

geschah aber *de facto* im konkreten Kontext der Aufklärung in den preußischen Landen. Durch ihre Rekonstruktion der „hartnäckigen Legende“ um Kant und die Zensur vermochte die Herausgeberin zu einer nicht unbedeutend abweichenden Erkenntnis der Fakten und der Rolle der beteiligten Personen zu gelangen, insbesondere der Hauptfigur, Woellner, der in der bisher landläufigen Beurteilung als der „Inbegriff der rückständigen Religions- und Zensurpolitik unter Friedrich Wilhelm II.“ galt (XV). Ein solches Resultat der neueren Forschung findet eine, wenn auch verschlüsselte, Bestätigung ausgerechnet bei Kant selbst, nämlich zu Beginn seiner Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ (Akad.-Ausg. VII 5).

Eine zusammenfassende Wiedergabe der früheren Besprechungen und Reaktionen vergegenwärtigt dem heutigen Leser die zeitgenössische Rezeption der Morallehre Kants. In die Hauptrichtung der vorliegenden Edition, nämlich die Bereitstellung von Materialien zur Erschließung des objektiven Sinngehalts dieser Schrift, zielen die Anmerkungen zum Text: Sie weisen theologische Quellen, zeitgeschichtliche Bezüge, implizite Zitate, Anspielungen u. dgl. m. nach. Eine besondere Aufmerksamkeit der Herausgeberin gilt den Zitaten aus der Heiligen Schrift, seien sie als solche von Kant gemeint, seien sie implizit in seinem Sprachgebrauch enthalten. Kant war offensichtlich mit den biblischen Schriften viel vertrauter, als es bei den modernen Gelehrten in der Regel der Fall ist. Den Anmerkungen folgt ein Register, in dem der vollständige Wortlaut der biblischen Texte wiedergegeben wird, auf die Kant direkt oder indirekt verweist. Außerdem liefert die Herausgeberin auch Kants Randbemerkungen zu seiner eigenen Bibel mit und setzt sie so in einen Bezug zur Religionsschrift.

Außer dem Register der von Kant namentlich erwähnten Personen hat die Herausgeberin ein neues, sehr detailliertes Sachregister erstellt, das dem Leser für das Studium der Religionsschrift Kants gute Dienste erweisen wird. Es sei schließlich darauf hingewiesen, daß diese Edition am Seitenrand die Paginierung sowohl der Originalausgabe B (1794) als auch der Akademie-Ausgabe verzeichnet. Infolge dieses willkommenen Novums – auch im Verhältnis zur letzten Ausgabe anderer Werke Kants in der „Philosophischen Bibliothek“ – wird der Leser keine Schwierigkeit mehr haben, die Stellen wiederzufinden, auf die in der Sekundärliteratur seit mehreren Jahrzehnten verwiesen wird.

G. B. SALA S. J.

CAROPRESO, PAOLO, *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott*. Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie (Kantstudien; Ergänzungshefte 143). Berlin/New York: Walter de Gruyter 2003. 214 S., ISBN 3-11-017942-3.

Die vorliegende Schrift wurde an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als philosophische Dissertation bei G. Prauss angenommen und verfolgt die Absicht, neues Licht auf Kants Lehre vom „Ding an sich“ zu werfen, um von diesem Verständnis her seine „philosophische Religiosität“ zu erschließen. In welchem Sinne also von Gott in der Kantischen Philosophie legitimerweise gesprochen werden kann, ohne die prinzipielle Unbegreiflichkeit der Natur aufzugeben, ist das Anliegen der Untersuchung. Von vornherein lehnt Caropreso (= C.) die Hegelsche Interpretation ab, nach der der transzendente Gegenstand aufgrund der Affektion durch ein verborgenes Ding an sich entstände, sondern verfielt die Ansicht, daß er das „reine Produkt einer anzunehmenden, zugrundeliegenden transzendentalen Struktur des Subjekts“ darstelle (4). Die Unbegreiflichkeit der Dinge führe die Hegelsche Richtung der Kantinterpretation auf die Unmöglichkeit einer Begründung der Außenwelt zurück, wo sich aber die Unbegreiflichkeit in Unerkennbarkeit aufhebe; damit würde sich Erkenntnis nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge beziehen (vgl. etwa 40f.). Solchermaßen im goldenen Käfig gefangen, könnte der Mensch die Frage nach Gott nicht stellen, weshalb diese Richtung der Kantauslegung die Gottesfrage in der Moralphilosophie verorte. C. versucht aber zu zeigen, daß die Absicht Kants, die Wirklichkeit der Außenwelt subjektiv zu begründen, gerade die Erkennbarkeit der Dinge als Erscheinungen herausstellt und Ausgangspunkt ist für die wesenhafte Unbegreiflichkeit der Dinge und damit für die Gottesfrage; damit



