

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-

trägen dürfte zum Interessantesten an diesem Sammelband gehören, zeigt sich doch hier, wie sehr die marxistische Lessingkritik auf einen Spinozismus Lessings setzt und wie ihr alles daran gelegen ist, „das Spinoza-Gespräch als Schlüsseltext zu gebrauchen“ (110). So hebt sich das offene Eingeständnis Gerlachs, „daß man Lessing nicht mit einem Stempel ‚Spinozismus‘ abtun kann“ (102), wohlthuend ab von anderen Beiträgen, die mit unbeirrbarer und durch Sachgründe kaum zu belehrender Hartnäckigkeit darauf beharren, daß Lessing seiner esoterischen Meinung nach (!) eben doch dem Spinozismus angehangen habe. Daß Schultze nochmals Gelegenheit zu einer ruhigen, in der Sache ebenso umsichtigen wie einsichtigen Replik gegeben wurde (107–116) und diese unter die veröffentlichten Diskussionsbeiträge aufgenommen wurde, verdient Anerkennung; immerhin findet sich die in dieser Gesprächsrunde ebenso mutige wie forschende Bitte an die marxistischen Gesprächspartner, „in das Gespräch der Theologen um den Gottesbegriff ein wenig mit hineinzuhören“ (114).

Mit Zustimmung und dankbarer Anerkennung wird man vermerken, daß der theologischen Lessingforschung im philosophischen bzw. germanistischen Bereich wachsende Aufmerksamkeit zuteil wird. Um so mehr muß man es bedauern, daß so kompetente Forscher wie H. Schultze kaum über die engen Grenzen der DDR hinaus sich zu Wort melden können. Mehr als alles andere zeigt dieser schmale Sammelband jedenfalls, daß die Frage nach Lessings Spinozismus notwendig in einen Disput um seine theologischen Überzeugungen, ja in theologische Grundlagenfragen (Gottesbild, Gott-Welt-Verhältnis u. ä.) mündet – und das ist keinesfalls wenig!

A. Schilson

Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 725 S.

Das Problem des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit, nach dem Verfasser in gewisser Hinsicht „das zentrale Problem aller Philosophie“ (9) bzw. der „Nervenzentrum philosophischen Denkens“ (19) gibt den Rahmen ab für den vorliegenden großangelegten Versuch, die Aufklärung nicht, wie die klassischen Darstellungen von Hazard und Cassirer auf dem Wege einer „linearen(n) Konstruktion,“ (21) sondern in einer multidimensionalen Perspektive zur Darstellung zu bringen. In der von K. vorgelegten Untersuchung soll „gezeigt werden, daß im Zeitalter der Aufklärung das Problem der Sinnlichkeit auf eine besonders dringliche Weise gestellt wird, deshalb auch die Frage nach deren Beziehungen zum Geist eine bis dahin unbekannte und darüber hinaus permanente Intensität erhält“ (19). Die Dringlichkeit dieses Problems ergibt sich daraus, daß die Rehabilitation der Sinnlichkeit für die Aufklärung eine ihrer wichtigsten weltanschaulichen Waffen im Kampf gegen die theologische Ontologie und Moral darstellte. Folglich setzte diese Rehabilitation im Zeitalter der Aufklärung „alle Ebenen der philosophischen Untersuchung gleichzeitig in Bewegung“ (19f.). Ansatzpunkt der Untersuchung ist nicht nur der „strukturelle Zusammenhang aller dieser Ebenen“ (20) im Werk der einzelnen Vertreter der Aufklärung, sondern mehr noch deren jeweilige polemische Stoßrichtung. Denn „die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist ... die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen *muß* bzw. *will*, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen“ (ebd.). Geistesgeschichtliche Forschung muß mit diesem „polemischen Wesen des Denkens“ Ernst machen. Denn „der Kampf und die wechselnde Gruppierung nach der Freund-Feind-Beziehung erklären ... die Vielfalt in allen ... Epochen der Geistesgeschichte“ (ebd.). Die Aufklärung macht hier keine Ausnahme. – Neben dem Problem von Geist und Sinnlichkeit und dem polemischen Wesen des Denkens weist K. noch einem dritten Moment eine grundlegende Rolle zu für die „Erfassung des Wesens der Aufklärung“ (5), nämlich dem Rationalismusbegriff. Eine verstehende Betrachtung, wie sie der Verf. anstrebt, kann nun freilich nicht Partei ergreifen für einen bestimmten ‚wahren‘ Rationalismusbegriff, was zu der „Absurdität“ führen würde, „Thomas von Aquin für weniger rationalistisch als Hobbes, oder Hobbes weniger rationalistisch als Kant zu erklären“ (36). Da es ihr vielmehr nur darum gehen kann, „die historisch gegebenen Rationalismen ... strukturell und funktionell zu beschreiben“, muß sie „zwei Punkte festhalten: a) daß der jeweilige Rationalismus im Zeichen einer weltanschaulichen Grundhaltung ... steht, die ... auf letzten Wertungen beruht; b) daß der jeweilige Rationalismus infolge seiner Ver-