

(169–183); *D. Sabas*, The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655–749) (185–205); *E. Sivan*, Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue (207–215); *E. Colomer*, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch (217–236); *V. Cantarino*, Juan de Torquemada's Crusade against Islam (237–250); *S. H. Griffith*, Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) (251–273); *K. Arat*, Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam (275–287); *E. A. Zachariadou*, Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion (289–304); *A.-M. Turki*, Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalité historique (305–323). III. Gruppe: *E. Kohlberg*, 'Alī B. Mūsā ibn Tāwūs and his Polemic against Sunnism (325–350); *M. Perlmann*, Samau'al al-Maghribī (XII century) (351–356); *F. Niewöhner*, „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit“ Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280 (357–369); *B. Lewis*, The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam (371–382). – In der Reihe der in der letzten Dekade erschienenen Arbeiten zum interreligiösen Gespräch bzw. Auseinandersetzungen im Mittelalter ragt dieser Band wohlthuend hervor, kann er doch schon in seiner Anlage den gängigen christentumszentrierten Blickwinkel überwinden. Das problematische Miteinander wird in bezug auf jede der drei für das mittelalterliche Europa maßgeblichen Religionsgemeinschaften, Christen, Juden und Muslime, formuliert. Die Beiträge über die christlich-jüdischen Kontakte spiegeln den Wissensstand ihrer Zeit, d. h. von vor knapp zehn Jahren, wider. Die Interpretation Anselms von Canterbury und Gilberts Crispin von A. Sapir Abulafia ermöglicht dem Leser leider keine neuen, tieferen Einsichten in die Voraussetzung, die Gläubige – christliche wie wohl auch jüdische, aber je spezifisch – unausgesprochen bei allem intellektuellen Ringen um das je adäquate Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft machen. Die persönliche religiöse Bindung des Theologen ist nämlich selbst-verständlich die Voraussetzung allen Hinterfragens. Mit Bedauern ist zu vermerken, daß europäische Gelehrte kaum zu Wort kommen, geschweige denn ein christlicher Theologe.

R. BERNDT S. J.

SCHWAIGER, CLEMENS, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II: Monographien 10). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1995. 234 S.

1. Vorliegende Dissertation an der Universität Trier unter der Leitung von Prof. Hinske gehört in die seit einiger Zeit mit zunehmendem Interesse betriebene Aufklärungsforschung. Ganz besonders im Falle Wolffs gilt es, summarische Beurteilungen zu überprüfen, denen zufolge jegliche nähere Kenntnisnahme seiner Schriften in historischer und sachlicher Hinsicht für überflüssig gehalten worden ist. Der Vf. hat sich vorgenommen, in dieser Richtung zu arbeiten. Das von ihm gewählte Gebiet aus den Schriften Wolffs ist das der Ethik, und zwar unter einer ganz bestimmten Frage: Welche Rolle hat Wolff in seiner Reflexion über die Fundamente der Moralität dem Glück zugewiesen? – wobei um diesen Begriff sich andere ebenfalls fundamentale Begriffe seiner Ethik reihen. Mit diesem Thema will der Vf. dazu beitragen, das Diktat zu brechen, unter dem Wolffs Moralphilosophie lange Zeit gestanden hat infolge der vernichtenden wie grobschlägig begründeten Kritik Kants am Glück als Ziel eines guten Lebenswandels. Das Denken Wolffs über das Glück wird hier untersucht auf dem Hintergrund von drei Autoren, die den „praeceptor Europae“ am nachhaltigsten beeinflusst haben: Descartes, Tschirnhaus und Leibniz. Wie es im Untertitel der Dissertation heißt, werden einige Schlüsselbegriffe der Ethik Wolffs: Vollkommenheit, Lust, Freude, Glück und Weisheit anhand detaillierter Textvergleiche in ihrem Sinngehalt und ihrer Entwicklung analysiert.

2. Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert. Das erste geht auf Wolffs Verhältnis zu Descartes' Ethik ein. Denn bereits in seiner Inauguraldissertation „Philosophia practica universalis“ von 1703, deren Thematik die des „finis ultimus“ menschlichen Handelns ist, knüpft Wolff an zentrale moralphilosophische Aussagen Descartes' an. Dies gilt



auch für seine Auffassung vom Glück – ein Thema, das Descartes im Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth behandelt hatte. Wolff übernimmt der Sache nach dessen Glücksbestimmung: „Beatitudo est omnimoda et perfecta votorum suorum ex ratione ordinatorum fruitio.“ Der Vf. untersucht bereits in diesem Kapitel die Korrektur, die Wolff später, infolge der Kritik von Leibniz in seinem ersten Brief an ihn von 1705, vorgenommen hat. Leibniz hatte nämlich die Möglichkeit einer allseitigen Erfüllung der Wünsche in einem endlichen Geschöpf bestritten und außerdem Wolff darauf aufmerksam gemacht, daß ein „zufriedenes und ruhiges Gemüt“ eher Stillstand oder Dummheit als vollkommenes Glück besaget. Infolgedessen faßte Wolff die Lust als „anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit“ auf (52), – was offenkundig von der Definition Leibniz’ im Brief von 1705: „sensus perfectionis“ abhängt – und schrieb ihr somit eine rationale Komponente zu (129). Daß Wolff für seine neue Definition dennoch auf Descartes verweist, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf seinen Versuch zurück, seine engen Bindungen zu Leibniz möglichst zu verschleiern (56). Sch. arbeitet sorgfältig die tiefgehenden Unterschiede zwischen Wolff und Descartes heraus. Beide Autoren rekurren auf den Gedanken der Vollkommenheit, um Glück und Moral zu verknüpfen; aber während Descartes an die Vollkommenheit des Handelnden selbst denkt, um dem Handelnden eine Zufriedenheit zu sichern, die in dessen Hand steht, bezieht sich Wolff, wie schon Leibniz, auch auf die Vollkommenheit anderer Menschen und aller Dinge überhaupt (und zwar, anders als Leibniz, unabhängig von einer positiven Rückwirkung auf den Handelnden selbst); deshalb verstärkt er das erkenntnismäßige Moment in seinem Begriff der Lust.

3. Das zweite Kapitel befaßt sich mit den Beziehungen zwischen Wolffs Auffassung vom Glück und der These in Tschirnhaus’ Hauptwerk „Medicina mentis“, derzufolge das größte Vergnügen in der eigenständigen Entdeckung von Wahrheit besteht. Wolff beruft sich zustimmend auf diese Lehre, möchte aber eher der Erlangung als der Erforschung der Wahrheit ein solches Vergnügen zuschreiben. Außerdem hält er daran fest, daß aus der Tugend nicht weniger Vergnügen geschöpft werden kann als aus der Erkenntnis der Wahrheit (71). – 4. Das dritte, umfangreiche Kapitel ist dem Verhältnis der Ethik Wolffs zu der von Leibniz gewidmet. Der Hannoveraner Universalgelehrte hat das Grundgerüst geliefert, mit dem Wolff das Thema vom Glück nach seiner Erstlingschrift behandelt und dann weiter entwickelt hat. Oben war schon vom Brief von 1705 die Rede, in dem Leibniz den Inhalt von Wolffs Erstlingsschrift aufs sorgfältigste besprochen hatte und der eine Korrektur des Wolffschen ursprünglichen Glücksbegriffes veranlaßte. Außerdem konnte Wolff bereits vor der Veröffentlichung der Leibnizschen „Theodicée“ (1710) das Manuskript studieren – auch wenn er davon niemals öffentlich berichtete. Hinzu kommt, daß Leibniz in einem Brief an Wolff von 1715 eine Reihe von Begriffen, nämlich die Definitionen von felicitas, laetitia, voluptas und perfectio mitteilte, die sonst in seinen Veröffentlichungen nicht vorkamen. Wolff hat diese Begriffe entfaltet und mit einer persönlichen Note versehen und so seinem eigenen System angepaßt. Mehr noch, er hat die Reihenfolge umgekehrt, so daß seine Ausführungen bei den ontologischen Fundamenten ansetzen und sich in Richtung auf die moralphilosophischen Konsequenzen entwickeln (92 f.).