liefert er einen provozierend neuen Beitrag zur Kant-Exegese, der selbst auf hohem spekulativem Niveau arbeitet.

Das erste Kap. (6–41) widmet sich der Frage nach den Dingen in der Rezeption des menschlichen Geistes und ihrem Ursprung. Es zeigt, daß Kant die Wirklichkeit empirischer Objekte auf subjektiver Fundierung konstituiert, da die primäre Form der Wahrnehmung der Dinge auf Urteilen beruht; die Prädikation erfolgt vom Subjekt her und nicht wie in der aristotelischen Tradition vom Objekt (20) her. Hegel und mit ihm die klassische Auslegung mißverstünden Kant, wenn sie ihm eine leibnizianische Lösung des erkenntnistheoretischen Problems unterschöben und aus Kants Werken schlossen, daß der Mensch nur Vorstellungen von Dingen besitzen könne, aber keine vollständige Erkenntnis eines Dinges. So hypostasierte Hegel die physikalische Dingwelt und stuft sie zum Zweck der reinen Empfindung herab (9). Die eigentlich mißliche Lage dieser Auslegung ist aber ihre Aufspaltung der Wirklichkeit in eine unerkennbare Dingwelt und eine Welt der Erscheinungen, um die Möglichkeit des Nicht-Empirischen nicht zu verlieren (13). „Daraus ergibt sich aber, daß gerade das, was zu den Erscheinungen gehört, d. h. ihr nicht-empirischer Status, den Objekten selbst beigelegt wird. Denn fragt man sich, was vernünftig darunter zu verstehen sei, daß die Dinge einmal Vorstellungen bzw. Erscheinungen für uns und zum anderen Dinge-an-sich sind, so stößt man unvermeidlich auf das [...] Dilemma: Entweder die Vorstellungen selbst sind tatsächlich etwas Empirisches und die Dinge selbst würden zu etwas Nicht-Empirischem oder, wenn die Vorstellungen selbst nichts anderes als etwas Nicht-Empirisches sein können, werden die Dinge den Vorstellungen gegenüber zu etwas ‚empirisch‘ Transzendentes bzw. zu einer transzendenten Empirie“ (14; vgl. auch 25 ff.). Der Terminus „Erscheinung“ ist für die meisten Kant-Leser, wie der Verf. völlig richtig bemerkt, verwirrend: Auf der einen Seite bedeutet er zwar die stoffliche Ansammlung als Material der Anschauung, zum anderen aber, daß das Ding als Ding für mich unzugänglich ist, weil seine Zugänglichkeit auf der transzendentalen Struktur des Subjekts beruht (39). Folglich können die Auslegungen Kants, die die Subjektabhängigkeit der Erkenntnis an der Oberfläche durchführen, aber die Erkenntnis bei der Sinnlichkeit beginnen lassen, letztlich die Rettung der Objektivität nicht leisten, weil gerade sie die Wirklichkeit vom Subjekt dissoziieren (26 f.; vgl. auch 40 f.). Das Problem, worin denn der bestimmende Erkenntnisvollzug des Subjekts liegt, löst der Verf. mit der Klärung der Bedingungen, durch die das Subjekt überhaupt zur Außenwelt gelangen kann (27 f.). Erkenntnis geschieht zwar im Schritt über die Vorstellung hinaus zum Objekt hin (und nicht von ihm her!), worin für Kant die „Spontaneität der Begriffe“ (KrV B 45) besteht, aber dies erlaubt nicht ihre Ableitung aus der Sinnlichkeit (29); leider hat es Kant aber versäumt, „[...] die Bildung des Begriffes als Vorbedingung jeder Bezugnahme auf Gegenstände vor dessen Verwendung als Ermöglichung des Bezugs auf Etwas hinreichend zu differenzieren“, wohl weil Bildung und Verwendung zeitgleich geschehen (31). Damit wird das Urteil als Einheit von Anschauung und Begriff, wie Kant selbst es formuliert, zur „mittelbaren Erkenntnis eines Gegenstandes“, die sich aber „unmittelbar“ auf den Gegenstand bezieht (KrV A 68; B 93), womit der Weg zur Rettung der Objektivität durch die Fundierung auf dem Subjekt beschritten ist, weil eine naive Voraussetzung der Wirklichkeit illegitim erscheint; gleichzeitig hat der Verf. aber auch nachgewiesen, daß die Wahrnehmung der Dinge keinesfalls „ein rein sinnlich rezeptives Erleben der Dinge in Form einer unmittelbar-irrationalen Affektion vermittelt der Dinge-an-sich“ sind (39).

