

Graubner, Hans, *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“* (Kantstudien, Ergänzungshefte 104) Gr. 8^o (VIII u. 268 S.) Bonn 1972, Bouvier. Kt. 38,- DM.

G. will in seiner Abhandlung mit Hilfe des Formbegriffs einen wesentlichen Zusammenhang des Kantischen Systems zur Darstellung bringen. Zur Interpretation bedient er sich außer der „Kritik der reinen Vernunft“ auch der anderen Schriften Kants, insbesondere der Reflexionen und der Vorlesungen über Metaphysik (von Pölitz herausgegeben; Entstehungszeit der betr. Teile 1790/91). Die Arbeit nimmt ihren Ausgang von einer Bemerkung Kants in der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796), wo er schreibt: „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch die Vernunft erkannt werden soll“ (Ak. Ausg. VIII 404). Der Zusatz zeigt den spezifisch Kantischen Sinn an, den der Satz bei ihm bekommt. Die Form ist wesentlich in den Erkenntnisvorgang der Vernunft einbezogen und bedeutet für sie das Wesen der Sache, freilich nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinungsgegenstand (3). Das heißt nun aber, daß die Dinge, die Gegenstand der Sinne sind, in dem, *was sie wirklich und erkennbar sind*, nämlich Gegenstand der Sinne, erkannt werden (11). Insofern erweist sich die „Kritik der reinen Vernunft“, in Abhebung von der rationalistischen Ontologie, selbst als eine „Kritische Ontologie“ (82).

Der 1. Tl. der Untersuchung ist, nach einleitender Interpretation des genannten Textes, den verschiedenen Begriffen von „Wesen“ bei Kant gewidmet. Das betrifft zunächst den Unterschied von logischem Wesen und Realwesen und die Weigerung Kants, den Begriff für die Natur der Sache selbst zu nehmen (21). Wesen ist für ihn ein Reflexionsbegriff, d. h. ein Begriff, der das Wesen der Sache auf deren Erkennbarkeit durch das Subjekt bezieht. Dadurch geht die Beziehung auf das Sein der Dinge nicht verloren, aber dieses Sein wird gesehen als erkennbar durch Erfahrung und damit als die Art, wie die Dinge erscheinen, wie sie Gegenstände für uns sind, interpretiert. Das für uns erkennbare Wesen ist nicht der innere Grund der Möglichkeit der Dinge selbst, sondern der innere Grund der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit. Zu dieser gehören aber nicht nur Begriffe, sondern auch Anschauung, und zur Erkenntnis der Möglichkeit die Form synthetischer Erkenntnis a priori. Ein solches Wesen muß daher transzendental heißen (35). Zwischen den Formen der synthetischen Erkenntnis a priori und dem transzendentalen Wesen der Dinge besteht Strukturgleichheit (36): forma dat esse rei. Der Verf. geht der Tradition dieses Satzes und seiner Bedeutungsabwandlung nach bei Wolff, Baumgarten und Kant, der ihn zwar nicht in der „Kritik der reinen Vernunft“, sonst aber öfter, besonders im opus postumum, verwendet (37–59; 89). Eine Anmerkung (39, A. 6) weist auf das Vorkommen der Formel bei Petrus Hispanus und ähnliche Formulierungen bei Thomas von Aquin hin, ohne sie jedoch nach ihrem Sinn im mittelalterlichen Kontext zu untersuchen.

Das von Kant angezielte esse ist das Wesen der Sache (85). Es ist ratio, Grund der Möglichkeit des „Seins“ und der Erkennbarkeit; nicht causa efficiens oder principium fiendi, nicht äußerer Grund des Entstehens, der selbst schon existieren muß (63). G. zeigt das überzeugend auf an dem Verhältnis der bestimmten Kategorie der Kausalität zu dem in ganz anderer Ebene liegenden Verhältnis empirischer Kausalität (67–70). Die erste ermöglicht die zweite in ihrem Sosein. Deren Wirklichkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen) aber wird vorausgesetzt. A priori vorweggenommen kann sie nur werden durch eine transzendente Reflexion auf die Modalität, wie, und die Bedingungen a priori, unter denen uns Gegenstände als wirkliche, als erfahrene gegeben und in Beziehung auf das Subjekt gesetzt werden können (77, 91).

Der 2. Tl. der Untersuchung befaßt sich dann auf diesem Hintergrund mit einer eingehenden Interpretation der transzendentalen Ästhetik und Analytik. Sie kann hier nicht nachgezeichnet werden. In deren Verlauf werden fünf Formbegriffe herausgestellt: die selbständige (d. h. vom Verstand unabhängige) Form des reinen Anschauens als Form gegenüber der Materie der Empfindungen; die bloß „formale“ Anschauung (Raum und Zeit als Formbegriff der Mathematik); die Form der reinen Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstands überhaupt“; die Form des Denkens der „bloß formalen Logik“ (die von jedem Inhalt absieht); die Form der

