

BUCHBESPRECHUNGEN

Bernd Kleinhans: Der „Philosoph“ in der neueren Geschichte der Philosophie. „Eigentlicher Philosoph“ und „vollendeter Gelehrter“. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. 321 S.

In Zeiten, in denen die Tätigkeit der Philosophen zunehmend einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt ist, stellt Bernd Kleinhans eine für das Selbstverständnis der Philosophie entscheidende Frage: Inwieweit ist die Tätigkeit des Philosophen von Bedeutung für das Leben, inwiefern kann oder soll sie über die theoretische Anstrengung hinaus eine spezifische praktische Aufgabe innerhalb der Gesellschaft erfüllen? Das Unbehagen an einer philosophischen Tätigkeit, die sich primär philosophiehistorisch ausrichtet, systematische Fragen sowie die Frage der Bedeutung prinzipiellen Wissens für die Gegenwart hintanstellt, äußert sich in Bestrebungen einzelner als Philosophen *praktisch* tätig zu sein, sei es als Berater in wissenschaftlichen Anwendungsfragen, sei es in Form einer philosophisch-therapeutischen „Praxis“, die Beratung in existentiellen Lebensfragen anbietet.

Um die Frage nach der richtigen Rolle des Philosophen in der Gesellschaft zu beantworten, hat sich Kleinhans zwei Modelle des Selbstverständnisses eines „wahren“, und das heißt des praktisch wirkenden Philosophen vorgenommen. In seiner Untersuchung will er den Begriff des Philosophen als eines „praktisch in und für die Welt aus sicherem Wissen, durch die wissenschaftliche Philosophie heraus Handelnden“ (26) rekonstruieren, ein Konzept, das sich bei Kant unter dem Terminus „eigentlicher Philosoph“ und bei Fichte unter dem des „vollendeten Gelehrten“ findet.

Die beiden Konzepte, auf die sich Kleinhans konzentriert, das Kants und das Fichtes, eignen sich für die Analyse der Entwicklung der Rolle und der Aufgabe des Philosophen in und für die Gesellschaft in besonderer Weise: Zum einen wird hier die Ablösung früherer Konzepte aus der Scholastik und der Aufklärung verständlich und damit der Beginn eines modernen Verständnisses möglicher Aufgabenbereiche des Philosophen (bzw. des Intellektuellen) deutlich; zum anderen können die Modelle Kants und Fichtes in ihrem systematischen und umfassenden Anspruch auch für die nachfolgenden Auffassungen der Rolle des Philosophen in der Gesellschaft, insbesondere auch in der gegenwärtigen, als Maßstab dienen. Wie die Aufgabe des Philosophen in der Gesellschaft definiert sein soll, muß auch philosophisch eingeholt werden. Die Ausgangsfrage der Untersuchung lautet: „Was ist der Begriff eines wahren, mithin praktischen Philosophen bzw. Gelehrten“ (39).

Bevor sich Kleinhans Kant und Fichte im einzelnen zuwendet, zeigt er, wie das Bild des Philosophen in der Zeit der Aufklärung eine durchgehende Neubewertung erfahren hat (II. Teil): Philosophie dient der geistigen Befreiung, und sie soll nützlich sein, d. h. welt- und praxisorientiert. Im Gegensatz zum pedantischen und nur theoretisch tätigen Philosoph in der scholastischen Tradition wird nun der praktisch ausgerichtete Philosoph der Aufklärung zum Träger des Fortschritts. Der Philosoph

wird zum „Gelehrten“, „Weltweisen“, „dessen Wissen sich in seiner Praktischwerdung als Weisheit qualifiziert“ (45). Die Existenzform eines „wahren Philosophen“ ist die, „die theoretisches Wissen und praktisches Welthandeln glaubwürdig in sich zu integrieren vermag“ (47).