Der Begriff der *Vollkommenheit* taucht bereits in der Inauguraldissertation auf, und zwar dahingehend, daß der Mensch sich in jeder Hinsicht vervollkommen müsse, macht aber nicht den Leitbegriff dieser ethischen Frühschrift aus. Eine solche Stellung nimmt vielmehr der Begriff vom letzten Ziel ein: die Verherrlichung der Ehre Gottes. Die Vervollkommnung seiner eigenen Natur sei ein Mittel dazu. Der Vf. führt auf den Einfluß Leibniz’ zurück, daß für den reifen Wolff die eigene Vollkommenheit das letzte Ziel unserer Handlungen bildete, dem die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zugeordnet wurden. Als Novum an Wolffs Lehre von der Vollkommenheit findet Sch. vor allem den Gegensatz von wahrer und vermeintlicher Vollkommenheit (110) – eine Unterscheidung, die bereits bei Wolffs Auseinandersetzung mit Descartes und Tschirnhaus eine herausragende Rolle gespielt hatte. Diese Unterscheidung setzte Wolff dann auch für die Lust und die Glückseligkeit fort. – Vom Begriff der Lust geht Wolff zu dem der *Freude* über, verstanden als ein deutliches Überwiegen des Vergnügens über das Mißvergnügen, um dann das *Glück* als ein höheres Ganzes gegenüber dem einzelnen Erleb-



nis von Freude aufzufassen. Beim Begriff des Glücks differenziert Wolff Glücksfall, Glückseligkeit (*felicitas*) und Seligkeit (*beatitudo*) oder höchstes Gut. Die Glückseligkeit gilt ihm als Zustand einer beständigen Freude, während die Seligkeit im ungehinderten Fortgang zu ständig größerer Vollkommenheit liegt. Die Beständigkeit der Glückseligkeit bedeutet nach Leibniz, daß sie über den Gegenwartsaspekt hinaus auch eine Zukunftsperspektive mitenthält. Damit ist gesagt, daß das Glück ein erkenntnisfähiges, rationales Moment einschließt und deshalb nur geistigen Wesen möglich ist (170). Wolff sieht einen noch engeren Zusammenhang von Glück und Wahrheit dahingehend, daß für ihn die Erkenntnis der Wahrheit ein entscheidendes Mittel ist, zur Glückseligkeit zu gelangen (173). Von Bedeutung ist, daß Wolff eigens den Begriff einer „vermeinten“ Glückseligkeit eingeführt hat, die diejenige ist, die durch Scheingüter hervorgerufen wird. Damit ist unter Glückseligkeit derjenige Zustand zu verstehen, in dem die wahre Lust andauert. – Hinsichtlich der *Seligkeit* bemerkt der Vf., daß mit Wolff Leibniz' dynamisches Verständnis des Glücks als eines grundsätzlich unabschließbaren Fortschritts zu größerer Vollkommenheit seine breite Wirkung in der deutschen Aufklärung gewinnen konnte (179). Wolff hat sich absichtlich auf die philosophische Seite des Themas Glück beschränkt, also auf die Seligkeit, „die durch natürliche Kräfte in diesem Leben erhalten werden kann“ (183). Genau in dieser progressiv verstandenen Seligkeit aufgrund dessen, was unseren Zustand vollkommener macht, sieht er das höchste Gut. Uns Menschen als endlichen Wesen ist es zwar nicht möglich, die absolut höchste Vollkommenheit zu erreichen, wohl aber immer neue Vollkommenheiten zu erwerben. – Als letztes Thema erörtert Sch. den Begriff der *Weisheit*. Leibniz hatte die Weisheit von ihrem Ziel her als *scientia felicitatis* definiert – eine Wissenschaft, auf die alles andere Wissen sich beziehen muß. Seinerseits hatte Wolff 1703, unabhängig von Leibniz, die Weisheit als bestmöglichen Zweck-Mittel-Kalkül aufgefaßt (188). Seine grundlegende Position hat Wolff im folgenden beibehalten, zugleich aber weiter entwickelt. Bei diesem Ziel-Mittel-Schema fungierte 1703 die Ehre Gottes als Ziel. Mit der 1705 erfolgten Revision des moralphilosophischen Ansatzes schob sich der Begriff der Vollkommenheit in den Vordergrund; die Ehre Gottes galt nunmehr als Bestandteil der eigenen Vollkommenheit und wurde aus der Weisheitsdefinition gestrichen. Die Weisheit schreibt unseren freien Handlungen ihre naturgemäßen Ziele vor, wobei der Gedanke eines letzten Zieles, nämlich die Vollkommenheit, erst in der Ethik seinen Platz findet. – Die Studie über Wolff schließt mit folgender zusammenfassender Aussage von Werner Schneiders ab: „Glück, durch Tugend und Verstand vermittelt, ist das Hauptziel seiner Philosophie, die insofern typisch aufklärerisch genannt werden kann“ (197).

