

aller anderen zusammenbestehen könne, um so alle Anlagen zu entwickeln, in denen Menschheit erreicht werden kann (41 f.). – Der Staat sei nötig wegen des „Egoism“ (63); Steuern zu erheben, Antiluxusgesetze zu erlassen und Aufsicht über die Vereine zu führen, komme dem Staate zu; aktiv habe er für die Verteidigung des Landes, die Förderung der Wissenschaft und die Armen zu sorgen (66). Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Freiheit und Gesetz werde nur Erfolg verschafft, wenn die staatliche Gewalt dazu behilflich sei (69). – Leider zu selten geht D. der Frage nach, ob aufgrund äußerer Ereignisse oder anderer Faktoren Kants Denken Brüche, Absagen an früher Gedachtes oder nur treues Festhalten verzeichne. Auf den SS. 62 ff. werden Stellungnahmen Kants zum „Egoismus“ und zur Geselligkeit vorgeführt: läßt sich von einem zunehmenden Mißtrauen Kants gegenüber den menschlichen Fähigkeiten zum Zusammenleben sprechen, wenn man seine Veröffentlichungen aus dem Zeitraum von 1784 bis 1798 daraufhin durchsieht? Tritt nicht jenen Aussagen der „Religion innerhalb der Grenzen ...“ (1793), daß ein Volk nur zur Freiheit reifen könne, wenn es in Freiheit gesetzt sei (und daher die Aussage: ein Volk sei zur Freiheit nicht reif, unsinnig sei) 1798 die resignierende Unterscheidung von Staatsbürger und Pöbel innerhalb eines Volkes zur Seite? Dankenswerterweise stellt D. wenigstens die Stellungnahmen Kants zur Revolution zusammen (70 ff.). Heißt es 1784, daß die Emanzipation langsam vorsichgehen müsse, so betont er 1793, daß aller innerer Widerstand durch staatliche Gewalt niederzuwerfen sei, wenn das Volk unter einer bürgerlichen Verfassung lebe; 1795 wird Kant eine Revolution selbst gegen einen mittlerweile etablierten nachrevolutionären Zustand verbieten, um 1798 zu unterstreichen, daß eine Revolution jederzeit ungerecht sei. Kant, der behutsame Reformator? Ist es mehr die Angst vor dem Umsturz und der Unsicherheit oder das Wissen um die Folgen jeder Gewalttat?

D. beteiligt sich nicht an den neueren Diskussionen um den materiellen Rechtsstaat und dessen Re-Formalisierung (s. Juristische Schulung 1980 und 1981); seine engagierte gehaltvolle Studie liefert bleibend erwägenswerte Texte zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz.

N. Brieskorn S. J.

Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981. Hrsg. Ingeborg Heidemann/Wolfgang Ritzel. Berlin: de Gruyter 1981. X/353 S.

Zum zweihundertjährigen Jubiläum der KrV haben zwei Kant-Gelehrte der Universität Bonn vorliegenden, neun Aufsätze umfassenden Band herausgegeben. Ich möchte mich hier auf die Aufsätze konzentrieren, die m. E. einen wirklichen Beitrag zur Kant-Forschung liefern und von denen die meisten (nicht alle) positiven Charakters sind. J. Schmucker untersucht den „kritischen Standpunkt Kants zur Zeit der Träume eines Geistersehers, im Verhältnis zu dem der KrV“. Seine These lautet (14): die vorkritische Entwicklung Kants bewegt sich direkt auf die Grundlehren der transz. Dialektik zu und erreicht sie noch vor der Etablierung der Prinzipien des Kritizismus. Diese These hat Sch. schon in früheren Arbeiten aufgestellt, vor allem in bezug auf das theologische Hauptstück der Dialektik. Nun erhält der vorkritizistische (d. h. vor der Hinwendung zum transz. Idealismus) kritische Standpunkt Kants um die Mitte der 60er Jahre durch die Analyse der „Träume“ und mehrerer Reflexionen vollere Konturen. Denn Sch. bringt aus dieser Zeit wesentliche Lehrstücke aller drei Hauptstücke der Dialektik oder zumindest Ansätze dazu ans Licht, wenn auch in verschiedenem Ausmaß. Interessant ist dabei die Feststellung, daß die kritizistische Darbietung auch für das 1. Hauptstück (Kritik an der rationalen Psychologie) nur akzidentell ist (21), wodurch das Resultat der von Sch. nicht erwähnten Dissertation A. Kalteis: Kants vierter Paralogismus, 1975, eine Bestätigung findet. Auch das Antinomie-Hauptstück muß, trotz der kritizistischen Verstellung der Argumentation, unter der Voraussetzung des transz. Realismus verstanden werden, wofür Sch. auf die Stelle B 534 f. hinweist. Diese hervorragende, historisch-philologisch fundierte Studie Sch.s trägt, zusammen mit seinen vorhergehenden, wesentlich zur Beantwortung der vexata quaestio über die Entstehung und Komposition der KrV bei, insbesondere zur Erhellung der transz. Dialektik in ihrer Beziehung zum (späteren) Kritizismus der Ästhetik-Analytik. – Auch die „provisorische Skizze“ (55) von R. Brandt: „Materialien zur Entstehung der KrV (J. Locke und J. Schultz)“ erhellt den langen Weg Kants bis zur Veröffentlichung der KrV. Locke spielt zwar in der KrV selbst eine geringe Rolle

