom Sich-Bestimmen nicht beherrschten Modus als bloße Natur (= non/S). Nun läßt sich die äußere Sinnlichkeit bestimmen als ein Zeugen mit Bezug auf eine zweifache determinie-

rende Einwirkung: von non/S (Reiz) auf nonS (Sinnesorgan) in der Affektion und von nonS auf S im eigentlichen Sinneseindruck (nn. 43—49). Aus dem Wesen der Monade wird auch abgeleitet ihr Sich-Bestimmen-zu (zu Aktionen wie Arm-heben; S \rightarrow nonS [\rightarrow non/S]); der Organismus besitzt motorische Funktionen und Glieder. Hierin sieht C. die Grundlage aller Philosophie vom Praktischen und aller Intersubjektivität. Wie die äußere Sinnlichkeit ist die auf sie wechselweise bezogene Aktivität eine notwendige Bedingung des Transzendenzbewußtseins (nn. 50—52). Es folgen Ausführungen über das Verhältnis von Erleben und Zeitlichkeit: Erleben ist offene, seine Zukunft vorwegnehmende Integration seines Gewesenseins; die Monade ist Entwicklung (nn. 53—58).

Der 3. Teil „Vom Geist“ sucht die Bestimmung, die das Erleben zum Denken spezifiziert: Das Denken ist Erzeugen des Gedankens „Ich denke“; es ist somit Begriff seiner selbst. Der Gedanke „Ich“ muß alle Vorstellungen des denkenden Ich begleiten und sie spezifisch bestimmen können. Deshalb ist das Denken zugleich auch Begriff der im Denkenden statthabenden Seinsdifferenzen; es ist auch Begriff von bloßer Natur (non/S). Das Denken ist so Gegenstands-, Transzendenz-, Realitätsbewußtsein (nn. 61—68 75). Man kann sagen, „daß Denken die fundamentale Leistung ist, sich einzuklammern“ (64) — und gerade nicht, wie bei Husserl, die Welt. Mit dem Seinsgedanken „Ich“ ist gegeben, daß das Denken spontanes, nicht abstrahierendes Erzeugen des Gedankens „Sein“ ist, Sein-Denken. Als solches abstrahiert es Allgemeinbegriffe von wahrgenommenen Gegenständen, die es selber sich als seiend konstituiert (nn. 60 69—74). Von größter Bedeutung ist die über die Aktivität des Erlebens wesentlich hinausgehende Spontaneität des Denkens, die Selbstbestimmen genannt wird. Die Erkenntnisfunktion des Selbstbestimmens zeigt sich u. a. im „Sichmachen von bloßen Vorstellungen, welches eine lenkende, in die offene Integration hineinzielende Produktion ist“ (= Imagination; 70); imaginative Vorstellungen ermöglichen ursprünglich die Artikulation von Gedanken (nn. 76—84). Zum andern ist das Selbstbestimmen des Denkens (das in diesem Zusammenhang seine Wesensbindung an die Wahrheit zeigt) das Prinzip der Freiheit. Der Geist erweist sich weiter als praktisches Selbstbestimmen-zu, d. h. als Wille, als freier Wille und als sittliche Selbstgesetzgebung, die einer äußeren Gesetzgebung unterworfen ist, bzw. sich aus Rechtllichkeit ihr selbst unterwirft (85—98). Schließlich erscheint die Geschichte als Entwicklung des Geistes oder als „Entwicklung unter der Bedingung des Gedankens ‚Ich denke‘“; der Kreis der „Selbstbewegung des Selbst zu seinem Begriff“ vom ‚Ich denke‘ aus schließt sich: „Das Denken, das wir sind, ist in sich selbst der mögliche Schritt zum philosophischen Denken, dem Denken des Denkens“ (n. 99).

Den 99 Lehrstücken, die jeweils zuerst ihre These aufstellen und sie dann in einem Satz oder auf mehreren Seiten erweisen und entfalten, folgt ein ausführliches Nachwort (88—98). Es wirft zunächst das allerdings hochaktuelle Problem der intersubjektiven Beziehung auf, das in der eigentlichen Untersuchung leider nicht berücksichtigt wurde; eine Dialektik der Selbst- und Fremdbestimmung wird umrissen. Der Verf. bezeichnet seine Theorie des Geistes als gänzlich unbeeinflußt vom Denken Hegels; die Verwandtschaft mit Hegel, der am gründlichsten über die Subjektivität nachgedacht hat, liegt in der Natur der Sache. C. gibt genau Rechenschaft von seinen Differenzen zu Hegel, vor allem zu dessen Aufhebung der Natur im Geist. Aus der Aufgabe, etwas zu begreifen oder zu begründen, wird das Sein des sich selbst bestimmenden absoluten Geistes aufgewiesen; das Absolute „verzeitlicht“ sich nicht notwendig. Damit ist die Unbegreiflichkeit des Zeitlichen begriffen. Sein Rätsel und — wir fügen hinzu — das Geheimnis des endlichen Geistes bleiben bestehen.