angewandten und schematisierten Kategorie als „Form der Erfahrung überhaupt“ (260). – Im Bereich der Anschauung werden dabei Differenzierungen herausgearbeitet, die bei Kant nicht explizit vorkommen, ohne die aber der Formcharakter der reinen Anschauung nicht deutlich wird. Das reine Anschauen ist demnach ein unmittelbar sich auf Empfindungen beziehendes, „Eindrücke“ empfangendes mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander apriorischer Vorstellungen (261). Indem das reine Anschauen in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen (die der regulären Anwendung der Kategorien vorausgehen) „für sich“ vorgestellt und gedacht werden kann (105–138), erweist es sich als bloß formale Anschauung, in der durch die reguläre Kategorie der Quantität die Gegenstände der Mathematik gedacht (konstruiert) werden können: Ermöglichung der Mathematik (138–168); indem dieses reine Anschauen hingegen in den relationalen und modalen Bewußtseinsfunktionen a priori und unmittelbar auf die Materie der Empfindungen und das anschaulbare Subjekt bezogen ist, ermöglicht es die Erkenntnis der Gegenstände der Erscheinung und damit diese selbst als Erscheinungsgegenstände (169–202). Die Unmittelbarkeit der Beziehung der Anschauungsformen auf die Materie der Sinnlichkeit beruht auf der Tatsache, daß das anschauende und das anschaulbare Subjekt untrennbar gemeinsam der Affektion unterliegen, so daß eine Empfindung gar nicht möglich ist, ohne daß sie von einer entsprechenden reinen Anschauung begleitet und informiert ist, die die Empfindung als Erscheinung von etwas anschauend auffaßt. Die Anschauungsform hat so als „Art, wie das Subjekt affiziert wird“, Modalcharakter (198). In Entsprechung dazu werden auch die Formen des Verstandes, die Kategorien, als ursprüngliche Weisen der Modalität (die den regulären Kategorien vorausgehen) ausgelegt (203). Als Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt drückt die Kategorie die Beziehung des Verstandes auf eine zu gebende Vorstellungsmannigfaltigkeit aus, unabhängig davon, ob diese Forderung einlösbar ist oder nicht (ein Gegenstand wird gedacht), als Form der Erkenntnis aber drückt sie diese Beziehung in der bestimmten Anwendung auf empirische Anschauung aus (ein Gegenstand wird erkannt). Die bloße Form des Denkens hingegen ist die Form der reinen Logik.

Mit diesen kurzen Hinweisen konnte die Fülle der eingehenden und genauen Analysen nur sehr unvollständig angegeben werden. G.s Untersuchung ist nicht nur ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, sondern auch ein wertvoller Beitrag zur Deutung der „Kritik“ selbst. Etwas Bedenken erregt nur (an einigen Stellen) die Darstellungsweise, insofern (S. 51, 229) die Interpretation, obwohl mit ausdrücklichem Hinweis in der Anmerkung, in den zit. Text selbst hineingenommen oder der Text (199) durch Austausch eines Wortes (wieder mit begründendem Hinweis der Anmerkung) verändert wurde. Der Text als Auslegungsgrundlage und die Auslegung selbst sollten auch graphisch geschieden bleiben; sonst kommt es zu „scheinbaren Zitaten“ (vgl. S. 196; Heidegger).

Die Arbeit G.s hat den Hebel an einem wichtigen Angelpunkt zwischen traditioneller Ontologie und neuer, kritischer Ontologie angesetzt. „Traditionelle Ontologie“ schreibt G. und meint damit die Ontologie bei Wolff und Baumgarten. Ich würde sagen „rationalistische Ontologie“. Denn der alten, aristotelischen und mittelalterlichen Ontologie lag es fern, die Dinge aus bloßen Begriffen erkennen zu wollen. Ihre Auffassung, etwa von der Erkenntnis des „intelligibile in sensibili“ und das heißt doch wohl, wie es der Sinnlichkeit gegeben ist, kommt der Auffassung Kants näher als der des Rationalismus. Man vergleiche auch, was Kant über den notwendigen Verweis der Erscheinung auf das „Ding an sich“ als „die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen“ sagt (B 344 u. B 522) und über das Verhältnis der Erscheinungen zum „Ding an sich“, die uns „ihm gemäß“ gegeben sind (B 523), wobei klar ist, daß dieser Verweis auf die Ursache der Erscheinungen nicht im Sinne der auf Erscheinungen unter sich angewandten Kategorie aufgefaßt werden kann. Wer denkt bei der Beschreibung der reinen Anschauung (G. 261) nicht an die ‚materia quantitate signata‘, die bei Thomas von Aquin nicht nur Individuationsprinzip der ontischen, sondern auch der intentionalen Form ist? Denn diese Individuation bedeutet einzig den Raum-Zeit-Bezug. Der Schematisierung der Kategorien, ohne die sie nicht auf Gegebenes anwendbar sind, entspricht die ‚conversio ad phantasmata‘, ohne die kein Gebrauch der Begriffe möglich ist. Die untrennbar gemeinsame Affektion von anschauendem und anschaubarem Subjekt (G. 198) hat ihr Gegenstück in der Theorie von der Information der