Mit diesem neuen, von der Aufklärung vorgegebenen Leitbild des Philosophen mußten sich die nachfolgenden Philosophen wie Kant und Fichte auseinandersetzen (III. Teil). Kant schließt sich zum einen dem von der Aufklärung vorgegebenen Ideal an, nämlich daß Philosophie als Ziel Weisheit hat, die der Weltorientierung dient: „Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel [...] ist der eigentliche Philosoph“ (54, Kant, Logik A 24). Zum anderen kritisiert Kant scharf die Popularphilosophie, weil ihre Wissensbegründung völlig unzureichend ist. Die (falsch verstandene) Popularität „spricht dem gemeinen Menschenverstand selbst die eigentliche höchste Wissenskompetenz zu“ (57); die Berufung auf Erfahrung und Glückseligkeit, wie sie die „populäre praktische Philosophie“ unternimmt, kann jedoch „keine obersten Grundsätze der Sittlichkeit“ mit apodiktischer (und damit erfahrungsunabhängiger) Geltung hervorbringen (59).

Auch Fichte kritisiert, ganz dem aufklärerischen Ideal folgend, die Weltabgewandtheit und Praxisferne einer nur theoretisierenden Philosophie. Zugleich kritisiert auch er, wie Kant, das Verhaftetsein der Popularphilosophie in der Empirie. Die rechtverstandene Popularität dient der Vermittlung des wissenschaftlich begründeten und zunächst nur dem Gelehrten zugänglichen Wissens an eine breitere Öffentlichkeit. Hingegen wendet sich Fichte scharf gegen das „elende Popularisieren“, bei dem „die Popularität selbst der Ausgangspunkt des Philosophierens“ (72) sei. Eine Bezugnahme auf die Faktizität, wie es der gemeine Menschenverstand tut, kann keine Kriterien für Handlungsentwürfe geben; daher kann eine solche Popularphilosophie auch nichts zur Beförderung des Fortschritts der Menschheit leisten (75).

Kants Ideal des praktischen Philosophen als „eigentlicher Philosoph“ (Teil IV) läßt sich in zwei Aspekte aufschlüsseln, nach dem „Schulbegriff“ und nach dem „Weltbegriff“ der Philosophie: Die Aufgabe des Philosophen nach dem „Schulbegriff der Philosophie“ ist die spezifische des Philosophen als Philosoph; sie besteht darin, erkenntnismäßig gesichertes, wissenschaftlich-systematisches Wissen bereitzustellen, wie dies z. B. in der Herausarbeitung eines höchsten sittlichen Prinzips geschieht. Zu den spezifischen Aufgaben des Philosophen gehört es auch, die Gestaltung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Generierung dieses Wissens zu reflektieren, d. h. die Art der Institutionalisierung der Wissenschaften in der Universität und die Form der Vermittlung in die Praxis. Schließlich ist die Selbstbesinnung auf die eigene Tätigkeit des Philosophen als „Selbstdenker“ und „Vernunftkünstler“ mit den daraus sich ergebenden spezifischen Pflichten Charakteristikum des Philosophseins (106 ff.).

Nach dem „Weltbegriff“ der Philosophie muß sich der Philosoph „um die Wirklichwerdung des moralischen Gesetzes in der politisch-gesellschaftlichen Realität bemühen“ (120). Das Wissen um das höchste Gut als dem Inbegriff des materialen Gehalts des Sittengesetzes ist nur in der Philosophie möglich; die bewußte Ausrichtung praktischen Handelns am höchsten Gut ist nach Kant Weisheit. Der praktische Philosoph ist damit mehr als ein Gelehrter, d. h. ein Arbeiter am Gebäude der Wissenschaft, er ist „Meister in Kenntnis der Weisheit“ (KrV A 195), somit Weisheitsforscher und Weisheitslehrer (122). Auf dem Hintergrund einer kantischen Typo-

