

rung in der Neuzeit von der Seinsfrage zur Frage nach dem Funktionalen an der Wirklichkeit. Aber gerade diese Nachahmung der Naturwissenschaft zeigt, daß die Frage nach dem Sinn und der Methode der metaphysischen Reflexion in ihrer Eigenart und Distinktion von den aufkommenden Experimentalwissenschaften noch nicht zureichend geklärt war. Um dieses Problem rang noch gegen Ende des 18. Jhs Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft, die er einen „Traktat von der Methode“ nannte (B XXII).

Von den Sachproblemen, die das Buch dem Rezensenten aufgeworfen hat, sei hier nur eines erwähnt. Bekanntlich definiert Wolff in seiner deutschen Metaphysik die Wirklichkeit als „Erfüllung des Möglichen“ (§ 14) bzw. als „complementum possibilitatis“ in seiner Ontologia (§ 174). Diese Nominaldefinition der Existenz kann in einem doppelten Sinn verstanden werden. Sie kann bedeuten, daß zur inneren Möglichkeit etwas hinzukommen muß als ein *äußeres* Determinans, um das Mögliche in den Status des Existierenden zu versetzen. In der Tat versteht Wolff seine Definition auf diese Weise, wie aus seinem Verweis auf die Kosmologie hervorgeht, wo vom Grund die Rede ist, warum etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindet bzw. existiert. Ein solcher Grund liegt „in dem Zusammenhang der Dinge“ (§ 572) und letztlich in Gott, wie der Verweis auf die Theologie weiter präzisiert (§ 928–930). Ähnliches in der Ontologia § 174. Wolff geht also eher auf die Frage nach dem zureichenden Grund bzw. der Wirkursache des Daseins ein und läßt die Frage unbeantwortet, was das Dasein in sich selbst sei. In diesem Sinne schreibt auch L.: „Die materiale Bestimmung dieses zur reinen Möglichkeit Hinzukommenden fällt nicht mehr in den Rahmen der Ontologie ... Sie gehört ... zur kausalen Erklärung des Existierenden in einer Welt“ (279). Der Vf. scheint sich nicht bewußt zu sein, daß mit der kausalen Erklärung die eigentlich ontologische Frage nach der Existenz und damit nach dem, was ens in vollem Sinne des Wortes bedeutet, gar nicht beantwortet ist. Dieselbe Definition kann aber auch auf die Existenz *in sich selbst* bezogen werden: in diesem Falle stellt sich die Frage, ob und was die Existenz der Essenz hinzufügt. Dies tat Baumgarten, der die Existenz eindeutig in einem essentialistischen Sinne ausgelegt. Er verwandelte nämlich das Prinzip der durchgängigen Bestimmung, das zunächst die vollständige Determination der Essenz bis zur Individuation besagt, in eine Erklärung der Existenz: Das Existierende ist das Mögliche, das hinsichtlich aller „affectiones“, die in ihm zusammenbestehen können, bestimmt ist (Metaphysica, § 54f.). Mir scheint, daß es möglich ist anzugeben, was die Existenz in sich selbst ist, ohne in den Essentialismus zu fallen, indem man auf das Urteil achtgibt als das dritte Moment im Erkenntnisprozeß. Das „ist“ des Urteils ist nicht eine bloße äußerliche Bestätigung einer bereits erreichten Erkenntnis, sondern die absolute Setzung der mentalen Synthesis, in der allererst unsere Erkenntnis sich in ihrer transzendenten Tragweite vollzieht. Der Position des Urteils entspricht die Existenz als die ontologische Komponente des Seienden; infolgedessen entspricht der dreigliedrigen Struktur unserer Erkenntnis aus Erfahrung, Einsicht und Urteil die dreigliedrige Struktur der unserer Erkenntnis proportionierten Seienden. Das Mehr der Existenz über die Essenz ist kein „was“, keine formale Realität, sondern ein „ist“, ein Akt. Wir erfassen es, indem wir rational, d. h. begründeterweise urteilen. Es ist genau das Urteil, das das empirische und intelligente Moment in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit zur Einheit bringt – ein Problem, das bei den hier untersuchten Autoren oft wiederkehrt, weil ja der Rationalismus der Zeit den Begriff in den Mittelpunkt der Erkenntnis- und Seinslehre gestellt hatte unter weitgehender Ignorierung der Eigenart des Urteils.

GIOVANNI B. SALA S. J.

SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM, *Theodizee und Tatsachen*. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 722). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 289 S.

S.-B. ist in den letzten Jahren durch Aufsätze in Erscheinung getreten, in denen er das Profil der deutschen Aufklärung herausgearbeitet hat (vgl. „Bibliographische Notiz“, 289). Verglichen mit den parallelen Entwicklungen in Frankreich und England war die deutsche Aufklärung geprägt durch ihren „konservativen Charakter“ (248).