und seine Einschätzung ist durchgehend negativ, aus ihm aber sind in den Jahren unmittelbar nach der Dissertation von 1770 entscheidende Anstöße zur weiteren Entwicklung des Denkens Kants ausgegangen. Damals galt er Kant als derjenige, der in seinem „Essay concerning Human Understanding“ den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen „gewittert“ hat (41f.) Außerdem ist der Clou des kantischen Ansatzes für die Urteils- und Kategorientafel nicht in der Tradition der Aristotelischen Logik vorgeprägt, sondern bei Locke (57), nämlich in den Handlungen des Verstandes, wie Kant ausdrücklich in der Dissertation behauptet, wo jener Katalog höchster Intellektualbegriffe vorliegt, aus dem die spätere Kategorientafel hervorgegangen ist. Fazit: das erste Vorbild der KrV war der Lockesche Essay (57). – Unter der Überschrift: „Anschauung, Raum und Zeit bei Kant“ erörtert P. Baummann zahlreiche Probleme, die eine immanente Exegese der transz. Ästhetik aufwirft, und dazu noch, aus der aktuellen Diskussion, die Frage nach dem Verhältnis der kantischen Zeitlehre zur (Heideggerschen) Zeitlichkeit des Subjekts und zur physikalischen Relativitätstheorie. Eine zentrale Rolle nimmt in der ganzen Untersuchung die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ (was eigentlich der Problemstellung der transz. Ästhetik entspricht) und „formaler Anschauung“ ein, die, wäre sie Kant nicht erst bei der Revision des Werkes aufgegangen (B 160f.), die transz. Ästhetik und das Werk insgesamt auf einen anderen Weg der Lehre und der Darstellung geführt hätte (109). Aus der mannigfachen Thematik weise ich auf zwei Problemkreise hin. Erstens, auf die Diskussion um die von Adickes so genannte Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich, die daraus entsteht, daß mit Kant-Stellen sowohl eine Affektion der Sinnlichkeit durch das Ding an sich belegt werden kann (was einer illegitimen Anwendung des Kausalsatzes gleichkommt) als auch eine Affektion durch empirische Dinge, d. h. Phänomene, wobei das durch das Subjekt Konstituierte dem Subjekt dazu verhilft, es zu konstituieren. Hier findet der Leser auch eine Kritik am Buch von G. Prauss: „Kant und das Problem der Dinge an sich“, 1974. Nach B. beruht die vermeintlich radikale Lösung der *crux interpretum* darauf, daß Prauss unter Ding an sich die *formale* Faktizität der Naturdinge versteht, die bekanntlich nicht durch die Formspontaneität des Subjekts erklärbar ist, während Kant die Herkunft des gegebenen *Materials* der Erkenntnis meint. Die andere Diskussion betrifft die Ausdehnung des Phänomenalismus der Erfahrungswelt (der Außenwelt) auf das empirische Ich. Gegen eine solche von Kant vorgenommene Ausdehnung weist B. darauf hin, daß weder die Zeit (eine Form des Subjekts selbst) als Konstituens des Ich noch eine etwaige Beteiligung anderer an der Selbstkonstitution des Subjekts, etwa durch elementaren Stoff, ein phänomenales Ich begründen. – H.-J. Hess befaßt sich mit der Leibniz-Kritik in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“. Der Kant-Forschung kommt diese zuverlässig (auch bezüglich der Sekundärliteratur) orientierende Studie über einen sonst meist vergessenen Abschnitt der KrV zugute. Allerdings hebt H. selber einen Umstand hervor, der den Wert der kantischen Kritik vermindert, nämlich ihren nur beschränkten historischen Charakter. Denn die vier Punkte, in denen sich die Auseinandersetzung artikuliert, thematisieren wesentliche Teile und nicht zuletzt wesentliche Prämissen des kantischen Systems; dasselbe aber gilt nicht für das Leibnizsche System. Der Lehre Leibnizens wird in diesem Abschnitt eine allzu negative Rolle zugewiesen, um die Philosophie Kants hervortreten zu lassen. Am Ende des Aufsatzes untersucht H. kurz auch zwei andere, spätere Schriften Kants, um das Bild der Beziehung Kants zu Leibniz zu vervollständigen: die Streitschrift gegen Eberhard und die Antwort Kants auf die Preisfrage von 1791 über die Fortschritte der Metaphysik „seit Leibnizens und Wolf's Zeiten“.