logie der philosophischen Lebenspraxis der „Alten“ (Diogenes, Platon, Epikur, Stoiker) (IV.3.2.) lassen sich die Wesensmerkmale des vollendeten Philosophen im Sinne Kants entfalten. Der vollendete Philosoph hat das Sittengesetz nicht nur erkannt, sondern dieses auch vollständig als Leitlinie für seine Lebensführung anerkannt. Er ist somit „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (KrV B 867), nicht im Sinne des Urhebers, sondern in dem Sinn, daß er seinen Willen mit den Vorgaben des Sittengesetzes vollständig in Übereinstimmung bringt. Schematisiert man das Ideal des vollendeten Philosophen auf die Zeit und die Geschichte, erscheint dieser als „Beförderer des Fortschritts der Menschheit“ (IV.3.4.). Auf der subjektiv-individuellen Ebene trägt er zur sittlichen Vervollkommnung bei – als „moralischer Erzieher“ (IV.2.3.2.); auf der universal-gesellschaftlichen Ebene befördert er die Entfaltung der Rahmenbedingungen dafür, d.h. gerechte Strukturen für das Zusammenleben aller als „Beförderer aufgeklärter Politik“ (IV.3.4.3.).

Fichtes Ideal des wahren Philosophen als „vollendeter Gelehrter“ (Teil V) ist nicht zu verstehen ohne sein Konzept einer Geschichtsphilosophie. Nur derjenige, der wahres, d.h. methodisch gesichertes und von empirischen Unwägbarkeiten nicht beeinträchtigt Wissen gewinnen kann, wird in der Lage sein, einzuschätzen, in welcher geschichtlichen Situation sich die Menschheit befindet. Dazu muß er einerseits ein apriorisches Raster der Vernunftentwicklung (im Sinne eines idealen Weltplans der Freiheitsentfaltung) entwerfen, andererseits das Vernunftideal kennen. Dieses philosophische Wissen muß mit der historischen Kenntnis des empirischen Gangs der Menschheit verbunden werden, um zum „philosophisch-historischen Wissen“ zu gelangen, das für die Gesellschaft insofern das eigentlich nützliche ist, als durch dieses – in Form der vermittelnden Wissenschaften Asketik, Pädagogik und Politik – der konkrete Vernunftfortschritt realisiert werden kann. Derjenige, der diese drei Wissenformen sinnvoll in sich vereinigt, ist der „Gelehrte“. Im Blick auf die Sicherung des Fortschritts der Menschheit kommt ihm eine „Monopolstellung“ (203) zu: „er ist es allein, der die Vervollkommnung des Menschengeschlechts befördern und verbürgen kann“ (208). Die Tätigkeit des Gelehrten fächert sich auf in drei Funktionen: die Heranbildung von zukünftigen Gelehrten, die Erziehung des Volkes und die Ausübung politischer Tätigkeit. In der Zusprennung politischer Kompetenz an die Gelehrten unterscheidet sich Fichtes Konzeption von der Kants wohl am schärfsten; hier ergibt sich auch die größte Problematik in Fichtes Begriff des Gelehrten. Mit der auf die Spitze getriebenen Idealisierung des Gelehrten als einem, der die Vernunft verkörpert und der befähigt ist, sie in vollkommener Weise auch anzuwenden, wird zwar der Theorie-Praxis-Hiatus des Kantischen Modells (268) überwunden; der regierende Gelehrte ist jedoch jeder möglichen Kontrolle entzogen und das Gemeinwesen gerät so tendenziell unter totalitäre Strukturen.

Das Ergebnis seiner Analyse faßt Kleinhaus so zusammen: „Während der Kantische ‚eigentliche Philosoph‘ sich als Teil einer arbeitsteilig organisierten bürgerlichen Gesellschaft sieht, in der er seinen Beitrag in Form der paränetischen, moralisierenden und politikberatenden Theorie zu leisten hat, zielt Fichtes Konzeption des ‚vollendeten Gelehrten‘ darauf, die gesamte Gesellschaft für seinen Zweck, begriffen als den der Realisation der durch ihn repräsentierten Vernunft zu instrumentalisieren“ (278).