5. Der Vf. ist um eine durchsichtliche Gliederung des Buches und eine klare Sprache bemüht. Allerdings hat die Absicht, gängige Beurteilungen des Denkens Wolffs auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen, eine eingehende Analyse der Schriften Wolffs und der Autoren erfordert, die den Philosophen am stärksten beeinflusst haben. Denn sowohl die Abhängigkeit Wolffs von ihnen als auch die Unterschiede zu ihnen liegen oft in scheinbar unbedeutenden Details, die aber, wenn man sie genau verfolgt, die Gesamtwürdigung Sch.s rechtfertigen, derzufolge Wolff „in der immer tieferen Durchdringung fremden Gedankenguts sich als durchaus eigenständiger Denker von Rang erweist“ (198) – und zwar als ein Denker, der auch heute noch etwas über das menschliche Verlangen nach Glück zu sagen hat. Unter dieser Rücksicht stellt die Dissertation einen wertvollen Beitrag zu einer genaueren Kenntnis und einer gerechteren Würdigung der Ethik Wolffs dar. Vom Leser aber verlangt sie keine leichte Anstrengung, um ihre Analysen und Argumentationen nachzuvollziehen. – 6. Auf zwei Lehrstücke der vorliegenden Dissertation möchte ich von einem eher systematischen Gesichtspunkt aus eingehen. Der Vf. legt Nachdruck auf den Umstand, daß, während in der ersten Arbeit Wolffs zur Ethik der Leitbegriff der des letzten Zieles war – wobei dieser in der Ehre Gottes lag –, in den späteren Schriften als letztes Ziel unserer Handlungen die eigene Vollkommenheit getreten ist. Dieser werden nun die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zugeordnet. In diesem Umschwung sieht Sch. „den Weg zu einem neuen Humanismus“ (95). Wenn man den damaligen Kontext der Aufklärung sowie die weitere Entwicklung der Kultur berücksichtigt, ist die Beurteilung Sch.s durchaus zutreffend; sie bedarf aber m. E. einer Präzisierung. Denn der Vf. will diesen Umschwung nicht als eine radikale Alternative



verstehen, da ja nach Wolff selbst die Ehre Gottes immer noch zur Vollkommenheit des Menschen gehört (97). Ich vermisse bei Sch. eine überzeugende Klärung der eigentlichen Bedeutung des neuen Kurses in der Ethik Wolffs. – Nach seiner Grundlegung der Ethik stand Wolff vor der Aufgabe, eine „normative“ Ethik auszuarbeiten. Nun ist für eine solche Aufgabe die These, daß der Vollzug der menschlichen Freiheit (wie überhaupt die geschaffene Wirklichkeit) auf die Ehre Gottes gerichtet sein soll, nicht direkt relevant, insofern sie kein für uns praktikables Kriterium liefert, um die Frage zu beantworten: Welche Handlungen reichen nun zur Ehre Gottes? Im zweiten Band der „*Philosophia practica universalis*“ von 1739, § 28, anerkennt Wolff selbst, daß die entscheidende Frage ist: „*Quid sit gloria Dei et quomodo actionibus humanis illustretur*“ (98). Genau diese Frage läßt „den Aufstieg der Vollkommenheitsidee“ (95) bei Wolff verstehen, ohne daß damit an sich ein Humanismus ohne Gott eingeleitet wird. – Mehr noch, wenn wir die Lehre der Inauguraldissertation von der voluptas betrachten, die aus den Handlungen hervorgeht, welche die Natur des Menschen vervollkommen (Def. 11, Cor. 5), so sehen wir, daß bereits hier ein wesentlicher Zusammenhang statuiert wird zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen einerseits und der Verherrlichung Gottes andererseits. Denn die moralisch guten Handlungen sind ex definitione diejenigen, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur beitragen und die gerade dadurch, daß sie die Schöpfung Gottes achten und fördern, zur Ehre des Schöpfers gereichen. Eine solche Einsicht hat bekanntlich die christliche Tradition von Anfang an mit dem Wort des hl. Irenäus „*Gloria Dei vivens homo*“ zur Sprache gebracht. Ein Bruch mit dieser Tradition ist erst durch die Ethik Kants eingetreten, nämlich durch seinen Formalismus, der das Kriterium für Gut und Böse nicht mehr in einer vorgegebenen Natur sieht, und durch seine absolut verstandene Autonomie des Menschen, die eine theonome Fundierung des moralischen Handelns ausschließt. Ein darauf aufbauender Humanismus ist radikal anders als der Humanismus, der in der Vervollkommnung der Geschöpfe, und dies bedeutet für Wolff in der Übereinstimmung mit den Zielen des Schöpfers, besteht (102).

