

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. Einigermassen 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

wissen will. Aber was ist dieses Korrelat? Welchen ontologischen Status hat es? Die Schwäche des ganzen Buches, um es gleich zu sagen, ist es, daß es diesen ontologischen Fragen nicht nachgeht und sie nicht herausstellt.

Alle Gegenstandswahrnehmung schließt nach dem Verf. außer dem Gegebenen auch eine Verstandestätigkeit ein, durch die das Gegebene verständlich gemacht wird. Das ist auch mit einem empiristischen Standpunkt verträglich, der jede apriorische Veränderung des Gegebenen ablehnt. Die Verstandesfunktion ist nicht eine nachträgliche Verbindung des zuerst isoliert Bewußten, sonst käme die Realität (d. i. die feste Verbindung der Sinnesdaten!) vom Subjekt. Sie ist vielmehr das Urteil, das die Sinnesdaten auf alle Sinnessubjekte überhaupt bezieht und so eine objektive Verbindung ausdrückt. Die in den Kategorien zum Ausdruck gebrachten Strukturen sind in der sinnlichen Wirklichkeit vorhanden. Nur ihre Auffindung und Anerkennung durch das Subjekt verlangt dessen apriorische Spontaneität. Das denkende Selbst aber ist außer der Verbindung mit der Synthese der Sinnesdaten nichts unabhängig Wirkliches. Das sinnlich Gegebene bedarf zwar der Einheit der Apperzeption; diese ist darin jedoch nur logisch impliziert, hat aber keine psychologische Bedeutung. Die Selbsterkenntnis ist von derselben Art und Struktur wie die Erkenntnis der äußeren Objekte.

Die Verstandesfunktion besteht nach C. in der Objektivierung oder der Beziehung der Sinnesdaten auf alle möglichen Sinnessubjekte. Auch hier erhebt sich wiederum die Frage, was dieses Korrelat aller möglichen Sinnessubjekte denn sei oder was es denn sei, was den Sinnesdaten die feste Verbindung gibt, ferner, was man sich unter allen möglichen Sinnessubjekten zu denken habe, einen Allgemeinbegriff, ein logisch impliziertes Subjekt überhaupt, und welchen ontologischen Status dies alles habe. Daß uns Kant auf diese Fragen keine Antwort gibt, ist verständlich. Aber seit Kant hat sich außer dem Neukantianismus noch verschiedenes andere ereignet. Was jedoch das denkende Selbst und seine Wirklichkeit angeht, so sei mit Nachdruck auf die auch vom Verf. in anderem Zusammenhang zitierte Anmerkung Kants (B 422) hingewiesen (vgl. dazu meine Interpretation, in: J. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute [1955] 114—123).

Kants Deduktion der Kategorien aus einem einzigen Prinzip lehnt C. ab. Die Kategorien sind nicht der Ausdruck der Natur des Verstandes. Daher sind die Kategorien im einzelnen zu untersuchen, wozu sich besonders die Analytik der reinen Grundsätze eignet. Es zeigt sich dabei, daß die synthetischen Urteile a priori uns nicht erlauben, die Erfahrung in gewissem Umfang zu antizipieren wie etwa bei den induktiven Gesetzen, sondern daß sie nur die allgemeinen Bedingungen der Objektivität der Erfahrung angeben. In diesem Sinne kann man sie annehmen, auch wenn man Kants Auffassung von den synthetischen Urteilen a priori in der Mathematik ablehnt. Anstelle des Kantischen Beweises für das Substanzprinzip setzt C. einen anderen: In den sich ändernden Dingen findet sich ein bleibendes Element. Von diesem kann es ein Bewußtsein nur geben unter der Bedingung des apriorischen Begriffs der Substanz. Die Substanz faßt er unmetaphysisch im Sinne Kants auf als ein bloßes Relationsgefüge der „Akzidentien“ (Erscheinungen) im Raum. Substanz und Ding sind dasselbe. Kant sucht zwar in der 2. Auflage auch den Satz, daß die Quantität der Substanz (Materie) notwendig konstant sei, nachzuweisen, was ihm aber nicht gelingt, da Tatsachenwahrheiten nicht a priori erkannt werden können.

Nach dem Verf. ist es die Aufgabe der apriorischen Begriffe, die wirkliche Struktur der sinnlichen Wirklichkeit aufzufinden. Sie sollen aber schon vor dem tatsächlichen Auffinden objektiv gelten. Worauf beruht diese Beziehung unserer Begriffe zu möglichen Objekten? Darüber hören wir nichts. Die apriorischen Begriffe sollen nicht die Natur des Verstandes zum Ausdruck bringen, weil sie sonst die Erkenntnis veränderten. Wäre es nicht möglich, daß es die Natur des Verstandes wäre, sich auf das zu beziehen, was wirklich ist? Vielleicht käme man von da aus auch zu einem anderen Substanzbegriff.