Diese beiden Ideale der Philosophenexistenz werden, um ihre Bedeutung für die Gegenwart herauszuarbeiten, im abschließenden Teil der Arbeit mit Husserls Kri-

sendiagnose der Philosophie konfrontiert. Die mit dem Historismus (der letztlich als eine Spielart des Skeptizismus zu sehen ist) aufgetretene unüberbrückbare Trennung von (empirischer Einzel-)Wissenschaft und (unbeweisbarer) Weltanschauung scheint das von Kant und Fichte angestrebte Ideal von Philosophie als Wissenschaft und das damit verbundene Ideal eines wahren Philosophen obsolet werden zu lassen. So findet sich auch die gegenwärtige philosophische Tätigkeit aufgespalten in eine theoretische, sich am Ideal der positiven Wissenschaften orientierende, die jedoch nicht praxisleitend zu sein vermag, und eine „Weltanschauungsphilosophie“, die ohne Wissensfundierung, z.B. in der Form „praktischer Konsiliarik“, Lebensorientierung geben will. „Der Begriff des wahren, praktischen Philosophen im Kantischen und Fichtischen Sinn als in sicherem Wissen fundierter Praktiker bleibt damit ... für die gegenwärtige Philosophie uneingelöstes Desiderat“ (297).

Kleinhans hat für seine Studie ein Fülle von Material berücksichtigt, nicht nur die Hauptschriften der betreffenden Philosophen, sondern auch Kollegnachschriften und Urteile Dritter über diese. (Merkwürdigerweise findet sich im Literaturverzeichnis nicht die von E. Fuchs besorgte Zusammenstellung der zeitgenössischen Urteile über Fichte: „Fichte im Gespräch“.) Die klar gegliederte, systematisch-stringente Darstellung führt nicht nur das Ideal des „wahren Philosophen“, wie Kant und Fichte es beschrieben und gelebt haben, vor Augen, sondern entfaltet diese begriffsgeschichtliche Deutung in ihrer historischen Genese und plaziert die Fragestellung treffend in die gegenwärtige Situation.

In angemessenem Maß setzt sich Kleinhans mit der Forschungsliteratur auseinander; so etwa weist er in differenzierter Argumentation die Vereinnahmung von Fichtes Idee der Nation als Vorläufer des Nationalsozialismus zurück (254). Insgesamt ist die Darstellung von wohlwollender Empathie gegenüber den behandelten Philosophen geprägt, so daß zwar die Probleme innerhalb der jeweiligen Konzeption aufgewiesen und diskutiert werden, jedoch manchmal eine deutlichere Formulierung der Kritik wünschenswert gewesen wäre. (Beispiele dafür wären die Behandlung von Kants Geschichtsphilosophie oder Fichtes Politikbegriff.)

Es ist dem Autor hoch anzurechnen, daß er die Frage nach dem Selbstverständnis philosophischer Tätigkeit, der Aufgabe von Philosophie im und für das Leben, nachgeht und damit zugleich auch einen ersten Schritt leistet in der Überwindung der von ihm festgestellten Krisensituation der Philosophie heute: sich nämlich jenseits von nur theoretisierender oder rein philosophiegeschichtlicher, aber letztlich unverbindlicher Anstrengung und jenseits einer sich pragmatisch-technisch ohne prinzipielle Fundierung gerierenden „Philosophie“ in begründeter Form für Modelle kritischer bzw. transzendentalphilosophischer Herkunft einzusetzen, die die Einheit von gesichertem Wissen, Deutung der Wirklichkeit und verantwortungsvollem Handeln zu leisten vermögen.

Hans Georg von Manz, München

Darius K o r i a k o: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme. Hamburg: Meiner 1999. VIII + 363 S. [Kant-Forschungen Band 11]

Einer „Einleitung“ (1–24) folgen drei Kapitel (mit insgesamt 24 Paragraphen): „Definition und Methode. Die Mathematik in der Systemidee von 1762“ (25–106);