Der zweite Abschnitt untersucht die Intentionalität in Kants Werk (42–98); es wird also der Zusammenhang von Erkenntnis und Wirklichkeit einer Betrachtung unterzogen. Es muß demnach gezeigt werden, wie aus der Erkenntnis der Dinge ihre Unbegreiflichkeit folgt. Dabei interpretiert C. die Urteilsfähigkeit des Menschen als Intentionalität, was Kant selbst aber nur ansatzweise durchgeführt hat. Dabei arbeitet das Subjekt sich etwas anderes als „anderes“ heraus, was der Erzeugung des transzendentalen Gegenstandes entspricht, wofür die Anschauungsformen von Raum und Zeit notwendig sind; d. h., der transzendente Gegenstand, den sich das Subjekt bildet, ist nicht, wie die traditionell an Hegel orientierte Auslegung behauptet, die Ursache für die Unerkennbarkeit der Objekte, sondern die Voraussetzung ihrer Erkennbarkeit: Die intentionale Erarbeitung der Gegenständlichkeit geht der Wirklichkeit der Außenwelt voraus!



Das dritte Kap. geht nun den philosophischen Weg nach, wie das Subjekt vom transzendenten Gegenstand denn jemals zur Wirklichkeit eines Objekts im Urteil eines „Als-wirklich-Hinstellens“ gelangt (99–154). Ist das Urteil Intention, so kann es nur erfolgreich sein, wenn der Erfolg von ihm unabhängig ist: Die Wirklichkeit der Dinge als des Anderen zeigt sich der subjektiven Intention des Subjekts als unbegreifliches und grundloses „Geschenk“ bzw. „Gabe der Empirie“, während die Gegenständlichkeit, die konstitutionstheoretisch primär ist (97), subjektabhängig ist (99): „Es geht folglich darum zu verdeutlichen, wie das Subjekt durch eine weitere Selbstverwirklichung mit den Vorstellungen umgehen muß, soll es Objektivität erreichen können. D. h., es gilt zu erklären, wie das Subjekt als Punkt in ein eigentümliches Verhältnis zu sich tritt, so daß es die Ausdehnung nicht als etwas Objektives vor sich *sieht*“ (101). Das Subjekt kann Objektivität aber nur gewinnen, wenn es sich in bestimmter Weise zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, eine Vorstellung durch einen Begriff deutet und so ein Objekt als etwas von sich getrenntes Ding ansieht (150). „Objektivität wird daher nach Kant durch eine vom Subjekt geleistete Trennung des Anderen von sich gewonnen, und zwar insofern Subjektivität sich zum *Fremdverwirklichungsbewußtsein* gestaltet und etwas subjektiv Entworfenes verobjektiviert“ (150). Die Formung zu diesem *Fremdverwirklichungsbewußtsein* ist ermöglicht durch den Übergang vom Begriffsbewußtsein (*Fremdvergegenständlichungsbewußtsein*) zum Urteilsbewußtsein. Diese Objektivitätsgewinnung geschieht auf subjektiver Basis, weil allein diese Methode nach C. vor der Hypostasierung der Vorstellungen schützt. „Das subjektive Verwirklichungsverfahren des Urteilens nimmt seinen Ausgang bei der Vorstellung, doch bleibt das Subjekt durch die Urteilsverwertung bei ihr nicht stehen. Das Urteilsverfahren bezeichnet vielmehr die Gewinnung der Wirklichkeit auf subjektiver Basis, welche sich [...] gemäß der Form des absoluten Idealismus durch die Konstitution einer bestimmten Bewußtseinsart, nämlich durch das *Fremdverwirklichungsbewußtsein* vollzieht, jedoch läßt das Kantische Seinsverständnis nicht [...] eine solipsistische Auflösung der Wirklichkeit zu. Umgekehrt weist sein Seinsverständnis vielmehr darauf hin, aufgrund idealistischer Prämissen die Objektivität der Dinge zu retten“ (105f.). Doch aus der so aufgewiesenen Subjektabhängigkeit der Wirklichkeit der Dinge erschließt sich ihre Unbegreiflichkeit: „Denn, daß die Dinge so sind, wie sie sind, zeigt ihre Faktizität, welche den Dingen allein zugehört, und zwar in ihrer Wirklichkeit, welche nicht allein in der Hand des Subjekts liegt, da sie vielmehr jene immerwährende Unbegreiflichkeit darstellt, mit der das Subjekt umgehen muß [...]. Von der Unbegreiflichkeit, die jede Erfahrung als das Geschenk ihres Daseins begleitet, gilt es jetzt, die Frage nach ihrem Ursprung zu untersuchen, welche den einzigen Weg zum Religiösen darstellen kann, da die Dinge, soweit sie an sich selbst betrachtet werden müssen, eine eigentliche Gabe immanent in der Empirie anzeigen, welche die Empirie selbst transzendiert“ (154).

