

(297) betrachtet? Und kann man die „Idee der Gesellschaftlichkeit“ (299) tatsächlich als die entscheidende zukunftsweisende Errungenschaft der deutschen Aufklärung ansehen?

All diese Rückfragen am Ende eines solch instruktiven wie wichtigen Buches deuten letztlich auf einen gravierenden Mangel hin: Vf. hat die entscheidenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Herleitungen der deutschen Aufklärung, gerade auch ihre innere Verwurzelung im Pietismus und die daraus resultierende Mäßigung in religiös-theologischen Fragen, nur unzulänglich gewürdigt oder aber sehr einseitig interpretiert. In seiner „linksorientierten“ Interpretation (auch) der deutschen Aufklärung sind ihm deren Tiefendimensionen oftmals entgangen. Das zeigt sich u. a. darin, daß er Lessing als eigentlichen Vollender dieser Aufklärung zu beanspruchen versucht, dessen Werk aber eindimensional humanistisch und vor allem ohne Beachtung biographisch-werkgeschichtlicher Zusammenhänge deutet, was sowohl seine Geschichtsphilosophie als auch seine gesellschaftskritischen Äußerungen und Schriften (z. B. Gespräche für Freemäurer) betrifft. Eine gründliche Überarbeitung des bereits 1968 veröffentlichten Buches auf der Basis der vor allem in den 70er Jahren erschienenen neueren und sehr gut differenzierenden Literatur zum Thema „Aufklärung in Deutschland“ und insbesondere „Lessing“ hätte hier viel Gewinn gebracht; leider ist diese Literatur aber nicht einmal in den Anmerkungen (301–337) nachgetragen. Immerhin: Wer sich in der gegenwärtigen Literatur rasch und in vielen Punkten auch gründlich über Gestalten und Probleme der deutschen Aufklärung informieren will, findet in dieser Veröffentlichung einen ersten Zugang. Beachtet er die vom Vf. selbst in seinen eindringlichen Vorüberlegungen zur Interpretation dieser Aufklärung gesetzten Grenzen, so wird er sich zugleich für eine anders akzentuierte Würdigung offenhalten – was von der Sache her freilich notwendig erscheint.

A. SCHILSON

AMERIKS, KARL, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason.* Oxford: Clarendon Press 1982. IX/314 S.

In diesem Werk – der Autor nennt es selbst „die erste systematische Studie der Geschichte der Ansichten Kants über den Geist und die erste gründliche Analyse des Textes der Paralogismen“ (9) – bietet A. eine gedrängte Diskussion aller Themen des Paralogismen-Kapitels der KrV. In ihm sieht er die Hauptfundstelle für Kants Theorie des Geistes. Seine Interpretationsthese lautet, „daß die Theorie des Geistes in der Kritik (der KrV, d. V.) sehr viel *traditioneller* und *rationalistischer* ist, als es zunächst erscheint, daß sie aber auch besser zu verteidigen ist, als dies allgemein anerkannt wird.“ (4; Hervorhebung von mir). Beim Erweis dieser These verbindet A. das historische Interesse an einer gewissen Korrektur der gemeinhin schroffen Unterscheidung zwischen vorkritischer und kritischer Periode bei Kant aus einer profunden Kenntnis des gesamten Werkes heraus mit der systematischen Absicht der Bewertung der Kant'schen Argumente im Lichte der neueren Diskussion.

In der Einleitung (Kap. I) stellt A. heraus, daß Kants Theorie des Geistes von offensichtlicher Bedeutung für die zwei Hauptlehren seiner Philosophie sei, für die transzendente Deduktion und den transzendentalen Idealismus (vgl. 5). Seine ganze Analyse zielt deshalb auch auf die Reformulierung einer konsistenten genuin Kant'schen Theorie des transzendentalen Idealismus besonders im Hinblick auf deren Kernpunkt, die Selbstbewußtseinstheorie. Nach A. gibt es in der neueren Kant-Diskussion drei Wege, die bei der Deutung der zwei genannten Hauptlehren beschritten wurden: a) die empiristisch-psychologische Deutung; Diese Richtung sieht Kants transzendentales Programm als eine Variante des Psychologismus an und deutet es nach der Leitfrage, wie der menschliche Geist funktioniert. Ihr ist das unausweichliche Abgleiten in einen relativistischen Empirismus beschieden, der nicht in der Intention Kants lag; b) die objektivistisch-realistische Deutung; Hauptvertreter ist P. F. Strawson (*The bounds of sense*, London 1966), der in Kants transzendentaler Methode ein Verfahren sieht, einen minimalen objektiven Rahmen menschlicher Erfahrung auszumachen. Diese Deutung hat A. an anderer Stelle als nicht haltbar erwiesen (vgl. 1. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument, in: KantSt 69