Das Buch C.s hat gewiß seine Grenzen. Im Ausdruck oft sehr treffsicher, im Aufbau fast mathematisch nahtlos, wirkt es mit seinen Besonderheiten manchmal doch auch befremdend oder bemühd, z. B. durch häufige Verweisung auf Vorangegangenes. Das wohl gewichtigste Bedenken, daß im Verlauf der Bestimmungen 1—99 das Denken als in sich zeitlich oder als notwendig an Zeitlichkeit gebunden erscheint (z. B. nn. 17 78 81), wird im Nachwort insofern zerstreut, als diese Einschränkungen offensichtlich nur für das menschliche Denken gelten sollen. Im übrigen wird

man hier wie in anderen Punkten unschwer unter zu energischer Formulierung den gültigen Gedanken finden. Es möchte scheinen, daß gerade die Ausarbeitung der Bezüge des Selbst zum Andern sowohl die überforderte monadische Immanenz des Bewußtseins als auch die Beziehungslosigkeit zum Geist, die dem raumzeitlichen Transzendenten eignen soll, aufbrechen könnte. Auch die etwas traurige Rolle, die der Begriff — oder nur das Wort? — „Sein“ als „Modus von Zusammenhang“ oder als bloßes Natur-Sein spielt, würde damit anders. (Das logische Verhältnis von „nonS“ zu „non/S“ ist wohl nicht eindeutig [vgl. S. 73 mit S. 45]. Sind die Sätze S. 35 und 38 über den Bezug der Zeitlichkeit des Erlebens zu räumlich Zeitlichem miteinander vereinbar? S. 67 Z. 10 v. u. muß es statt des zweiten „Wiedererkenntnis“ wohl heißen „Wiedererkennen“.)

Die Forderung, die Subjektivität in den ganzen Bedingungen ihrer Konstitution zu analysieren, zeitigt im vorliegenden Werk Ergebnisse, die die Mühe des Eindringens reich lohnen. Vor allem gilt das wohl für die transzendente Deduktion der Raum-Zeit-Welt.

W. Kern S. J.

Cassirer, H. W., *Kant's First Critique. An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason* (Muirhead Library of Philosophy). 8° (367 S.) London 1955, Allen and Unwin. 30.— sh.

Der Verf. behandelt in diesem Buch die „Kritik der reinen Vernunft“ nach der 2. Auflage. Absicht des Verf.s ist es, nicht nur Kant zu interpretieren, sondern auch zu werten und festzustellen, was bleibend ist an Kant. Die wichtigeren Texte werden ausführlich in Übersetzung zitiert und dann kritisch besprochen. Obwohl das Buch im einzelnen leicht lesbar ist, so vermißt man doch alle Hilfen der Übersicht und der Zusammenfassung. Einigermäßen dient dazu nur der alphabetische Index. Einziger Leitfaden ist der Kantische Text.

Bei der transzendentalen Ästhetik nimmt C. vor allem dagegen Stellung, daß nach Kant die sinnliche Anschauung als solche uns schon in Beziehung zu Objekten setze und daß diese Objekte uns durch die Affektion unserer Sinnlichkeit, also durch einen Kausaleinfluß der Objekte auf unsere Vorstellungskraft, gegeben seien. Die Objektvorstellung könne überhaupt nicht in der rein sinnlichen Sphäre entstehen. Raum und Zeit sind nach Kant formale, auf das Subjekt zurückgehende Strukturprinzipien des gegebenen Materials. Da sie das Gegebene ganz durchdringen, ist der Realitätscharakter der Sinnesgegenstände nur durch die Beziehung auf Dinge an sich zu gewährleisten. Materie und Form der Sinneserkenntnis können aber nach dem Verf. keine verschiedene ontologische Struktur haben. Sie können, selbst wenn sie apriorische Prinzipien wären, die gegebenen Objekte nicht verändern. Das widerspräche dem eigentlichen Sinn dessen, was Erkenntnis ist. Hingegen sei nichts dagegen einzuwenden, daß Kant die Sinnesgegenstände als Erscheinungen bezeichne. In der Tat tragen sie als passiv empfangene Eindrücke einen subjektiven Charakter an sich. Sie können in letzter Analyse in bloße Sinnesgegebenheiten aufgelöst werden, allerdings nicht in bezug auf partikuläre Wahrnehmungssubjekte, denen gegenüber sie unabhängig sind, sondern in bezug auf mögliche Wahrnehmungen überhaupt. Da wir so gemäß der transzendentalen Analytik dennoch reale und bloß eingebildete Vorstellungen unterscheiden können, ist eine Bezugnahme auf Dinge an sich ganz überflüssig. Diese können nicht als Dinge definiert werden, die unabhängig von sinnlicher Erkenntnis existieren, sondern nur als Korrelate einer intellektuellen Anschauung, die durch sich selbst die Realität des Gedachten garantiert. Daß die Phänomene keine Dinge an sich sind, heißt also, daß sie nicht Objekte einer intellektuellen Anschauung sind, daß ihre Realität nicht ohne Sinnesbezug gedacht werden kann.

Ohne Zweifel bietet Kants Auffassung von der Affektion der Sinnlichkeit im Rahmen seines Systems die bekannten Schwierigkeiten. Aber es ist nicht einzusehen, warum sie in der Auffassung des Verf.s geringer sein sollten. Sein im übrigen in keiner Weise begründeter „Realismus“ in Ehren, aber was sollen passiv empfangene Eindrücke, wenn es nichts gibt, was sie eindrückt? Wir wissen, daß sich C. gegen jede psychologisierende Interpretation Kants wehrt, daß er die Erscheinungen bloß als Korrelat von möglichen Wahrnehmungen überhaupt betrachtet