

men“ (273), die sich im Verlauf der Interpretation ergeben haben (vgl. 3). Zunächst äußert V. sich zum Erzieher (273 ff.), der – allgegenwärtig und im Gegensatz zu Émile, den ja, zumindest anfänglich, gerade seine Durchschnittlichkeit kennzeichnen soll, eine Ausnahmegestalt – entsprechend dem grundsätzlichen Scheitern der ‚natürlichen‘ Erziehung (s.o.) eine Fiktion sei. Einer ersten Lektüre gleichsam als ‚Double‘ von Émile erscheinend erweise sich der Erzieher sozusagen als „Kläranlage“ (276), die Émile vor den verderblichen Einflüssen der Gesellschaft schütze. Außerdem sei der Erzieher ein „wahrhafter Spiegel der Seele“ (ebd.) und „Theoretiker des Menschen“ (277), der die Finalität der Natur kenne (277 f.). Die folgenden Überlegungen analysieren die Abfolge der Lebensalter unter pädagogischem, anthropologischem und logischem Aspekt sowie den Reichtum von Émile, mit Bezug auf den man einen methodologischen, einen ökonomischen und einen anthropologischen Aspekt zu unterscheiden habe (285 ff.). Abschließend geht V. auf das Problem der Sprache bei Rousseau (291 ff.) und die Frage ein, was denn im Menschen überhaupt die Entartung ermöglicht (301 ff.).

Sehr hilfreich ist ein dem Text angeschlossenes Glossar (309 ff.), bei dem freilich die Auswahl der Begriffe nicht uneingeschränkt überzeugen kann. Warum findet man beispielsweise die Stichworte ‚Juden‘ oder ‚Mohammedaner (Türken)‘, nicht aber die für V. eigene Interpretation so wichtige ‚Einbildungskraft‘? – Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jede Lektüre des *Émile* bildet die folgende Zusammenfassung. Michel Launay hatte in seiner 1966 erschienenen Ausgabe beklagt, daß bis dato niemand dessen Aufbau herausgearbeitet habe und selbst ein nur grobes Bild der Struktur gegeben (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, chronologie et introduction par Michel Launay, Paris 1966, 15 ff.). Diesem Mangel hat V. abgeholfen. Seine Zusammenfassung bietet auf zwölf Seiten eine mikroskopische Gliederung mit den Seitenangaben der drei geläufigsten französischen Ausgaben (La Pléiade, Garnier-Flammarion und Classiques Garnier) (325 ff.). – Die Studie beschließt ein Index Rerum, der sich auf V.s eigene Ausführungen und den *Émile* bezieht, gewiß hilfreich ist, aber hinsichtlich der Auswahl der Eintragungen – zum Beispiel fehlt ‚Religion‘ – ebenso wenig durchgängig überzeugt wie das Glossar. – Bezüglich der Bibliographie ist anzumerken, daß ausschließlich französischsprachige Titel aufgeführt sind, also beispielsweise die klassische Studie von Martin Rang nicht berücksichtigt worden zu sein scheint. Unbestreitbar aber führt V. auf hohem Niveau in den *Émile* ein.

TH. DAMAST

KAWAMURA, KATSUTOSHI, *Spontaneität und Willkür*. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung [FMDA], Abt. II: Monographien, Bd. 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: holtmann-holzboog 1996. 200 S.

Die Trierer Diss. von Kawamura (K.) schildert die Begriffsgeschichte von „Spontaneität“ und „Willkür“ als Vorgeschichte des Kantischen Freiheitsverständnisses und in der Entwicklung der Kantischen Philosophie selbst. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß Wolff und seine Schule Willkür und Spontaneität gleichsetzen, während Baumgarten Willkür als Übersetzung für arbitrium verwendet und der Theologe Friedrich Wagner unter Willkür eine Spontaneität (d. h. eigengetriebene Handlung) versteht, nach eigenem Verlangen Verschiedenes zu tun, wobei er dann wieder bloße Willkür von freier Willkür unterscheidet. Kant versteht die Freiheit als absolute Spontaneität, und diese Lehre ist von den Kontroversen und Thesen seiner Vorgänger her zu verstehen.

K. untersucht die Bedeutung der Begriffe Spontaneität und Willkür bei Wolff und seiner Schule sowie im einzelnen bei Friedrich Wagner, Baumgarten und Meier und einzelnen Denkern, die sich keiner bestimmten Schule zurechnen lassen, wie Feder und Tetens. Dazwischen liegt eine ausführlichere Untersuchung des Freiheitsbegriffes bei Crusius. Nach diesen Vorarbeiten wendet sich K. der Kantischen Terminologie zu. Nach einer Durchsicht des Gebrauchs der Termini Spontaneität, Willkür und Freiheit in vorkritischen Schriften und Reflexionen behandelt K. ausführlich die Freiheitsantinomie in der Inauguraldissertation von 1770. Einige weitere Erörterungen sind dem Gebrauch der genannten Termini in der Folgezeit gewidmet, bevor sich die Untersuchung der „Kritik der reinen Vernunft“ zuwendet. Hier geht K. die Fragestellung zunächst von