Im letzten Beitrag untersucht M. Hossenfelder „Kants Idee der Transzendentalphilosophie“, um dann ihre Rezeption an einigen Beispielen zu verfolgen. Ich gehe nur auf den ersten Teil ein, der das Resultat der Habilitationsschrift desselben Verfs.: „Kants Konstitutionstheorie und die transz. Deduktion“, 1978, wiedergibt. Nach H. ist das Ziel der Transzendentalphilosophie der Aufweis der Möglichkeit (Wahrheit) synthetischer Erkenntnisse a priori. Dieses Ziel kann nur durch eine Deduktion erreicht werden, die H. auf folgenden Schluß bringt: „Wenn ein Selbstbewußtsein möglich sein soll, müssen die kategorialen Gesetze gelten. Nun bin ich mir meiner selbst bewußt. Also gelten die kategorialen Gesetze“ (312). Der springende Punkt liegt im Obersatz, der *analytisch* bewiesen werden muß, d. h. aus dem Begriff des Selbstbewußtseins. Das Überraschende dabei ist, daß die so verstandene transz. Deduktion,

d. h. der Beweis, daß wir im Besitz von Begriffen a priori sind, die (nichtsdestoweniger) objektive Gültigkeit haben, gar nicht die leidige Konstitutionstheorie im idealistischen Sinne miteinschließt. Die These H.s wirft zwei Arten von Fragen auf: exegetische und sachliche. Zum ersteren: die so durchgeführte transz. Deduktion stellt eine gewaltige „Entlaubung“ des Dickichts der transz. Deduktion dar, wie sie in der KrV nach zwei verschiedenen Fassungen vorliegt. Dies weiß wohl auch H., der sich zu seiner Rechtfertigung auf den kompositorischen Charakter dieses Kernstückes der KrV berufen könnte: hier werde aus den wiederholten, verschiedenen Versuchen Kants, das Konformitätsproblem zu lösen, ein Strang isoliert. Die Grundlage für seine Interpretation findet H. (einen Aufsatz von J. Ebbinghaus aufgreifend) in Kants Lehre von der Apperzeption oder transz. Einheit des Selbstbewußtseins, derzufolge „Das: Ich denke, alle meine Vorstellungen begleiten können muß“ (B 131). Zur Sache: Der *nervus probationis* liegt in der Art und Weise, wie H. das Selbstbewußtsein versteht. „Im Selbstbewußtsein denke [...] ich mich als Subjekt meiner Vorstellungen, d. h. ich setze alle meine Vorstellungen in Beziehung auf das eine identische Ich als ihr gemeinsames Subjekt“ (310). Nun aber „kann ich die gemeinsame Beziehung aller meiner Vorstellungen auf ein und dasselbe Subjekt nur so denken, daß ich sie [d. h. die Vorstellungen] als Einheit auffasse, zu der sie untereinander verbunden sind, und zwar, da es sich um unterschiedene Vorstellungen handelt, als synthetische Einheit. D. h. im Selbstbewußtsein denke ich die durchgängige synthetische Einheit aller meiner Vorstellungen, so daß sie eine ausmachen, nämlich die Vorstellung ‚Ich‘, denn ich kann mich selbst nur als diese durchgängige Einheit der Vorstellungen untereinander denken“ (310). Dies wird in einer Fußnote weiter erläutert: „Definiert man durch eben diese synthetische Vorstellungseinheit den Begriff ‚Gegenstand‘, dann ist Gegenstandsbebewußtsein Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins. Ich bin so ‚das Originale aller Objekte‘ (Refl. 4674), denn meine Vorstellungen werden dadurch vergegenständlicht, daß ich mich selbst als synthetische Vorstellungseinheit und damit als Gegenstand denke“. Wenn nun, argumentiert H. weiter, Selbstbewußtsein eine solche synthetische Einheit im Sinne eines „Urgegenstandes“ impliziert, dann müssen im Subjekt Gesetzmäßigkeiten vorliegen, die diese Vorstellungseinheit (Ich) begründen. Nach Kant aber ist das Urteil „die Art, gegebene Erkenntnisse zu objektiver Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Also zeugen die verschiedenen Formen des Urteils von den verschiedenen Gesetzmäßigkeiten, wodurch das Subjekt sich selbst als Ich denkt und damit die von ihm verschiedenen Objekte denken kann.