[1978]; 2. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy, in: APQ 19 [1982]); c) die legislativistische Deutung: maßgeblich hier R. C. S. Walker (Kant, London 1978), der Kants transzendentalen Idealismus vom Begriff der Selbstgesetzgebung her deutet. Doch scheint seine Version zu einem Geistbegriff zu führen, der gerade Kants restriktiver Kritik in den Paralogismen zum Opfer fallen muß. – A. selbst schlägt einen vierten Zugang vor. Er behauptet im Sinne des von ihm sogenannten „modest mentalism“ (8), daß Kant bestimmte positive und spezifische Bestimmungen des menschlichen Geistes als noumenaler Größe zurückweisen will, zugleich aber zeigen möchte, daß er sich ausweisbar durch die empirischen Veränderungen des Subjekts durchhält und nicht als vollkommen unerkennbar bezeichnet werden kann. Die vielfältigen Details, die A. aus den verschiedenen Phasen des Schaffens Kants zusammenträgt, bestätigen diese Deutung. Betrachtet Kant in der empiristischen Phase (bis 1755) die Seele als in der Welt lokalisiert und völlig in ihre Gesetzmäßigkeiten eingebunden, ihre Unsterblichkeit hingegen als reine Glaubenssache, so ist er in der rationalistischen Phase (bis 1763) darauf aus, ihren nicht-empirischen Charakter als einfache, immaterielle und geistige Substanz darzutun, womit auch die Behauptung ihrer Unsterblichkeit verbunden ist. In der skeptischen Phase (bis 1768) steckt er gewaltig zurück und bezeichnet eine rationale Seelenlehre als das schwierigste aller philosophischen Unterfangen. In der kritischen Phase (ab 1768) neigt er zunächst rationalistischen Tendenzen zu (Vorlesungen Pölitz), während die erste Auflage der KrV – und damit auch die bekannte Fassung der Paralogismen – ihn als Skeptiker hinsichtlich der Möglichkeit einer rationalen Psychologie sieht, aber auch einen gewissen Anschluß an die genannten Vorlesungen erkennen läßt. Der dritte Abschnitt der kritischen Phase – besonders die zweite Auflage der KrV – zeigt Kant sichtlich schwankend zwischen rationalistischen Behauptungen einerseits und Beschränkungen des Anspruchs andererseits, über Freiheit und Substantialität des Menschen Aussagen zu machen.

In Kap. II (Paralogismus I und II: Substantialität und Simplität der Seele) behauptet A., daß hier eine ziemliche Spannweite der Kant'schen Ansichten zu beobachten sei und daß seine sehr kritische Einstellung gegenüber der Unzerstörbarkeit der Seele mit einer toleranteren Haltung hinsichtlich der Behauptung ihrer Einfachheit, Substantialität und vor allem Immaterialität einhergeht (vgl. 18). In Kap. III (Paralogismus IV: Idealität der Außenwelt) verteidigt er Kants Argumentation als vereinbar mit seinem transzendentalen Idealismus insgesamt (vgl. 19), wengleich er Kants Zurückweisung des Idealismus der Außenwelt kaum für eine Lösung des Problems halten kann, das gemeinhin unter dem Titel „Realität der Außenwelt“ firmiert. Er bemerkt, „daß weder auf phänomenaler noch auf noumenaler Ebene Kant die Existenz non-mentaler Gegenstände bewiesen hat“ (123). In Kap. IV (Paralogismus III: Personalität der Seele) unterstreicht er die Gültigkeit des Kant'schen Arguments gegen ein unbedachtes Reden von Personalität, stellt aber auch die Stärke des nach einer solchen Restriktion verbleibenden Personalitäts-Konzepts im Anschluß an R. Chisholm (Person and Object, London 1976) heraus. – In Kap. V und VI behauptet A., Kant vertrete in der KrV die Unsterblichkeit weil Immaterialität der Seele vor allem deshalb, weil er den in der „Grundlegung“ und der KpV entwickelten Begriff der Freiheit nicht in Gefahr bringen möchte. Allerdings beschränkt er in der KrV – auch in den Paralogismen – die Möglichkeiten der theoretischen Philosophie, jedoch nur um eine gewisse Balance mit den Postulaten der praktischen Philosophie zu halten. Die rationalistische „Grundstimmung“ in der Freiheitsthematik ist indes unverkennbar. – In Kap. VII versucht A. eine Synopse der erreichten Ergebnisse in einer Interpretation der Lehre von der Idealität des Ich(-bewußtseins) in ihrer Beziehung zum inneren Sinn und zur Apperzeption. Er führt zwei Hauptargumente an, die diese Lehre stützen. Das erste (Passivitäts-Argument) interpretiert die These, daß wir von uns nur wissen, insofern wir von uns selbst innerlich affiziert sind, dahingehend, daß diese Affektion nur eine phänomenale ist, da sie durch Vorstellungen, die mich affizieren, gegeben ist. Das zweite sog. Zeit-Argument besagt, daß Wissen vom eigenen Selbst Wissen von seinen zeitlichen Charakteristika enthält und daß diese rein phänomenal sind. Beide Argumente bestreiten – auf der Linie der Paralogismen – ein Wissen des Ich von sich selbst als noumenaler Größe. A.' eigene Interpretationstheorie – er nennt

