

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).

Kap. III (63–149) behandelt Hamanns Rezension der *KrV* von 1781 als Opusculum. B. gibt jeweils den Paragraphen mit seinem Kommentar. §1 gilt Kants forensischem Modell der Vernunft (als „Strafgericht“ nach ewigem „Gesetz“ und nicht mehr revidierbarem Urteil: 70–72). Der vermeintlich voraussetzungsreichen und „gesunden“ Vernunft steht „das leidige Kreuz der Induction aus der Erfahrung“ (74) entgegen; Erfahrung aber vernimmt den Nachhall der Schöpfungsrede geradezu sinnlich und kann nicht aus reiner Vernunft konstruiert werden (80). Die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ (83) erhellt, worüber die Vernunft nicht aus eigener Macht verfügt: die Sprache in „*Überlieferung* und *V SVM*“ (86 [!], deren Wortgeber Gott ist. Kant habe nun (§2) eine „gewaltthätige, unbefugte Scheidung“ (91) von mundus intelligibilis und sensibilis vorgenommen – und dies in „geradezu eschatologischer Naherwartung“ (B.: 100) völliger Aufklärung. Seine Hauptfrage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, setzt eine philosophische „Scheidkunst“ dessen voraus, „Was Gott zusammengefügt hat“ (107). Ihr Ergebnis ist der scholastische Nonsens „reiner“ und leerer Form (§3), und die bleibenden Antinomien der reinen Vernunft klären daher den transzendentalen Schein gerade nicht auf (§4: B. nennt dies „die scheinheilige Verklärung eines hamartiologischen Sachverhalts, die Bedeckung der Blöße der gefallenen Vernunft“: 118). Kants Kritizismus behandle den Ursprung rationalistisch, den Gegenstand empiristisch (§5); somit ende er „hypokritisch“ in einem kritischen Indifferentismus“ (134; B. parallelisiert Indifferentismus und Kritizismus mit der Gestalt des Pilatus: 136). Die transzendente Methodenlehre bezeichnet Hamann mit dem bezeichnenden Oxymoron „Chaos ihrer Methode“ (139; vgl. B.s Hinweis auf R. Schaefflers „an der Kantkritik der katholischen Scholastik“ orientierten Einwand, Kants potentiell dogmatische Vernunft sei durch Erfahrung nicht belehrbar: 141–142).

Kap. IV (151–198) legt die Entwürfe A (155–175) und B (176–198) jeweils mit Faksimile und Transkription vor. Die kantischen Opposita von Verstand und Erfahrung bzw. Logik und Ästhetik (das „Land des reinen Verstandes“ als „Diesseits“ der Erfahrung, jenseits dessen „Nebel“ herrsche: 164–166) bestimmt er als Korrelate in Überlieferung und Sprache, die für ihn die „wahren Elemente der Vernunft“ sind (170). Hamanns Frage ist nicht, was und wieviel eine reine Vernunft erkennen könne, sondern vielmehr die von Kant als eine bloße Frage des „Meinens“ abgetane Frage, „wie das *Vermögen zu denken* selbst möglich sei“ (*KrV* AXVII). Auch Kants Vernunft sei nicht „rein“, sondern habe eine Geschichte und ein „Geschlecht[s]register“ (182), das über Hume zurück auf Berkeley verweise. Die geschichtliche und konkrete Sprache selbst ermögliche dies, weil sie sowohl rezeptiv als auch spontan sei und somit in einer Quelle Ästhetik und Logik vereine (183–188). Kants Denken als Methode, die Vernunft von solcher gegebener Ambivalenz zu reinigen, stellt Hamann eine Gegengeschichte der Vernunft entgegen, die „das leidige Kreuz der Induction aus der Erfahrung“ nicht fliehen muß (188–198).