Die deutschen Freidenker nahmen nur mühsam Abschied von den scheinbar überholten Themen und Begrifflichkeiten der metaphysischen Tradition. Ihre Diskussionen gewannen dadurch eine über die westeuropäische Aufklärung hinausgehende begriffliche Schärfe und thematische Spannweite. S.-B. belegt mit eindrucksvoller Detailkenntnis die Äquivalenz des Begriffs der Aufklärung („Zwischen dem Möglichen und dem Tatsächlichen“, 7–57). Die beiden ‚Schulphilosophien‘ der Aufklärung, der Rationalismus, verstanden als Anspruch der Vernunft auf Einrichtung der Welt nach ihren Gesetzen, und der Empirismus, die Forderung, ohne Autorität und Vorurteil die Dinge so wahrzunehmen, ‚wie sie sind‘, treten in Deutschland zunächst als Leibniz-Wolffsche Metaphysik und als Eklektizismus auf. Auf diese beiden Strömungen der Aufklärungsphilosophie bezieht Verf. die Stichworte „Theodizee“ (61–161) und „Tatsachen“ (165–288), nach denen er seine Arbeiten geordnet hat.

Unter dem Leitbegriff „Theodizee“ faßt S.-B. Aufsätze zusammen, die die Entwicklung der *metaphysica specialis* „von der Apologie zur Kritik“ (61–72) der Offenbarung rekonstruieren. Er macht darauf aufmerksam, daß der Leibnizsche Rationalismus die Rechtfertigung Gottes an die vernünftige Einrichtung der Welt und an die modaltheoretisch-metaphysische Einheit von Notwendigkeit und Existenz bindet. Daraus erwächst die Möglichkeit einer Selbststabilisierung der mit göttlichen Prädikaten ausgestatteten Vernunft und einer Rechtfertigung der Welt aus der ihr selbst innewohnenden Rationalität. In der Folge trennen sich bei Christian Wolff Erkenntnistheorie, Ontologie und natürliche Theologie und geben den Weg frei für eine transzendental-philosophische Selbstbegründung der Vernunft. Die radikale Kritik des ontologischen Gottesbeweises läßt schließlich nur noch die Begründung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu, der metaphysischen Apologie der Offenbarungsreligion ist der Boden entzogen. „Die Vernunft wurde tendenziell Bedingung der Theologie; die apriorische Durchdringung von Theologie und Vernunft, die die eine gemeinsame Wahrheit durch den Aufweis der gemeinsamen Vernünftigkeit von Ratio und Glaube retten wollte, hat den Charakter der Vernunft erst eigentlich definiert ... Die Rationalität entstand aus der Apotheose – und die Apotheose zerbrach an dem Vernunftbegriff, den sie selbst erzeugt hatte“ (66). In seiner Arbeit zum Spinozismus („Veritas particeps Dei“, 117–149) stellt S.-B. deutlich heraus, wie die Versuche, gegenüber der rationalistischen Aufklärungstheologie eine mystische Begründung der positiven Religion stark zu machen, gerade zum Funktionsverlust der christlichen Dogmatik führen. Die Weisheitsmystik des 17. Jh.s löst die Christologie auf, indem sie die Heilsnotwendigkeit und Einmaligkeit der Erlösung in Christus relativiert (139). Aber auch die Strategie, angesichts der Selbstauflösung der metaphysischen Apologie die Wahrheit und Gewißheit des Glaubens wie im Pietismus auf das Empfinden gründen zu wollen, entlarvt Verf. als eine „Zeitbombe für die Religion: Je mehr die Religion vom Empfinden abhing, desto stärker wurden ihre Inhalte nur noch als psychische Realitäten begriffen. Auch dies war ein Beitrag zur Beschleunigung der Aufklärung“ (49).

Die Vorstellung von Inhalten als durch sinnliche Empfindung vermittelte psychische Realitäten ähnelt dem empiristischen Begriff der ‚sensations‘. Dabei verrät der Ausdruck ‚Tatsache‘, daß in der deutschen Aufklärung die Erfahrung der Sache selbst begriffen wurde als abhängig von der Tat der Zustimmung des Wahrnehmenden. Diese Überzeugung bildete auch die Grundlage des Eklektizismus, dessen Programm S.-B. auf Christian Thomasius' *philosophiam aulicam* (32) zurückführt. „Ziel der eklektischen Philosophie war Weisheit; aber diese Weisheit war, weil sie erfahrungsabhängig war, antispekulativ“ (35). Vom Empirismus Lockescher Prägung unterscheidet sich der Eklektizismus vor allem dadurch, daß er den Anspruch der spekulativen Vernunft nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch die historisch-politische Praxis begrenzt. Erfahrung, die das Kriterium des Wissens darstellt, vermittelt vor allem die unter dem Aspekt der Nützlichkeit betrachtete und gestaltete menschliche Geschichte. Die Tatsachen, die der Eklektiker „in einer kompetenten Urteilsfreiheit“ (47) auswählt, ermöglichen praktisch verbindliche Einsichten. Diese Orientierung der eklektizistischen Aufklärungsphilosophie an der politischen Praxis veranschaulicht S.-B. in seinen Abhandlungen über die natur- und staatsrechtliche Bestimmung des Toleranzbegriffs (165–182) und über den Versuch Friedrichs II., als absoluter und aufgeklärter

