

sei eine Revision der auch von Kant geteilten Auffassung der Logik erforderlich, und speziell die Ersetzung des Prinzips des ausgeschlossenen durch ein Prinzip des eingeschlossenen Widerspruchs. Fazit: Die Logik Hegels sei die genuine Entwicklung und Aufhebung des Kantischen transzendentalen Idealismus. Meinerseits möchte ich doch die Frage stellen, ob angesichts der von T. selbst hervorgehobenen Grundaporie des transzendentalen Idealismus die Lösung in einer „Aufhebung“ mittels einer Hegelschen Revision der sog. formalen Logik zu suchen sei, oder nicht vielmehr in einer Überprüfung des sensualistischen Intuitionismus, den Kant unmißverständlich am Eingang der transzendentalen Ästhetik formuliert hat und der den Generalschlüssel zu sämtlichen Grundthesen der KrV abgibt. Was erschließt uns letzten Endes die Wirklichkeit? Eine weder einsichtige noch rationale Anschauung, oder eben der Vollzug unserer Intelligenz und Rationalität? In der Frage selbst liegt m. E. schon die Antwort.

6. B. SALA S. J.

ORTWEIN, BIRGER, *Kants problematische Freiheitslehre* (Mainzer Philosophische Forschungen 26). Bonn: Bouvier 1983. 178 S.

Diese bei Gerhard Funke angefertigte Dissertation hat es sich zum Ziel gesetzt, die Unstimmigkeiten der kantischen Freiheitslehre herauszuarbeiten und das Dilemma der ganzen kantischen Freiheitslehre deutlich zu machen (8, 10). In 17 Abschnitten setzt O. sich mit Kants Theorie der menschlichen Freiheit auseinander. Die analysierten Texte sind die KrV, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die KpV, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und die „Metaphysik der Sitten“. Da sich auf die transzendente Idee der Freiheit ihr praktischer Begriff gründet (B 561), war mit der Untersuchung der KrV zu beginnen. Die theoretische Erörterung kann nun nicht die Möglichkeit der Freiheit erweisen (B 566), sie „vermag ... Freiheit als in sich widerspruchsfreies Konzept aufzuweisen, in dem sie nämlich als mit der durchgängigen Naturkausalität kompatibel gedacht wird“ (13). Diese Vereinbarkeit ist „ein ... ‚sowohl-als auch‘ von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, die beide als echte Wirkmöglichkeiten ‚voneinander unabhängig und durcheinander ungestört‘ stattfinden können“ (B 585)“ (14). Dieser ‚Kompatibilität‘ geht O. in höchst subtil-gründlich-schonungsloser Art nach. Er zerpfückt die 3. Antinomie. Eine *petitio principii* bei der Beweisführung der Theses und Antitheses wirft O. Kant vor. Da die Frage nach dem Ursachenzusammenhang zu der Frage nach der ersten Ursache und damit nach dem Ding an sich führt sowie der den Gegenstand mitkonstituierenden Leistung des Subjekts befragt O. auch die von Kant hierzu angebotenen Lösungsansätze und erklärt sie für nicht tragfähig. Es bleibe sowohl die Annahme der Atemporalität des Dings an sich problematisch, wie auch das Sein der Subjektivität als weltkonstituierender Instanz in der Welt ungeklärt sei (39, 37). Wenn sich also auf diesem Wege Freiheit nicht sichern lasse, so vielleicht auf dem Wege, Freiheit samt ihrer Kausalität und Naturkausalität als gleichsam zwei unverbundene, übergangslose Parallelwelten zu denken? Wie aber kann dann Freiheit für die Handlungen des konkreten empirischen Subjekts Bedeutung haben (47 f.)? Auch ist von der personalen Identität von intelligibler und phänomenaler Seite der Subjektivität auszugehen (73). Ein weiterer Vorschlag Kants: der perspektivische Ansatz. Ein und derselbe Betrachter schaue einmal auf die Naturkausalität, das andere Mal auf die Gründe der Willkür (86). Dazu aber O.: „Ursachen und Gründe markieren ... tatsächlich zwei unterschiedliche Perspektiven dem menschlichen Wollen und Handeln gegenüber. Allein die hier zu denkende Kompatibilität ist nicht die von Naturkausalität und Freiheit, nicht die zweier differenter Formen der Kausalität (die beide zugleich im Hinblick auf ein und dasselben Geschehen wirken, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen oder gar aufzuheben), sondern die von Sein und Geltung, faktischer Wirklichkeit und Bewertung ...“ (86). Muß dies nun das Scheitern der Freiheitslehre als Sicherung von Freiheit bedeuten? – Keineswegs! Kant ging von der Idee der undurchbrochenen naturkausalen Verkettung jeweils aus und versuchte, dieser gegenüber Freiheit als widerspruchsfrei denkmöglich zu behaupten. Diese Verkettung anzunehmen, ist aber selbst nicht haltbar, da auch der Beweis der 2. Analogie gescheitert ist. Es „entfällt der Zwang, die Kompatibilität von Freiheit und