Kap. V (199–425) legt Hamanns ausgeführte Metakritik von 1784, brieflich an Herder mitgeteilt und erst posthum veröffentlicht, kommentiert vor. B. deutet sie von ihrer Peripetie in §9, von Hamanns Hauptfrage nämlich, her, wie der Mensch zur Vernunft komme (Übersicht zur rhetorischen Struktur des Textes: 202–203). Diese „Metakritik über den Purismus der Vernunft“, in dem Kant „matagrabolisiere“, d. h. „schreibend Leeres auslote“ (213), setzt beim Vorwurf der Sprachvergessenheit ein. Kant habe Hume rezipiert, aber sowohl dessen von Berkeley übernommene Entdeckung von Sprache und Tradition als auch Lockes Sprachtheorie vergessen (216–238). Die Reinheit von Anschauungsformen und Verstandesbegriffen einerseits und die transzendente Ästhetik von Raum und Zeit als reine apriorische Formen andererseits erhärten Hamanns Verdacht, die selbstreflexive Vernunft gründe – so B. – „in willkürlich einzelnen ‚subjectiven Bedingungen‘“ (244). Hamann parodiert Kants dynamisiertes Dreierschema von „Dogmatismus“, „Skeptizismus“ und Kritizismus (als „Fortschritts- und Erfolgsgeschichte“: B. 250) in seiner Gegengeschichte von „Überlieferung“, „Erfahrung“ und „Sprache“ (ebd.); von diesen dreien wolle Kant die Philosophie in drei „Purismen“ (als *nomen actionis* verstanden) reinigen (252–288). Was Kant scheidet, will Hamann von der vorgängigen Einheit der Sprache her begreifen (266) und so Kants kruziale Frage nach der apriorischen Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse metakritisch unterlaufen (270–271). An der Frage nach Gott zeigten sich die Konsequenzen beider Ansätze: „Die

Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts wie ein Begriff wäre“ (Hamann an Jacobi, 26.10.1786: 278). Kants Schulsprache beseitige die fruchtbare Ambivalenz der Sprache, die sowohl rezeptiv als auch spontan sei (281); die zum Begriff purifizierte Metapher (insbesondere der Vernunft) werde zum philosophischen Idol (285, auch 310; als vornehmes Beispiel führt Hamann die Begriffsgeschichte der „Metaphysik“ an: 289–295). Solcher Purismus vertrate „einen *gnostischen* Haß gegen Materie“ oder „eine *mystische* Liebe zur Form“, mehr noch „ein altes kaltes Vorurtheil für die Mathematik“ (296) als Paradigma von Wissenschaftlichkeit – allerdings eine Mathematik, die quasi-metaphysisch und eben nicht „als eine der sinnreichsten und schönsten Sprachen“ verstanden werde (302). Der zentrale §9 stellt die Sprache in ihrer Evidenz vor alle Kategorienlehre und Syllogistik (313–328, mit Berufung auf Samuel Heinickes erkenntnistheoretische Studien über Denken und Sprechen von Taubstummen in seinem Leipziger Institut: 317–318; vgl. den erhellenden Exkurs B.s über die parallele, aber ganz anders orientierte analytische Sprachtheorie John Lockes: 325–327). Zeit und Raum bezieht Hamann auf Gehör und Gesicht („als matrices aller anschaulichen Erkenntnis“: 329); er gibt der Ästhetik den Leib zurück (330) und hält an den unhintergehbaren und „unreinen“ apriorischen, weil leiblich-sprachlichen Elementarformen anschaulicher Erkenntnis fest (335; zu Sinnlichkeit und Verstand „als zwey Stämme der menschl. Erkenntnis aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel“ §§11–13: 337–361). Auch hier bestimmt die christologische Figur der Idiomenkommunikation Hamanns Erkenntnistheorie (353–356). Sprache ist für ihn schöpfungstheologisch, christologisch und eschatologisch ausdrücklich „Sacrament“ (§18; vgl. 32, 357–359, 375–377), insofern, ganz im Sinn Augustins, das Wort zum Element hinzukommt und es transsubstantiiert (419–421). Die Kopula „ist“, dieses „Macht- oder Flickwort“ (358), bezeichnet die vorgängige Einheit („Ehe“) dessen, was Kants transzendentaler Idealismus purifizieren und scheiden will. Die kritizistische und nachträgliche *mésalliance* von Rationalismus und Empirismus bzw. Dogmatizismus und Skeptizismus erscheint als Kuppelei oder Notzucht, der Kantische Apriorismus insgesamt als selbstbefriedigende „Baubo“, als sterile (im Unterschied zur „unbefleckten“) Jungfrau (über die philosophischen Alternativen zur Ehe=Einheit, nämlich „Buhschaft und Notzucht, Selbstbefriedigung und Zölibat“, vgl. den drastischen §14: 362–373). Für Hamann bleibt das gegebene Paradox „der Verknüpfung eines zwar *a priori* willkürlichen und gleichgiltigen, *a posteriori* aber nothwendigen und unentbehrlichen Wortzeichens mit der Anschauung des Gegenstandes selbst“ (§15, 374; dazu insgesamt 374–396). „Ursprüngliches *Seyn* ist Wahrheit, mitgetheiltes ist Gnade“ (§15, 392) und bestimmt somit die verknüpfende Kopula. In diesem einen Punkt trifft sich Hamann mit Kant: „Gottesbeweise“ (hier verstanden nicht als sich vergewissernde *demonstratio*, sondern als quasi-logische Deduktion!) seien eine „sottise“ (mit Voltaire: 391), eben weil sie zu spät kommen: Die mitgeteilte Verknüpfung im Wort (und im Gottesnamen: 392) „ist“ schon gegeben (ein „datum“, kein „fictum“; vgl. 368). Eben diese Einsicht nennt Hamann „mein ganzes orphisches Ey, an dem ich brüte, daß es eine Gestalt gewinne“ (395). Hamanns Gretchenfrage an Kant („Wie hältst du’s mit der Sprache?“) wird als Frage nach Gott und seiner nicht nur als möglich gedachten, sondern ergangenen Offenbarung gestellt. Vor dieser schotte sich der Idealismus Kants ab, der aus dem bloßen Begriff die Materie des Bezeichneten herleiten wolle und sich in seiner Liebe „zu einer leeren Form“ deshalb von Überlieferung und Erfahrung abwende (401–404). Eben hier liegt für Hamann das *proton pseudos* des kritischen Idealismus, der sich darin mit dem „systematische[n] Atheismus“ Mendelssohns und Lessings berühre (B.s Fazit: „Eine philosophische Behauptung der Nichtexistenz Gottes ist für Hamann nur ein Dialekt des metaphysisch-apriorischen ‚Geschwätzes‘ über ihn“ [410]). B. erklärt den Schlußsatz der Metakritik als zitierende philosophische Anwendung von 1 Kor 4,6 (413–422). Textkritische Anmerkungen beschließen den Kommentar (423–425).