Den Hauptmangel in Kants Beweis für das Kausalprinzip sieht C. darin, daß Kant den wesentlichen Unterschied zwischen objektiver Realfolge und dem besonderen Charakter der Kausalfolge nicht genügend zum Ausdruck bringe. Für sich

selbst hält der Verf. fest, daß die Gegenstände der Wahrnehmung in letzter Analyse nichts anderes als Vereinigungen von Sinnesgegebenheiten sind, hinter denen keine Dinge an sich stehen. Das stellt uns das Problem, wie diese Sinnesdaten objektiv (im Gegensatz zu bloß eingebildeten) wahrgenommen werden können. Die synthetischen Urteile a priori können diese Aufgabe nur leisten, wenn man sie nicht als Urteile über Gegenstände auffaßt, sondern als Vorschriften, in denen die Kriterien zur Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven niedergelegt sind. Ein solches Kriterium ist das Kausalprinzip. Eine Sinnesgegebenheit ist nur objektiv, wenn sie unter einer vorausgehenden Bedingung steht. Bei Kant bedeutet das die streng notwendige Kausalfolge, während der Verf. glaubt, mit einem weniger strengen Kriterium auskommen zu können. Wie er sich dieses (wohl in bezug auf die quantentheoretische Indetermination) denkt, das verrät er uns nicht. Andererseits geht er weiter als Kant, indem er den Kausalnexus nicht nur für die Objektivität der Zeitfolge, sondern auch für die der Raumanordnung verantwortlich macht.

In der transzendentalen Dialektik zeigt sich C. ganz mit Kants Agnostizismus einverstanden. Er geht darin sogar noch weiter als Kant, sofern er die Ideen auch von jedem Zusammenhang mit den Kategorien lösen will, wie er auch zuvor die Ableitung der Kategorien aus der Urteilsfunktion abgelehnt hat. Er bestreitet auch, daß alles metaphysische Denken durch das Prinzip des Unbedingten geleitet sei. Er vergißt dabei, daß das Unbedingte in einem eingeschränkten und uneingeschränkten Sinn verstanden werden kann und daß jenes dieses zur Voraussetzung hat. Bei der Darlegung der sogenannten metaphysischen Theorie des Selbst folgt der Verf. Kant, nach dem die metaphysische Psychologie vom Selbst unter Abstraktion von aller Erfahrung ausgehe. Die agnostische Lehre Kants über das Selbst findet er in bester Übereinstimmung mit dessen Lehre von der moralischen Bedeutung des intelligiblen Selbst. Dieses ist für ihn nichts anderes als das niemals wirkliche, bloß anzustrebende Ideal. Dabei müßte man sich doch wohl fragen, welches Ich denn verpflichtet sei, dieses Ideal anzustreben, und ob diese Verpflichtung nicht einen intelligiblen Bezug einschließe und wie dies erkannt werden könne, wenn das verpflichtete Ich sich nicht selbst auf intelligible Weise erkenne.

In der Diskussion der kosmologischen Ideen zeigt sich wieder der Unterschied Kants und C.s in der Auffassung des transzendentalen Objekts. Während Kant dieses als existente, intelligible Ursache der Erscheinungen und als den Grund für den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen betrachtet, will der Verf. darin nur die sinnliche Realität sehen, wie sie sich einem rein aktiven, intellektuellen Wesen offenbaren würde. Obwohl der Verf. Kant nicht darin zustimmt, daß die Vernunft von Natur aus dialektisch ist und notwendig in Widersprüche gerät, so pflichtet er ihm doch darin bei, daß die (räumlich-zeitliche) Welt nicht in ihrer Totalität erkannt werden könne, so daß die Frage nach ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit unentscheidbar wird. Darüber hinaus weist er jedoch auch Kants Redeweise vom Ganzen des Raums und der Zeit zurück. Folgt aber daraus, daß in Raum und Zeit keine Synthese je vollendet werden kann, daß auch die formalen Bedingungen einer solchen Synthese (ob man sie nun mit Kant bloß subjektiv oder mit dem Verf. objektiv nimmt) keine (formale) Ganzheit sind?

Mit Recht bemerkt C., daß der kosmologische Beweis nicht den Weg gehen müsse, den Kant ihm zuschreibt, nämlich über den Begriff des „ens realissimum“. Dennoch lehnt er den kosmologischen Gottesbeweis ab, weil das Kausalitätsprinzip nur für die Sinneswelt gelte. Überhaupt glaubt er, daß Kant unter der Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie mit jeder Art des kosmologischen Gottesbeweises fertig werden könne, was unter der gemachten Voraussetzung allerdings stimmt. Man fragt sich dann nur, was aus dem berühmten Experiment werden solle, in dem die transzendente Dialektik die Aufgabe hat, die Ergebnisse der transzendentalen Analytik zu bestätigen (Vorr. zur 2. Aufl. B XX). Den natürlichen Hang, ein notwendiges Wesen anzunehmen, erklärt der Verf. so: Von den Dingen der Erfahrung können wir ohne Widerspruch denken, daß sie nicht existieren. Diese Denkmöglichkeit wird objektiv dahin interpretiert, daß die Dinge kontingent sind. Nun sind aber alle Dinge der Erfahrung als nicht seiend denkbar. Daher kommt es zu einem

endlosen Regreß, der niemals ein vollständiges Verstehen gewährt. Um dieses zu erreichen, postuliert man ein transzendental notwendiges Wesen, das sich nicht anders als existierend denken läßt, und glaubt so, zu einer rationalen Einsicht ins Sein gelangt zu sein. — Daß die neuere Scholastik im Beweis der Kontingenz — und zwar nicht aus der Denkmöglichkeit des Nichtseins — die Hauptaufgabe der Gottesbeweise sieht, scheint dem Verf. nicht bekannt zu sein. An Kants Kritik der Metaphysik hat er nur auszusetzen, daß sie nicht radikal genug ist.