der kosmologischen Antinomie her an, um dann in einem weiteren Kap. speziell den Gebrauch der Termini Spontaneität und Willkür in der gesamten Antinomie der reinen Vernunft zu untersuchen. Dies mündet in eine kurze Darstellung der verschiedenen Positionen in der Antinomienlehre (Dogmatismus, Empirismus, kritischer Idealismus) und die Erörterung der Auflösung der Freiheitsantinomie. Spontan ist eine Handlung für Leibniz, wenn sie ihren Grund im Handelnden selbst hat, der aber letztlich auf Gott zurückgeht. Bei Wolff kommt für die Spontaneität oder Willkür hinzu, daß kein äußerer bestimmender Grund vorliegt. Gibt es ein Wahlvermögen, so handelt es sich um Freiheit. Die Wolffianer übernehmen diese Definition. In der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ findet sich ein ähnlicher psychologischer Freiheitsbegriff. Kant versteht hier die praktische Freiheit „deutlich als einen empirisch beweisbaren Begriff“. Andererseits aber versteht er unter der praktischen Freiheit „eine sich auf die transzendente Freiheit gründende und folglich nichtempirische Freiheit“ (165). In den Prolegomena findet sich die empirisch nachprüfbar freie Willkür nicht mehr. Die transzendente Freiheit, die sich offenbar durch die Auseinandersetzung mit dem empirisch bestimmten Freiheitsbegriff ergab, nennt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ „absolute Spontaneität“. K. sieht die Erklärung für diese Terminologie darin, daß die absolute Spontaneität (im Gegensatz zur empirischen Spontaneität, die „bloß aus einem inneren Grund ohne Zwang bestimmt ist“, 173) keinen vorhergehenden bestimmenden Grund voraussetzt. Den Übergang von der kosmologischen zur psychologischen Freiheit soll der Begriff des intelligiblen Charakters ermöglichen. Das Begreifen der Freiheit erfordert die Priorität der Vernunft gegenüber der Naturkausalität. K. erwähnt, daß Kant in der „Nova dilucidatio“ den letzten Grund freier Handlungen in Gott sah, später aber die Frage nach der Kausalität jenseits der intelligiblen Ursache für unerkennbar erklärt. Daß die transzendente Idee der Freiheit allein im praktischen Begriff der Freiheit gründet, scheint auf die Tradition Wagners und Baumgartens zurückzugehen. Die kosmologische Akzentsetzung hängt mit den Überlegungen von Crusius und Feder zusammen. Gerade ihren Überlegungen verdanke Kant die Problemzuspitzung, die ihn zu seiner spezifischen Freiheitslehre geführt hätten. „Die Priorität der Kantischen Freiheitslehre gegenüber allen Vorläufern“ sieht K. darin, „daß Kant in der freien Willkür das Unbedingte entdeckt und dieses mit der Idee der Spontaneität gleichsetzt.“ (178)

Vielleicht wäre es interessant, sich vor diesem gut herausgearbeiteten geistesgeschichtlichen Hintergrund der Kantischen Freiheitslehre von neuem den Problemen zuzuwenden, die sich nicht zuletzt dadurch stellen, daß Kant eine völlig zeithobene transzendente Freiheit konzipiert, deren Zusammenhang mit den konkreten zeitlichen menschlichen Handlungen, deren Ursache sie sein soll, nur noch schwer einsehbar ist. – Ein Namensregister und sowohl ein deutsches als auch ein lateinisches Sachregister schließen den informativen Bd. ab.

H. SCHÖNDORF S. J.

JUNG, MATTHIAS, *Dilthey zur Einführung* (Zur Einführung 123). Hamburg: Junius 1996. 219 S.

Die vorliegende Einführung in das Denken Diltheys beginnt mit einer kurzen Charakterisierung der gängigen Diltheyrezeption. Diese sieht in Dilthey einen „Klassiker des hermeneutischen Denkens“ (7), der „mit seiner methodischen Konzeption des Verstehens, der aus ihr resultierenden Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften“ und schließlich „mit seinen Ansätzen zur Integration geschichtlicher und systematischer Analyse“ (ebd.) die Entwicklung der Philosophie im 20. Jahrhundert maßgeblich bestimmt habe; denn Heideggers ‚Sein und Zeit‘ und Gadamers ‚Wahrheit und Methode‘ seien ohne Diltheys Einfluß nicht denkbar gewesen und Diltheys Denken sei für die Philosophie unseres Jahrhunderts zu einem unentbehrlichen Bezugspunkt geworden, wo immer diese sich mit „Themen wie dem geisteswissenschaftlichen Methodenproblem, der geschichtlichen Verfaßtheit menschlicher Subjektivität und Kultur“ oder „dem Verhältnis von Rationalität und Lebenspraxis“ (ebd.) befaßt habe.

J. möchte diese gängige Sicht auf Diltheys Denken korrigieren, da sie s. E. die Gefahr birgt, wichtige Bestandteile dieses Denkens auszublenden. Dilthey, so seine These, ging es nicht bloß um die Entwicklung einer Hermeneutik, sondern worum es ihm in Wahr-