Kap. VI (427–468) ergänzt die Metakritik um ein ideologiekritisches Opusculum Hamanns, das (als Brief an Chr. J. Kraus vom 18.12.1784) die Erkenntniskritik auf Kants berühmte „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ anwendet (kritischer Text 431–437). Kant behandle die Frage nicht dialektisch, sondern ästhetisch (gemeint: die Metaphorik von „Unmündigkeit“ und „Vormundschaft“, deren beide „Naturen“ nicht

dialektisch bzw. christologisch vermittelt würden [447–448; 465]). Dem Vormund, nicht den Unmündigen, sei Schuld zuzurechnen („selbstverschuldete Vormundschaft“: 449), der als „reiner“ Betrachter nicht am Leiden der Unmündigen teilnehme (449–451, auch 459; Hamanns Wort über die „bei Mondschein aufgeklärten Augen einer Athene glaukosis“ deutet schon auf Hegels berühmte Eule der Minerva und deren späten Aufklärungsflug hin – allerdings polemisch und nicht positiv: 450). Der aufgeklärte Philosoph partizipiere am aufgeklärten Absolutismus: Er vereinbare militärischen Zwang mit freiem Denken, indem er den öffentlichen über den privaten Vernunftgebrauch stelle (451–459; Kants undialektische Distinktion von Unmündigkeit und Vormundschaft macht diese beiden „Naturen“ „zu sich selbst widersprechenden Hypokriten“: 465). Kants schwärmerische Illusion einer postulierten inneren Freiheit sei letztlich „Chiliasmus“ (461), der gegenüber Hamann die paulinisch-reformatorische Freiheit einer mündigen Kindschaft vertritt (463 bzw. 468).