Was die teleologischen Prinzipien angeht, so sind sie nach der Kritik der Urteilskraft nur für einen endlichen Verstand nötig. Sie können daher prinzipiell nichts Transzendentes erkennen lassen. Der Gedanke, daß die Ideen, wie Kant meint, irgendeinen Nutzen für unsere Erkenntnis haben müßten, ist naiv teleologisch und verstößt daher gegen Kants eigene Prinzipien. Der Verf. gibt zu, daß 1. die Erfahrung im ganzen ohne eine gewisse Einheit nicht möglich ist, daß 2. die Erkenntnis dessen ein apriorisches Prinzip voraussetzt, daß 3. dieses Prinzip verschieden ist vom Prinzip der Objektivität. Unser Suchen nach einer systematischen Einheit der Natur könnte gar nicht beginnen, wenn nicht in uns die Idee einer solchen Einheit zugrunde läge. Dennoch sollen die Ideen nicht mit der Vernunft als solcher verbunden sein. Woher kommen sie dann? Darauf erhalten wir keine Antwort.

Abschließend ist zu sagen, daß die Kommentare C.s oft anregend sind und zum Verständnis des Textes beitragen können. Wie viele Fragen sie aber offenlassen oder gar nicht stellen, obwohl sie gestellt werden müßten, dürfte aus dem Gesagten klargeworden sein.

W. Br u g g e r S. J.

Jo annou, Perikles, *Christliche Metaphysik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Studia Patristica et Byzantina, 3). 8° (VIII und 152 S.) Ettal 1956.

Jo annou, Perikles, *Joannes Italos Quaestiones Quodlibetales (Aporiai kai Lyseis)*. Editio princeps (Studia Patristica et Byzantina, 4). 8° (XII und 192 S.) Ettal 1956.

Die beiden Bände der vom byzantinischen Institut Scheyern herausgegebenen Serie sind dem wegen seines angeblichen Rückfalls ins Heidentum schwer verfolgten Philosophen Johannes Italos gewidmet, einer der interessantesten Gestalten der byzantinischen Renaissance des 11. Jahrhunderts. Der eine bringt seine „Aporiai“ zum erstenmal in vollständiger Ausgabe, der andere sucht ein Gesamtbild seiner Lehre zu geben, und zwar (da Johannes Italos der bedeutendste Schüler des noch berühmteren Psellos war) in ständiger Konfrontierung mit der Lehre des Psellos, sowohl, wo beide übereinstimmen, als auch, wo sie auseinandergehen. „Quaestiones“ ist eine nicht ganz zutreffende Betitelung, insofern sie die Erwartung der straffen scholastischen Methode in uns erweckt, trotz der Verschiedenheit der jeweils behandelten Themen, was das gleichfalls scholastisch klingende „quodlibetales“ ausdrückt. In Wirklichkeit sind es „Zetemata“, in der Weise, die wir aus der Spätantike kennen, behandelt, d. h. mit verschiedenen Methoden, von Fall zu Fall, immer stark an traditionelle Vorbilder angelehnt und im Ganzen mehr das überlieferte Gedankengut wiedergebend als selbständig spekulativ aufbauend.

Über die Originalität beider Denker fällt J. selbst ein vernichtendes Urteil, wenn er den einen „einen Epitomator, keinen selbständigen Denker“ nennt und vom anderen sagt, es sei nicht als scherzende Skepsis gemeint, wenn er „zwei sich widersprechende Sätze nacheinander verteidigt“ (Christliche Metaphysik . . . 22). Die bloß gelehrt-bewahrende, nicht selbständig-denkerische Eigenart der byzantinischen Philosophie im engeren, fachwissenschaftlichen Sinne wird wohl durch nichts besser veranschaulicht als durch das, was uns diese beiden Hefte bieten. Die großen denkerischen Entscheidungen und Leistungen sind im byzantinischen Bereich immer nur auf theologischem Gebiet zu suchen, und da, im theologischen Zusammenhang, sind auch für rein philosophische Probleme neue, wegweisende und bahnbrechende Lösungen gefunden worden. Die Pflege der Philosophie im engeren Sinne, d. h. die Fortführung der Traditionen der antiken Philosophie, außerhalb des theologischen Bereichs, hat aber einen synkretistisch-traditionalistischen Charakter; es ist die Art und Weise der Schulphilosophie, von der schon Seneca gesagt hat: Quae philo-