Monarch Staatsraison und philosophische Vernunft zu vermitteln (183–202). Im Leitsatz des Eklektizismus, in keiner Angelegenheit auf die Worte eines Meisters schwören zu wollen („In nullius verba iurare magistri“, 203–222), sich also ohne fremde Leitung des eigenen Verstandes zu bedienen, zeigt sich noch der ganze Stolz des aufgeklärten Freiheitsbegriffs. In dem Maße aber, in dem angesichts der politischen Umwälzungen des späten 18. Jahrhunderts die historische Faktizität allein kein ausreichendes Kriterium mehr bot für die Bewertung geschichtlicher Ereignisse, verlangte der Begriff der Freiheit nach einer unhintergehbaren Letztbegründung. „Unter dem Druck der Transzendentalphilosophie“ (215) und des Idealismus zerbrach schließlich der Eklektizismus als methodisch begründete philosophische Position. Eklektizismus wurde zum Schimpfwort für eine prinzipienlose, Begriffe und Inhalte bloß zusammenraffende „Schnappsackphilosophie“ (215). Mit dem vermeintlichen Zusammenbruch der Transzendentalphilosophie und dem propagierten Ende der Aufklärung werden jedoch eklektizistische Positionen erneut virulent. Unter dem Signum der Postmoderne schwappt der Eklektizismus aus der Architektur in die Philosophie herüber (217) und beansprucht aufs neue, die Meisterdenker zu verabschieden und den Letztbegründungsanspruch der Vernunft zu beschränken. Vor diesem Hintergrund bieten S.-B.s Arbeiten eine wertvolle Hilfe, aktuelle Auseinandersetzungen in einem größeren philosophiehistorischen Kontext zu begreifen. TH. M. SCHMIDT

LAMBERT, JOHANN HEINRICH, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Herausgegeben von Geo Siegwart. Textbearbeitung von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner 1988. CI/160 S.

Johann Heinrich Lambert (geb. 1728 in Mülhausen im Oberelsaß, gest. 1777 in Berlin) wird gängigerweise nicht zu den „großen“ Philosophen gerechnet und ist doch, betrachtet man die wissenschaftliche Welt des 18. Jahrhunderts genauer, eine ihrer herausragenden Gestalten. Als Universalgelehrter kann man ihn mit Leibniz vergleichen. Aus einfachen Verhältnissen stammend und meist Autodidakt, betätigte er sich auf verschiedenen Wissensgebieten. In der Mathematik hat er seinen Platz durch eine nach ihm benannte Reihe. Mit seiner Arbeit über die „Theorie der Parallellinien“ gehört er in die Ahnenreihe der nichteuklidischen Geometrie. In der Physik gibt es die Bezeichnung „Lambert“ für die Messung der Lichtstärke, und in der Astronomie trägt ein Mondkrater seinen Namen. Auch auf anderen Gebieten, wie der Landvermessung, der Akustik und der Meteorologie, hat er Bedeutendes geleistet. Im Vergleich zu diesem naturwissenschaftlichen Renommee führte der Philosoph Lambert lange Zeit eher ein Schattendasein. Allenfalls in Verbindung mit Kant und der Frage nach dessen möglicher Beeinflussung durch andere Denker fiel hie und da sein Name. Doch verdient und gewinnt Lambert heutzutage mehr und mehr Beachtung mit seinem eigenen philosophischen Werk und dem Beitrag zu einer an den Wissenschaften orientierten systematischen Philosophie. – Die vorliegende Textauswahl, versehen mit einer vorzüglichen Einleitung von Geo Siegwart, vermag die philosophische Bedeutung Lamberts nachdrücklich zu unterstreichen. Dargeboten werden drei Textstücke. Zwei davon sind aus vom Autor veröffentlichten Werken genommen, das dritte ist ein posthum erschienenenes Fragment.

Der erste Text stammt aus dem Werk: „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein“, Leipzig 1764. Er ist dem ersten, bei weitem umfangreichsten methodischen Teil, der „Dianoilogie“, entnommen. Als weitere Teile folgen eine wahrheitstheoretische Untersuchung, die „Alethiologie“, dann eine Sprachphilosophie, die „Semiotic“, und schließlich eine Lehre vom Schein (sie hat auf Kant und Hegel beeinflussend gewirkt), die „Phänomenologie“. Der Text beginnt mit der Abhebung der „historischen“ von der „wissenschaftlichen“ Erkenntnis. Die „historische“ Erkenntnis hat nur mit unverbundenen Tatsachen zu tun. „Hingegen in der wissenschaftlichen Erkenntnis macht man aus diesem Stückwerk ein Ganzes“ (§ 606). Sie ermöglicht uns, von einem zum anderen zu gelangen und uns das jeweilige Ganze zu erschließen. „Die wissenschaftliche Erkenntnis deckt uns demnach den Reichtum unseres Wissens auf, indem sie uns zeigt,