Das vierte Kap. reflektiert schließlich auf diesen Geschenkcharakter, um den Übergang von der Dingfrage zur Frage nach Gott zu erzeugen (155–213) und die Frage nach der Wirklichkeit der Gegenständlichkeit zu beantworten. Wenn aber die Wirklichkeit eines Objekts in der erfolgreichen Intention liegt, muß klar sein, daß der ultimative Erfolg selbst selbst in der Intention liegen kann, sondern gerade in der Faktizität der Dinge selbst als „Gabe der Natur“ (155), womit es Kant gelingt, „[...] eine Theorie der Erfahrung unabhängig von jeder dogmatisch-metaphysischen Voraussetzung zu entwickeln“ (156). Subjektivität und Faktizität der Dinge synthetisieren die Erkenntnis. Allerdings kann wegen des „Geschenkcharakters“ der Dinge nicht auf eine hyperphysikalische Ursache, d. i. Gott, geschlossen werden, aber auf der anderen Seite erscheint es C. genauso falsch, die Gottesfrage im Werk Kants ganz in die Moral abzuschieben, da die Handlung doch Wissen von den Dingen voraussetze (158). Die Reflexion auf die Faktizität der Dinge führt aber in den Schein der transzendenten Dialektik (160), weil eine Lösung des „Anfangs“ der Dinge, etwa durch Schluß auf einen Schöpfergott durch das kosmologische Argument, nur eine Scheinlösung sein kann, da kein Punkt außerhalb der räumlichen oder zeitlichen Erfahrung erreicht werden kann (167), weil das angezielte Objekt ja durch das Urteil immer schon mit dem Subjekt verbunden und damit abhängig ist. „Soweit die Entstehung der Dinge jene Bewegung bzw. Werdung im Sinne einer in Wechselwirkung mit dem Objekt agierenden Energie bzw. Form angeht, läßt sich auf