„Mathematik als *Cognitio sensitiva*: Raum, Zeit, Mathematik 1770–1775“ (107–210) und „Philosophie und Mathematik in der *Kritik der reinen Vernunft*“ (211–334). Eine Bibliographie und ein Personenregister beschließen das Buch. Kant habe „zwei Philosophien der Mathematik vorgelegt: 1762 (!, R.N.) in den *Untersuchungen* (!, R.N.) *über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [...] und 1781 in der *Kritik der reinen Vernunft*“ (25). Das erste Kapitel ist also der Mathematiktheorie von 1764, das dritte jener von 1781 gewidmet. Das mittlere Kapitel behandelt die *dissertatio* von 1770, da in ihr „ein wesentliches Teilstück der Theorie von 1781 bereits [...] ausgearbeitet wurde, nämlich die Theorie von Raum und Zeit als reinen Anschauungen [...]“ (ib.). Diese Einteilung entspringt folgender Grundannahme des Autors: Bereits in seiner vorkritischen Phase habe Kant den Standpunkt vertreten, daß die Mathematik sich in epistemologischer Hinsicht von der philosophischen Erkenntnis unterscheide: die Mathematik sei keine abstrakte, sondern eine anschauliche Erkenntnis. Eine Begründung dafür habe Kant um 1760 allerdings noch nicht geben können. Erst um 1770 sei von Kant der Schlüsselbegriff der „reinen Anschauung“ (und später jener der „Konstruktion in reiner Anschauung“) entwickelt worden.

Kant sei, so manche Kant-Interpreten (Gottfried Martin u.a.), nicht nur ein großer Philosoph, sondern auch ein großer Mathematiker und Physiker gewesen. Mehrere andere Autoren schätzten das allerdings anders ein. In jüngerer Zeit hat beispielsweise Joong Fang (*Kant and Mathematics Today*, Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 1997) ein strenges Urteil gefällt: Kant sei als Erneuerer der Erkenntnistheorie zu schätzen, in der Mathematik sei seine Leistung jedoch unbedeutend gewesen. Eine „Demythologisierung“ tue not (Fang: 290). Fang erinnerte daran, daß Kants mathematische Ausbildung dürftig gewesen sei (Fang: 303f.) und daß er z.B. die *Prinzipia* Newtons nur mit Hilfe populärwissenschaftlicher Darstellungen grob erfaßt, ihren mathematischen Gehalt aber nicht verstanden habe (Fang: ib., passim). Kants Mathematikkenntnisse schätzt, wenn auch mit Zurückhaltung im Urteil, Koriako ebenfalls als gering ein. Der Autor geht von recht bescheidenen mathematischen Fähigkeiten Kants aus: „[...] nichts deutet darauf hin, daß Kant über ein fachlich adäquates Verständnis mathematischer Probleme verfügte“ (9); und auch der Themenbereich der Untersuchungen Kants sei eng begrenzt: „Kants Philosophie der Mathematik betrifft im wesentlichen nur [eine Theorie der Alltagsmathematik]“ (6).

Aus der vorliegenden, sehr sorgfältigen und ins einzelne gehenden Untersuchung Koriakos möchte ich einige wenige Punkte herausgreifen und jeweils einige grundsätzliche Bemerkungen machen.

Geometrie sei, so Kant, die „Mathematik der Ausdehnung“ (KrV A163/B204); *wie* groß eine geometrische Figur sei, bleibe allerdings eine Frage der Qualität und müsse gemessen werden, ist also Aufgabe der Arithmetik. Ausgedehnt sind alle Anschauungen vor dem äußeren Sinn: somit müssen alle diese Anschauungen kontinuierlich verkleiner- oder vergrößerbar sein, ohne ihre Qualität (ihre Proportionen) zu verändern. Etwas unbegrenzt vergrößern oder verkleinern zu können, setzt voraus, die Natur des Kontinuums erfaßt zu haben. Diese wird von Kant in den „Axiomen der Anschauung“ beschrieben. Nach KrV A169/B211 sind der Raum und die Zeit „*quanta continua*“: der Raum sei also eine Größe und stetig. Damit sei er die Voraussetzung der euklidischen Geometrie – und Geometrie die Wissenschaft der kontinuierlichen Größen. Die geometrischen Objekte werden durch „Einschrän-