Naturkausalität aufzuweisen, um Spontaneität denken zu können“ (113). Der aufmerksame Leser wird dem Autor trotzdem nicht wegen der – scheinbaren – Umwegsamkeit und der überraschenden Lösung zustimmen. Damit kann nun der praktische Freiheitsbegriff unabhängig von dem steten Bezug zur Naturkausalität entfaltet werden. Dies versucht O. in den Kap. ab S. 120 ff. Doch muß er feststellen, daß Kant auch hier in seinen Freiheitsausführungen nicht zu einer schlüssigen befriedigenden Konzeption gelangt, die Probleme vielmehr bleiben. Kann bei einem Freiheitsbegriff, der sich als Vernunftkausalität aus gibt, das Böse gedacht werden (127)? Wenn Freiheit aber als Willkür verstanden wird, so in „Die Religion . . .“ (1793), wie ist sie mit der Rationalität verbunden? In der „Metaphysik der Sitten“ (1797) versucht Kant O. zufolge eine Art Synthese der verschiedenen Ansätze, doch auch dies gelingt nicht. O's Arbeit ist ein präzises knappes Werk, welches die neueste Literatur verarbeitet hat, zugleich nicht den Rückgriff auf ältere Bemühungen und Fragestellungen scheut. Kants ehrliches Ringen um die Freiheitskonzeption, welches ihn in all seinem Schaffen bewegte, aber auch die Ohnmacht innerhalb einmal errichteter Gedankengebäude kommen treffend heraus.

N. BRIESKORN S. J.

HUBER, HERBERT, *Idealismus und Trinität. Pantheon und Götterdämmerung*. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie. Weinheim: Acta humaniora 1984. XII/207 S.

„Die Grundeinsicht“ des Autors besteht nach seinen Worten darin, „daß Hegels Theorie der Religion nicht abgekoppelt vom philosophischen Grundthema behandelt werden kann.“ Denn: „Für Hegel ist die Beschäftigung mit der Religion kein der Problemstellung seiner Philosophie im Grunde fremd bleibendes Zugeständnis an ein religiös gesinntes Zeitalter . . .“ (1). Vielmehr sieht Hegel in der Religion „das Zentralthema der idealistischen Philosophie . . . auf zwar unphilosophische Weise, aber der Sache nach treffender als in den zeitgenössischen Philosophien behandelt“ (1). Dieses Zentralthema ist das des Geistes oder, in Hegels Worten, das der „Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt“ (Enzyklopädie § 18).

Der 1. Teil des Buches ist der Herausarbeitung der Hegelschen Geistlehre gewidmet als Grundlage für die spätere Interpretation der Religionsphilosophie. In Auseinandersetzung mit Kant wird dessen formeller Subjektivität Hegels „sachhaltige“ Subjektivität gegenübergestellt (14 ff.). Danach ist der Geist die „Totalität“, die „potentiell-antizipativ“ vom menschlichen Bewußtsein eingeholt werden kann. Der Begriff der Totalität bildet auch die Grundlage für den Gottesbegriff (16 ff.). In der Auseinandersetzung mit Thenissen wird eine wichtige These des Autors erkennbar: Gott ist nicht schon in sich und unabhängig vom Menschen Geist, sondern er ist dies erst im menschlichen Bewußtsein. „Er (Gott) ist, wie Hegel sagt, Geist in seiner Gemeinde, was soviel heißt, als: Gott ist Geist *nur als Gemeinde*“ (20). Diese These durchzieht das ganze Buch. Auf sie kommt die Argumentation immer wieder zurück. H. steht damit in der Tradition von D. F. Strauß, nach dem die Hegels Denken entsprechende und auch systematisch allein haltbare Auffassung die ist, daß Gott nur im Menschen von sich selbst weiß (vgl. Glaubenslehre I, 512 ff.). H. verdeutlicht im folgenden zunächst den Begriff der Totalität, der sich aus der Überschreitung jeder Einzelbestimmung und Einzelsphäre ergibt (25 ff.). Dieser „aufsteigenden“ Bewegung entspricht die gegenläufig „absteigende“ Bewegung, in der sich die Totalität im Einzelnen „manifestiert“, „erscheint“, „entfaltet“ (39). Hegels System der Enzyklopädie muß dementsprechend als „gegenläufige Explikationsbewegung“ des Geistes verstanden werden (4, 53 ff.), die ihm selbst nicht äußerlich sein kann. Im religiösen Kult kommt es zu einer noch vorstellungshaft gebrochenen Selbstgegenwart des Absoluten. Sie erfüllt sich erst im wissenschaftlichen Bewußtsein, das zugleich eine höhere Form des Kultes ist. Hegel: „Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr – oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst“ (63). – Der 2. Teil des Buches geht genauer auf die Konzeption der Religionsphilosophie Hegels ein. Wenn Gott nur als abstrakte Identität gedacht wird, ist der wahre Gottesbegriff noch nicht erreicht. Die göttliche Totalität ist in sich differenziert zu denken, und so kommt erst im christlich trinitarischen Gottes-