Sinneswerkzeuge durch die Sinnesfähigkeit, so daß die in den ersten empfangenen Veränderungen unmittelbar Bestimmungen in der anderen sind.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß die „kritische Ontologie“ Kants mit der alten Ontologie und deren Erkenntnistheorie identisch sei. Es fehlt in Kants theoretischer Philosophie die Einordnung in die Metaphysik. Daß sie von Kant nur durch die praktische Vernunft, nicht aber auch im Bereich der theoretischen Vernunft vollzogen wurde, dürfte an dem essentialistischen Seinsbegriff (Reduktion von Sein auf Wesen) liegen, den er, wie auch aus der vorliegenden Untersuchung hervorgeht, mit dem Rationalismus teilt und den er durch die Reduktion von Existenz auf „Gegebenheit für ein Subjekt“ und der damit verbundenen Beziehungslosigkeit von Wesen und Existenz nur unvollkommen überwindet. Die Ansätze für eine weitergehende Überwindung des Rationalismus finden sich jedoch bei Kant selbst. So in der sich durch sich selbst erkennenden absoluten Einheit der Apperzeption (A 401), die nicht Erscheinung ist und auf die, in einer transzendentalen Reflexion, Kants Auffassung vom Sein als „Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (B 626) anzuwenden wäre. Diese Stelle interpretiert G. in seinem Kontext zwar mit Recht als Position in bezug auf das Erkenntnisvermögen, aber in der Transzendentalen Dialektik, wo der Text steht, und im Horizont der Vernunft hat sie eine andere systematische Bedeutung. Daß die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, nicht bei der Existenz als einer bloßen Gegebenheit für das Subjekt, noch viel weniger bei einem bloßen Dasein in der Zeit stehenbleiben kann, ist offensichtlich. Vgl. zu diesem und dem obigen die Abhandlungen von Lotz, de Vries und Brugger in: „Kant und die Scholastik heute“ (Pullacher PhForsch 1 [Pullach 1955]). Eine Auseinandersetzung der alten Ontologie und Erkenntnistheorie mit Kant wird aber nicht an der „kritischen Ontologie“ und den von G. dargestellten Analysen vorbeigehen können, sondern durch sie, mit Wahrung ihres Besitzstandes, hindurchgehen müssen.

W. Brugger, S. J.

Reiter, Josef, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche* (Symposion 40). 8° (275 S.) Freiburg 1972, Alber. 42.- DM.

Malebranche gehört sicher nicht zu den Philosophen, denen man heute spontan seine Aufmerksamkeit zuwenden würde. Besonders im deutschen Sprachraum kennt man ihm kaum anders als durch die Vermittlung einiger schematischer Sätze aus einem Lehrbuch der Philosophiegeschichte. Den Mut, diesen beiden Tatsachen den Kampf anzusagen, hat der junge Regensburger Philosoph R. in seiner Münchener Habilitationsschrift gehabt, die nun gedruckt in der Symposion-Reihe vorliegt. Sein Buch soll die lebhaftige Malebranche-Forschung des Auslandes (bes. natürlich Frankreichs) auch in den deutschen Raum hineintragen. Es will aber vor allem zeigen, wie fruchtbar die Beschäftigung mit M. für denjenigen sein kann, der in der schwer durchsichtigen geistigen Situation der Neuzeit nach einer Orientierung sucht. Konsequenter wie wenige andere hat M. ja von den Prinzipien der neuzeitlichen Subjektivität her gedacht, so daß diese für den, der zu lesen versteht, in seinem Werk mit großer Klarheit hervortreten: sowohl ihre inneren Voraussetzungen wie ihre möglichen geschichtlichen Konsequenzen werden sichtbar.

Die Absicht R.s liegt also nicht darin, einen Beitrag zur historischen Forschung im engeren Wortsinn zu liefern. Sein Interesse ist systematisch. Es gilt der inneren Logik, die in M.s Werk zum Austrag kommt – nur durch die spekulative Dimension diesem selbst vermittelt. Eine Einführung in M.s Denken ist dieses Buch also nicht. Vielmehr empfiehlt es sich, von dessen Grundlinien (etwa anhand der Darstellung von Klemmt, PhB 272) schon eine gewisse Vorstellung mitzubringen; sonst wird man sich in den schwierigen geschichtlichen Vor- und Rückdeutungen R.s verlieren. – Der Gesichtspunkt, unter dem der Verf. M.s theoretisches Gebäude kritisch analysiert, ist die dialektische Einheit von „System und Praxis“. In diesem Titel liegt eine „Wiederholung“ des klassischen Grundproblems nach dem Verhältnis von Intellekt und Wille, mehr noch aber eine Anspielung auf das komplexe Gegenseitigkeitsverhältnis, das das „System“ Hegels mit der „Praxis“ von K. Marx verbindet: So wie Hegels System Ausdruck eines bestimmten Freiheitswillens ist, der sich, über die Differenz hinweg, mit dem Sein des Absoluten und so absolut mit sich selber vermittelt, so ist die Marxsche „Praxis“ die Weise, wie sich jene Freiheit