Das andere Lehrstück betrifft die Seligkeit. Wir haben gesehen, daß Wolff sich auf das „*summum hominis bonum philosophicum*“ beschränkt, d. h. auf die „irdische Seligkeit“ unter Ausklammerung der theologischen Frage nach der durch die Gnade Christi gewirkten übernatürlichen Seligkeit (183 f.). Ein solches Vorhaben paßt zunächst einmal zu jenem Programm einer „Anweisung zum glücklichen Leben“, das das Zeitalter der Aufklärung sich vorgesetzt hatte. Damit ist auch gesagt, daß das menschliche Leben hier auf Erden ein ihm eigenes, immanentes Ziel hat, das der Mensch als freies und vernünftiges Wesen durch Ausübung der Tugend verfolgen soll. In diesem Sinne betont Wolff „den diesseitigen, immanenten Charakter des höchsten Gutes“ (184). Es stellt sich nun die Frage, ob irdische und übernatürliche Seligkeit eine vollständige Disjunktion ausmachen. Anders formuliert: Ist ein derartiges höchstes Gut, das der Mensch durch seinen tugendhaften Lebenswandel erreichen kann, ein der absoluten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes angemessenes Ziel? Damit sind wir bei der in den verschiedenen moralphilosophischen Entwürfen immer wieder wiederkehrenden Frage nach dem Ziel (und damit dem Sinn!) eines uns absolut in die Pflicht nehmenden Gesetzes. – Kant hat in seinen wiederholten Fassungen des moralischen Gottesbeweises um diese Frage gerungen. Er spricht von der Glückseligkeit als Bestandteil jenes höchsten Gutes, in dem er den Endzweck der Moralität sieht. In der KrV erwähnt er im Vorübergehen eine „moralische Welt“, in der der Mensch selbst Urheber seiner eigenen Glückseligkeit sein würde – dies würde der *beatitudo philosophica* Wolffs entsprechen –, läßt aber dann diesen Gedanken eines „Systems der sich selbst lohnenden Moralität“ (A 809) aus Gründen fallen, die wir hier nicht zu erörtern brauchen. In all seinen Fassungen liegt nun das Medium probationis in einer innerweltlichen Glückseligkeit (das höchste in der Welt mögliche Gut), für deren Verwirklichung er dann Gott als Urheber der Natur postuliert. Aber in der letzten Fassung des Beweises (in der KU und wieder in der Religionschrift) sieht sich Kant gezwungen, eine transzendente (d. h. jenseits des Todes) Glückseligkeit ins Auge zu fassen. Denn angesichts der zweideutigen, oft zu kurz kommenden und jedenfalls zu Ende gehenden Glückseligkeit, die uns in diesem Leben beschieden werden kann, stellt sich unweigerlich die Frage, ob im Horizont der Immanenz und der