kung“ des Raumes gewonnen – ihre *Gesamtheit* ist der Inbegriff aller Einschränkungen des Raumes. Was in der reinen Anschauung konstruierbar ist, weist die raumzeitliche Struktur von Gegenständen auf, die unter mathematische Begriffe fallen. Allerdings ist diese Mathematik beschränkt: nämlich auf potentiell-unendliche Modelle der Arithmetik und der euklidischen Geometrie (also, wenn man so will: auf ein werdendes Unendlich) – um mit den Worten Koriakos zu sprechen: „[W]ir haben es mit Begriffen zu tun, die sich auf apriorische Synthesisleistungen beziehen, aber so, daß dabei der Bezug auf mögliche empirische Realisierung wesentlich ist“ (241 f.; vgl. 280). Aktual-unendliche Gegenstände (mit anderen Worten: ein gegebenes seiendes Unendlich) oder nichteuklidische geometrische Objekte sind, nach Kant, zwar logisch denkbar, aber Begriffe ohne Sinn und Bedeutung (vgl. Koriako 217 f.). Das Verhältnis der euklidischen zur nichteuklidischen Geometrie hätte Kant vielleicht so bestimmt: letztere betrachtet nicht mehr den Raum, sondern das Raum-Zeit-Kontinuum. In diesem beschränkte sich die „Konstruktion“ auf Kinematik (z.B. von Lichtsignalen). Die breite Diskussion dieses Punktes schließt Koriako mit dem – sicherlich zutreffenden – Urteil ab, „daß dieser Übergang von der Behauptung der externen Notwendigkeit der Raumvorstellung zur Behauptung der internen Notwendigkeit der geometrischen Struktur nicht überzeugt. Doch es ist dieser Übergang, in dem die Abhängigkeit der kantischen Raumlehre von der ausschließlichen Geltung der euklidischen Geometrie zum Ausdruck kommt.“ (217) Auch ließen sich hier weitere Kritikpunkte formulieren, unter anderem an der von Kant behaupteten Ausdehnungsfähigkeit geometrischer Figuren und Körper. Diese „Ausdehnungsfähigkeit“ (negativ und positiv) in der reinen Anschauung scheint problematisch. Erhalten wir z.B. einen Punkt, indem wir eine Kugel zusammenschrumpfen lassen, bis ihr Durchmesser gleich Null ist? Dann wäre die Konstruktion eines Punktes unmöglich. Und kann es, beim Konstruieren, überhaupt kleinste Längen geben? Gelten für die Figuren und Körper, die aus ihnen gebildet sind, die Sätze der Geometrie? Treffen, zum Beispiel, die Mittelsenkrechten eines Dreiecks, dessen Seiten kleinste Längen sind (vorausgesetzt, es gebe dergleichen), noch im Mittelpunkt seines Umkreises zusammen? Man könnte, mit anderen Worten, die Frage nach der „Größe“ der reinen Anschauung selbst stellen.

Das Problem der „Bewegung“. Dieser Begriff gehöre, als empirischer Begriff, nicht in die Mathematik, sondern in die Physik (Kinematik). Doch läßt Kant einen bestimmten Begriff von Bewegung auch in der Geometrie zu: „Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft, und gehört [...] zur Geometrie“ (KrV B154f., Anm.). Hieran muß erinnert werden, zumal da einige Kant-Interpreten (M. Friedman) in der Vergangenheit versucht hatten, Kants Beispiele geometrischer Grundkonstruktionen (das *Ziehen* von Linien, das *Beschreiben* von Kreisen) als Belege dafür zu nehmen, daß Bewegung als Bestandteil des mathematischen Konstruierens anzusehen sei. Hiervor warnt, zu Recht, auch Koriako: „die Bewegung, von welcher Kant in B155, Anm. sagt, daß sie als ‚Beschreibung eines Raumes‘ in die Transzendentalphilosophie gehört, ist nicht die Bewegung, die die *Metaphysischen Anfangsgründe* thematisieren.“ (227, Fußn. 19) Nach Kant befaße sich die Geometrie mit den unbewegten Figuren und Körpern, welche aus Punkten, Strecken, Oberflächen und Volumina bestehen; die Arithmetik mache Zeitpunkte und Abstände zwischen solchen Zeitpunkten zu ihrem Gegen-

stand. Der Seinsgrund beider Disziplinen liege in den reinen Anschauungsformen, die dem Subjekt angehören (im Unterschied zum absoluten Raum und zur absoluten Zeit im Sinne Newtons, welche subjektunabhängig existieren). „Bewegung“ ist vorderhand ein empirischer Begriff. Nur Materielles ist überhaupt beweglich – und die Physik (Kinematik) beschreibt zeitliche Bewegungsprozesse im Raum (innerhalb bestimmter Bezugssysteme). Zudem könnte Bewegliches sich „schneller“ oder „langsamer“ oder „gleichschnell“ mit anderem bewegen, stünde somit in Relationen, die selbst mit Geometrie nichts zu tun haben.