keinen Fall von einer ‚göttlichen‘ Entstehung der Dinge reden. Wird aber solch eine Werdung an sich selbst bzw. ihrer Existenz nach betrachtet, so ergibt sich die Notwendigkeit, sie als ein Geschenk für uns anzusehen“ (173). Damit erweist sich die Reflexion auf die Faktizität der Dinge für C. als einzig möglicher Ausgangspunkt für religiöses Denken (173 ff.). „Die [...] Analogie, daß die Dinge von sich aus geschehen können, um sich dadurch für das Subjekt als ein Geschenk zu zeigen, hat notwendigerweise zur Folge, daß sich Gott in seinem Akt, die Welt zu schaffen, sich ihr zugleich entzieht, damit das Wunder der Existenz der Dinge sich für das Subjekt erneuern kann. [...] Dadurch, daß die Dinge sich aus sich selbst heraus ereignen, muß die Welt für sich als *gottlos* betrachtet werden; man darf die Welt nicht zum Gott machen. Doch ‚göttlich‘ wird die Welt für das Subjekt dadurch, daß die Entstehung der Dinge hinsichtlich ihrer Existenz als ein sich immerwährend erneuerndes Wunder zwar nicht als ‚göttlich‘ betrachtet werden kann, wohl aber so, *als ob* die Welt ein Kunstwerk Gottes sei“ (175). Damit liegt der Anfang der Dinge im „anfanglosen Werden“ (176) in einem nicht näher bestimmbar Seinsfluß, aus dem sozusagen aufgrund der Unwissenheit um den Ursprung die Gottesfrage emergiert (178). Damit wird zwar dem Glauben ein „freies Feld“ (AA VIII, 332) zugewiesen, das ihn weder zu einem intentionalen Akt oder einem psychischen Zustand reduziert, aber die Wirklichkeit als autonomer Reflexion vermag m.E. nicht über eine Existenzfrömmigkeit (205) hinauszukommen, die als reines Zurechtkommen mit der offensichtlichen Grundlosigkeit des Daseins, d.i. als Kontingenzbewältigung, in eins fällt. Trifft C.s Analyse tatsächlich zu, ließe sich Kant geistesgeschichtlich klar in den Deismus einordnen und damit G. Michalson's These (in: „Kant and the Problem of God“) von der Wegbereitung des Atheismus durch Kant bestätigen.

C.s Denkweg ist zwar im ganzen recht überzeugend, doch ist die Diktion vom „Geschenk der Empirie“ ganz und gar unkantianisch. Der wissenschaftliche Diskurs, der an C. sicher nicht vorübergehen wird, wird dies aber eingehender nachprüfen müssen. C. hätte ebenfalls gut daran getan, manche seiner Gedanken luzider zu fassen und die vielen kurzen – oft nur dreizeiligen – Absätze zu vermeiden, was den Textfluß und die Lektüre seines Werkes erleichtern würde.

U. L. LEHNER

BAYER, OSWALD (unter Mitarbeit von *Benjamin Gleede* und *Ulrich Moustakas*), *Vernunft ist Sprache*. Hamanns Metakritik Kants (Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen; Band 50). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. 504 S., ISBN: 3-7728-2210-X.

Der Tübinger theologische Systematiker Bayer (= B.) kommentiert erstmals Hamanns sprachphilosophische „Metakritik“ (ein 1782 brieflich gegenüber Herder geprägter Neologismus) der Vernunftkritik Kants – eine Arbeit, die den Autor über 30 Jahre beschäftigt und dessen eigene theologische Systematik geprägt hat. – Die beiden einleitenden Kap. I „Vernunft ist Sprache“ (1–20) und 2 „Die Geschichten der Vernunft sind die Kritik ihrer Reinheit“ (21–62) entwickeln das thematische Problem, das Hamann zu seiner Metakritik führt: Vernunft ist zugleich im schöpfungstheologischen und eschatologischen Sinn Sprache, an deren geschichtlicher Vielfalt und Kreuzesgestalt sich der Herrschaftsanspruch der Vernunft bricht. Sprechen und Schreiben sind antwortende, urteilende und deutende „Autorhandlungen“ (11), Vernunft ist auch Überlieferung (von Berkeley über Hume zu Kant), und „Gott, der Poet“ teilt sich „als kommunikatives Wort“ mit (19). Dogmatischer Purismus ist solcher sprachlich-geschichtlichen Vernunft nicht angemessen, die Fiktion einer rein „natürlichen Religion“ bei Mendelssohn und Kant verfehlt die Idiomenkommunikation im christologisch verstandenen „Sakrament der Sprache“ (32). Wie das „Gesetz“ auf Christus hin erzieht (Gal 3,24), so ist zunächst auch für Kant „der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernunftflers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst“ (KrV A769). Selbstbezügliche „Reinheit“ der Vernunft aber, so Hamanns Kritik, steuert auf das Ideal einer mystischen Synthese zu und strebt in ihrem skeptischen „Zirkel“ eine „leere Formalität“ an: Skepsis wird selbst zum Dogma (vgl. 47–56), sie regiert despotisch als Gesetz (58). Kants Gott ist ein bloßes Vernunftideal und daher unbeweisbar, Hamanns Gott hingegen über allen vernünftigen Beweis hinaus in Wort und Namen konkret anwesend (vgl. Ex 3,14: 61).