Vergänglichkeit eine absolute Verpflichtung überhaupt möglich ist. Kant gesteht unumwunden in seinem Beispiel des Spinoza, daß die zur „Nichtigkeit“ verdamnte irdische Glückseligkeit als Endziel keine absolute Verpflichtung begründen kann (KU B 427f.). – Genau dasselbe gilt m. E. für die „irdische“ Seligkeit Wolffs, trotz des sonst sehr verschiedenen Kontextes beider Ethikentwürfe. Dagegen kann man nicht geltend machen, daß die irdische Seligkeit Wolffs (auch) in der Tugend selbst und nicht bloß in der Erlangung anderer (geistiger und materieller) Güter besteht, wobei die Tugend der unbedingte Wert wäre, wonach zur Begründung der Verpflichtung gesucht wird. Denn eine solche Argumentation setzt das voraus, was zu beweisen ist, daß nämlich die Einhaltung des in uns sich kundgebenden moralischen Gesetzes ein Wert, ja der höchste, unbedingte Wert ist. Daß aber dies der Fall ist, erhellt erst dann, wenn man bewiesen hat, daß die Tugend ein Ziel hat, das die Vergänglichkeit überdauert. Denn eine sich schließlich ins Nichts auflösende Wirklichkeit kann keine absolute sein. Und wenn es im Bereich der menschlichen Freiheit keine absolute Wirklichkeit gibt, dann kann es auch keine absolute Verpflichtung geben – also kein moralisches Gesetz. Kurzum, bereits die Frage nach einem *summum bonum* des Menschen als „natürliches“ Wesen überschreitet die Grenzen des irdischen Lebens, wenn es auch für die „reine“ Vernunft dunkel bleibt, was eigentlich die jenseitige, transzendente Dimension des höchsten Guts sein kann. Es wundert mich, daß der Vf. dieses fundamentale Problem, das sich aus dem Ansatz Wolffs ergibt, mit keinem Wort erwähnt. Die „Wiederkehr der Ethik des guten Lebens“ als philosophisches Thema läßt sich nicht auf das diesseitige Leben beschränken, weil das Sittengesetz im Horizont der Immanenz sich nicht begründen läßt. G. B. SALA S. J.

WELSEN, PETER, *Schopenhauers Theorie des Subjekts: ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen* (Studien und Materialien zum Neukantianismus 6). Würzburg: Königshausen u. Neumann 1995. 316 S.

Universitäts-Dozent P. Welsen (= W.) hat mit dieser Studie – seiner leicht überarbeiteten Habilitationsschrift – einen in mehrerer Hinsicht sehr beachtenswerten Beitrag zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion vorgelegt: zur neueren, etwa an R. Malter anknüpfenden, historischen Schopenhauer-Forschung, zur neueren, etwa an D. Henrich orientierten, Theorie des Selbstbewußtseins sowie zur gegenwärtigen, etwa mit dem Namen W. Röd verknüpften, Erneuerung der Transzendentalphilosophie.

Es gebe, so W. über Schopenhauer (= Sch.), „zumindest ein Gebiet, auf welchem der Philosoph zu bemerkenswerten Einsichten vorgedrungen sei: die Theorie des Subjekts“ (7). Dankenswerterweise wird die zum Verständnis von Sch.s „Theorie des Subjekts“ (Philosophie des Geistes) unverzichtbare Kenntnis der betreffenden Theorie(n) Kants (= K.) – wie sie v. a. in der „Transzendentalen Analytik“ und dem „Paralogismen“-Kapitel der KrV niedergelegt ist (sind) – nicht einfachhin als bekannt vorausgesetzt. Ganz im Gegenteil ist der Auseinandersetzung mit diesem Philosophen in W.s Studie viel Platz eingeräumt, und wer sich auf ca. 100 Seiten über solche Kantische Begriffe und Themen wie „transzendente Apperzeption“, „Einheit des Bewußtseins“, „Identität“, „Kategorialität“, „Konstitution“ usw. bündig und sachkundig informieren möchte, dürfte mit dem Hinweis auf *Teil I* der W.schen Arbeit recht gut beraten sein. W. versucht „Kant einer Lektüre zu unterwerfen, die einer doppelten Forderung genügt: sie soll dessen Lehre in ihrer ursprünglichen, Schopenhauer vertrauten Gestalt zur Kenntnis nehmen, und sie soll deren Defizite [...] beim Namen nennen“ (14). Von einer Einschüchterung durch die nicht nur inhaltlich hochkomplexe, sondern – infolge einer komplizierten Entstehungsgeschichte – auch in vorliegender Form schwer durchschaubare Theorie(gestalt) kann keine Rede sein. Im großen und ganzen orientiert sich W. in seinem Zugang zu K. v. a. an den, in mancher Hinsicht sicherlich erfrischend wirkenden, idealismuskritischen Vorarbeiten von Strawson, Bennett, Popper, Röd und Prauss (Ablehnung der Konstitutionslehre, Kritik des „Logikers“ K., prinzipielle Anerkennung dessen Kritik der Rationalen Psychologie, Theologie usw.). Allerdings scheint dieses Ernstnehmen der Transzendentalphilosophie bei grundsätzlichem Verzicht auf Metaphysik im allgemeinen und Idealismus im besonderen (verbunden mit einem weitgehenden Absehen von der einst von Vaihinger, Adickes, Kemp Smith u. a. mit großem Scharfsinn und Erfolg be-