sie „species-theory“ – behauptet, „zu sagen, etwas habe ein Kennzeichen, das rein phänomenal sei, sei nur dasselbe wie zu sagen, daß die Wahrnehmung des Kennzeichens abhängt von den Grenzen der Perspektive einer bestimmten Species.“ (265) Bezogen auf das Phänomen der Selbstwahrnehmung besagt diese Deutung, daß die These, wir würden unser Ich nur als phänomenales kennen, bedeutet, daß wir unser Ich in den Grenzen der unserer Species vorbehaltenen Perspektive erkennen. Dies schließt nach A. die Möglichkeit der sinnvollen Unterscheidung zwischen den transzendentalen Bedingungen unseres Wissens und den Eigenschaften unseres Ich als es selbst ein, auf die es ihm entscheidend ankommt. Das „self in itself“ ist unerkennbar, als erscheinendes ist es indes in den Grenzen der Paralogismen, wie A. sie versteht, erkennbar, und seine so ermittelten Eigenschaften sind auch in der heutigen Diskussion um die Konzeption einer Ich- und Selbstbewußtseinstheorie relevant. K. SCHANNÉ

LAUER, QUENTIN, *Hegel's Concept of God*. Albany/N.Y.: State University of New York Press 1982. VIII/339 S.

Das 4. Hegelbuch Lauers – der Präsident der Hegel Society of America ist – gilt Hegels Gottesbegriff und, da der Gottesbegriff der zentrale Begriff in Hegels System ist, somit Hegels philosophischer Konzeption im ganzen. L.s Studie gehört zu jener Gruppe angelsächsischer Werke, die die Makrostruktur von Hegels System einem breiteren Publikum vertraut machen wollen (so wie etwa J. N. Findlay, G. R. G. Mure, St. Rosen, Ch. Taylor); detaillierte Analysen zu Begründungsfragen – auf die besonders im deutschen Sprachraum das Interesse der Hegelforschung sich verlegt hat –, etwa zu den *logischen* Vorzügen eines absoluten Idealismus Hegel'scher Prägung gegenüber der Kantischen Transzendentalphilosophie, wird man in seinem Werke nicht finden und auch nicht suchen dürfen; die knappe Bibliographie (331 f.) zeigt, daß z. B. weder D. Henrich noch H. F. Fulda rezipiert sind (wohl aber M. Theunissen).

Das Spezifikum von L.s Buch ist das Insistieren auf der Kontinuität zwischen christlicher Religion und Hegel'scher Philosophie; gerade von katholischer Seite her hat es eine so durchdachte Parteinahme für Hegel noch kaum gegeben. L. wendet sich daher sowohl gegen eine fideistische Theologie, die Hegels Versuch einer Rationalisierung des Christentums von vornherein ablehnt (K. Barth; Neuhomismus), als auch gegen jene Deutung, die in Hegels Religionsphilosophie in Wahrheit eine Säkularisierung des Christentums sieht (z. B. W. Kaufmann, A. Kojève). Seine zentrale These – Hegels Philosophie wolle die begriffliche Durchdringung der christlichen Glaubenswahrheiten sein und sei dies auch – versucht L. in den sieben Kap.n (aus denen, neben einer Einleitung und einem Nachwort, das Buch besteht) von verschiedenen Gesichtspunkten her anzugehen; als äußerst positiv hervorzuheben ist dabei das ständige Zurückgreifen auf die Primärtexte; L. führt aus allen Werken die für einen bestimmten Gedanken maßgeblichen Belegstellen an, auch solche, die *prima facie* seiner Interpretation zu widersprechen scheinen (nicht zitiert ist allerdings der Schluß der ‚Religionsphilosophie‘ mit den berühmten Bemerkungen über das Ende des Christentums). Das 1. Kap. kreist die Fragestellung, das Verhältnis von Religion und Philosophie, noch allgemein ein: L. weist besonders auf die nach Hegel in der Religion implizit vorhandene Rationalität hin, die die philosophische Theologie zu explizieren habe; ein der Vernunft prinzipiell unzugänglicher Glaube sei nämlich menschenunwürdig (212, 240, 263, 265, 286). Hegels Begriff des Begriffs gilt das 2. Kap., das großenteils aus einer Paraphrase der Einleitung in die ‚Enzyklopädie‘ und der enzyklopädischen Begriffslogik besteht; Neues und Klärendes zu den notorisch problematischen Übergängen wird dabei nicht beigetragen. Gott als Geist ist Thema des 3. Kap.s; undeutlich bleibt freilich die Relation zwischen absoluter Idee und absolutem Geist, die L. gelegentlich gleichzusetzen scheint (196: der absolute Geist sei *Gegenstand* menschlicher Kunst usf., während er doch für Hegel diese Kunst selbst ist). Mit Nachdruck arbeitet L. die Bedeutung der Selbstoffenbarung für den Begriff des Geistes heraus (137 ff.); Geist ist immer für einen anderen Geist. Im 4. Kap. untersucht L. Hegels Unendlichkeitsbegriff; die Widersprüchlichkeit einer isolierten End-