H.s Argumentation fußt m. E. auf einer falschen Auffassung von Bewußtsein. Wenn ich einen Erkenntnisakt (allgemeiner: einen psychischen Akt) vollziehe, bin ich mir meiner in dem Sinne bewußt, daß der Akt zwei Richtungen hat: die eine geht auf das Objekt, das wahrgenommen, oder gedacht, oder (im Urteil) als Realität erkannt wird, die andere geht auf das Subjekt. Letzteres ist das Bewußtsein: die (bloße) Gegenwart des Subjekts zu sich selbst als Subjekt. Wenn ich mir bewußt bin, sehe (höre, taste ...) ich mich nicht, denke ich mich nicht, erkenne ich mich nicht, sondern bin ich mir selbst gegenwärtig einfach deswegen, weil ich einen Gegenstand anschau, ihn denke, ihn erkenne. Die Gegenwart des Bewußtseins ist also eine Gegenwart in einer Richtung, die derjenigen zum Gegenstand hin entgegengesetzt und komplementär ist: es ist die Richtung ein und desselben Aktes auf das Subjekt hin. M. a. W. es gibt keine Objekterkenntnis (im umfassenden Sinne des Wortes „Erkenntnis“) ohne Bewußtsein. Diese Selbstgegenwart des Subjekts erklärt die dem Erkenntnisprozeß immanente Einheit, daß nämlich Erfahrung, Einsicht, Urteil sich zu einem einzigen Erkenntnisakt im vollen Sinne des Wortes zusammensetzen können. Dieselbe Selbstgegenwart als bleibender aktiver Bezugspunkt erklärt ebenfalls, warum wir Teilobjekte der Erkenntnis zu einem einzigen Gegenstand vereinigen können. Daraus erhellt, daß das Bewußtsein kein besonderer Akt ist, der zu den anderen Akten hinzukommen und sie begleiten würde. Im selben Akt und durch denselben Akt, durch den ich ein Objekt erfahre, oder denke, oder erkenne, erfahre (und nur erfahre!) ich mich selbst als Subjekt. Diese innere Erfahrung (= Bewußtsein) verhält sich zum darauffolgenden introspektiven Erkenntnisprozeß wie die äußere Erfahrung zum direkten Prozeß. Vom introspektiven Erkenntnisprozeß, der zur Erkenntnis seiner selbst als Objekt führt, läßt sich folgendes sagen: (1) Durch ihn wird die Selbstgegenwart objektiviert, so daß was verstanden, gedacht, erkannt wird, nicht mehr das Subjekt als Subjekt, sondern das Subjekt als Objekt ist. (2) Die Akte, durch die das Bewußtsein objektiviert wird,