Ein umfangreiches Verzeichnis der Quellen, Sekundärliteratur und eine Bibliographie runden, zusammen mit Registern der Namen und Bibelstellen, den Band ab. – B. erschließt Hamanns oft kryptische und überaus komplexe Metakritik Kants äußerst detailfreudig (was hier kaum angedeutet werden kann). Er spannt den großen systematischen Bogen dieses fundamentalphilosophischen Textes und seine ebenso fundamentale theologische Tragweite zielstrebig, ohne dieses Ziel im Kommentar eigens ausführen zu können. Insofern liest sich das Werk ebenso sinnvoll und ergiebig als Hamann-Kommentar wie auch als Selbstkommentar zu seiner eigenen theologischen Systematik. Die Metakritik Hamanns, wie B. sie kommentierend weiterdenkt, gilt einer transzendentalphilosophischen Vernunft bzw. spekulativen Theologie und somit, nach dem ironischen Bild Hamanns, „einer neuen *unbefleckten Jungfrau*, die aber keine *Mutter Gottes* seyn mag, wofür sie der heil. *Anselmus* hielt“ (Metakritik §14: 363). Sie plädiert für eine schöpfungstheologische, christologische und eschatologische „Mitte“ bzw. vorgängige Vermittlung von Vernunft und Erfahrung durch das Wort, die eine transzendente Analytik nur zum Schaden ihrer Vernunft scheiden kann. Wie eindrucksvoll eine metakritische, nicht vor- oder nachkritische Theologie vorgeht, hat B. selbst in seinen systematischen Arbeiten, vor allem in seinem zentralen Werk *Gott als Autor* (1999; vgl. die Rez. und Würdigung in ThPh 76 [2001] 305–308) überzeugend gezeigt. P. HOFMANN

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, *Vorlesungen über die Dialektik* (Kritische Gesamtausgabe, Zweite Abteilung; Band 10,1 und 10,2). Herausgegeben von *Andreas Arndt*. Berlin/New York: de Gruyter 2002. LXXXVIII/426 und 815 S., ISBN 3-11-017209-7.

Das Kap. über Schleiermacher (= Sch.) zählt gewiß zu den dunklen Seiten der Wirkungsgeschichte der klassischen deutschen Philosophie. Während Sch. als Theologe trotz oder gerade wegen seiner Ablehnung durch die dialektische Theologie nie in Vergessenheit geriet, und obwohl Sch.s Platon-Übersetzung an Meisterschaft bis heute unübertroffen sein dürfte, ist sein philosophisches System nur wenigen Spezialisten vertraut. Seit Dilthey verbindet sich der Name Sch.s zumeist mit dem Schlagwort Hermeneutik. Dabei gehört die Hermeneutik nach Sch.s eigener Einschätzung zu den „technischen“ Disziplinen, d.h., sie bildet lediglich die „Kunstlehre“ vom Verstehen, vor allem der Texte des Neuen Testaments. Die philosophischen Disziplinen im engeren Sinn dagegen sind, nach gut platonischer Manier, die Dialektik, die Physik und die Ethik. Doch anders als die Dogmatik hat Sch. sie nie im Zusammenhang dargestellt. Zur Rekonstruktion seines philosophischen Systems ist man daher neben den Akademieverhandlungen über die Ethik vor allem auf die Vorlesungen über die Dialektik angewiesen, die Sch. als Mitglied der Akademie der Wissenschaften an der philosophischen Fakultät der Berliner Universität gehalten hat. Erst gegen Ende seines Lebens begann er mit ihrer Ausarbeitung für die Veröffentlichung, kam aber über die Einleitung nicht hinaus. Fünf Jahre nach Sch.s Tod gab sein Schüler L. Jonas die Dialektik aus dem Nachlaß heraus. Nun liegen die „Vorlesungen über die Dialektik“ auch im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe vor. Der Hg. A. Arndt ist nicht nur durch zwei Studienausgaben zur Dialektik, durch einen Bd. der philosophischen Schriften Sch.s in der Bibliothek deutscher