sind wiederum ihrerseits bewußt, d. h. ich kann mich nicht als Objekt erkennen, ohne mir selbst als Subjekt gegenwärtig zu sein. Es gibt also kein *Gegenstandsbewußtsein*. Ich kann wohl mich als Gegenstand erfassen; aber dies ist kein Bewußtsein mehr, sondern Erkenntnis, mit der ich über den vorhergehenden und nun thematisierten Vollzug meines Bewußtseins hinaus bin. Damit ist dem ganzen Beweisgang H.s die Grundlage entzogen. Es erübrigt sich (für unseren Zweck!), nach Gesetzmäßigkeiten weiter zu fragen, die eine objekthafte Einheit des Bewußtseins ermöglichen. Das Bewußtsein hat nie die Einheit eines Objektes. H. hat richtig gesehen, daß das Ich „im Selbstbewußtsein [= im Bewußtsein! Das „Selbst“ ist eine irreführende Verdoppelung] alle meine Vorstellungen in Beziehung auf das eine identische Ich als ihr gemeinsames Subjekt setzt“ (310). Aber diese Funktion wird vom Bewußtsein ausgeübt, ohne daß ich *mich denke*, ohne daß ich mich als eine Einheit *ad modum obiecti* zusammensetze und erfasse. Wie könnte ich so etwas tun, wäre ich mir nicht schon bewußt? Denn wäre ich mir nicht schon bewußt, dann wäre das mich-selbst-Denken (dato et non concessio es sei möglich) ein mich-als unbewußt-Denken. D. h. ich würde mich als eine unbewußte objekthafte Einheit erfassen. Wesen und Funktion des Bewußtseins schließen also keine kategorialen Gesetze ein. Aus dem Bewußtsein und seiner unentbehrlichen Funktion für die Erkenntnis folgt nichts zugunsten einer Theorie von reinen Verstandesbegriffen, mit denen das Ich ausgestattet wäre. Damit will ich nicht bestreiten, daß das Bewußtsein das operative Intelligible (die Urfrage) ist, nämlich unsere ursprüngliche Intelligenz auf der Suche nach dem Intelligiblen und unsere ursprüngliche Rationalität auf der Suche nach dem Wahren und dadurch dem Sein. Aber dies ist eine Sichtweise, die zu einer Lehre vom Apriori in einem ganz anderen Sinne führt als die Lehre Kants von einem *kategorialen Apriori*.

G. B. Sala S. J.

Lessing und Spinoza. Hrsg. Thomas Höhle (Wissenschaftliche Beiträge 1982/1, F 35). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1982. 123 S.

Der Streit über Lessings „Spinozismus“, nachhaltig genährt aus den Mitteilungen Fr. H. Jacobis über seine diesbezüglichen Gespräche mit Lessing im Jahre 1780, hat noch lange kein Ende gefunden. Auch nach der hier vorzustellenden sehr instruktiven Veröffentlichung von Vorträgen, die anlässlich des zweihundertjährigen Jubiläums dieser sog. Spinoza-Gespräche auf einem wissenschaftlichen Kolloquium im Gleimhaus in Halberstadt im Oktober 1980 gehalten wurden, wird man diese Frage kaum für entschieden halten dürfen. – Das Umfeld der Gesprächssituation skizziert der 1. Beitrag von G. Wappler, die „GLEIMS Kontakte zu zahlreichen Persönlichkeiten als Voraussetzung auch für die Spinoza-Gespräche in Halberstadt“ beleuchtet (5–12). In die philosophischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen führt H.-M. Gerlach mit seinen Überlegungen „Zum philosophischen Gottesbegriff in der neuzeitlichen Metaphysik“ ein (13–27). Beinahe streitlustig, in der Sache jedoch ebenso kompetent wie umsichtig ist der Beitrag des evangelischen Theologen H. Schultze, der in gründlich argumentierender Weise das Thema „Lessings Gottesgedanke und der Pantheismus“ behandelt (28–42). Dabei nähert er sich einer Einschätzung Lessings, die in der neueren Lessingforschung (vor allem von theologischer Seite) immer klarer herausgearbeitet wurde – daß nämlich Lessings späte Schriften zu theologischen Fragen „als eine *unorthodoxe Apologie des Christentums*“ (36) zu verstehen seien. Damit entfällt zugleich die auf tönernen Füßen stehende Vermutung, Lessing habe sich in seinem Denken dem „Spinozismus“ und seiner Verquickung von Gott und Natur vorbehaltlos verschrieben. Dem widersprechen freilich in der Sache aufs heftigste die folgenden Beiträge – so etwa die Auslegung des berühmten § 84 von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ durch Th. Höhle (43–52), wo (rein sprachlich!) Gott und Natur gleichgesetzt werden. Auch in der Auslegung der Wunderproblematik in „Nathan der Weise“, besonders in I, 2 betont G. Hartung (53–63), daß die theistische Tradition für Lessing „mehr einen Spielraum denn das Ziel des Denkens bedeutete“ (53). Ein wenig enttäuschend ausgefallen ist W. Ullmanns von der Sache her sehr wichtige Darstellung der philosophischen Position Jacobis in der Auseinandersetzung mit Lessing und mit Mendelssohn (64–75). C. Friedrich blickt über den engeren Zusammenhang hinaus, indem sie „Herders Schrift ‚Gott‘ (1787) als Fazit der Spinozadebatte“ beschreibt (76–84). – Der ziemlich umfangreich geratene Anhang mit Diskussionsbei-