Das Problem der „Deutung“. Bei der Diskussion des „Schematismus“ läßt Koriako das Wort von den „mathematikfähigen‘ Gestalten und solchen, die nicht mathematisierbar sind“ (233) fallen. Dies berührt einen wichtigen Punkt, der in Kants Mathematiktheorie zu kurz kommt; zweifellos existiert das Problem der Handlungsanweisungen, die jemand beachten muß, der mit Grundelementen der Geometrie und den Zahlzeichen überhaupt richtig „umgehen“ will – so umgehen, daß man gewillt ist, seine Beschäftigung damit überhaupt als mathematisches Nachdenken zu bezeichnen. Wir brauchen nicht nur in der Geometrie, sondern auch bei den Zahlen eine Deutung, andernfalls wären sie bloße Zahlzeichen, mathematisch bedeutungslos – wie Rufnummern in einem Telefonbuch. Koriako erwähnt das einleuchtende Beispiel der Konstruktion eines 960-Ecks (262): Wir müssen bestimmte Rechenregeln allererst beherrschen, bevor wir diese geometrische Figur in reiner Anschauung konstruieren können: „Unser Wissen über die Konstruktion des 960-Ecks ist [...] zu einem wesentlichen Teil auf unser Wissen über die Eigenschaften der natürlichen Zahlen gestützt; und diese Kenntnisse gewinnen wir [...] nicht aus aktuellen Konstruktionen, sondern unmittelbar aus den Regeln zur Generation der natürlichen Zahlen im dekadischen System. Der Begriff der Dekadik [...] ist [...] lediglich eine Anweisung zur Notation.“ (ib.)

Wie Kants Mathematikauffassung sich entwickelte, wird im vorliegenden Buch kenntnisreich, ausführlich und sachlich beschrieben, vor allem Kants Auseinandersetzung mit den Lehrmeinungen wichtiger Vorgänger und Zeitgenossen (Leibniz, Wolff, Euler, Schultz u. a.).

Rainer Noske, Euskirchen

Stephen R. Palmquist: *Kant's Critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Verlag Ashgate 2000, 560 Seiten, ISBN 0-7546-1333 X

Der Autor hatte 1993 seine Dissertation unter dem Titel „Kant's System of Perspectives“ veröffentlicht und dabei festgestellt, daß die Errichtung seines Systems (welches er für das System Kants hält) noch längst nicht abgeschlossen war. So legt er jetzt einen zweiten Band vor und kündigt zugleich damit noch zwei weitere Bände, Wissenschaft bzw. Politik betreffend, an; – insgesamt ein Unternehmen von über 2000 Seiten.

Teil I des vorliegenden Bandes behandelt die systematischen Grundlagen von „Kant's System“. Zunächst führt P. die Hauptthese des Buches ein, daß nämlich Kants Metaphysik theozentrisch sei. Dann befaßt er sich, angeblich Neuland erschließend (14), unter der Überschrift „Kant's *Dreams of a Critical Mysticism*“ mit den *Träu-*

me[n] eines Geistersehers, die nach seiner Meinung mit erstaunlicher Genauigkeit die elementarsten Lehren der „Critical Philosophy“ ahnen lassen. So soll Kants Behandlung „of mystical visions (,dreams‘“ in den *Träumen* ihre direkte Entsprechung in der Behandlung „of metaphysical speculation“ in der *Kritik der reinen Vernunft* finden. In diesem Zusammenhang spricht der Autor von Kants „long-held interest in constructing a legitimate philosophical foundation for mystical experience“ (14). Schließlich stellt P. seine Sicht der „Architektonik“ der „Critical Philosophy“ vor und gibt damit einen Überblick über den Inhalt seines ersten Bandes.

Teil II erörtert „Kants perspektisches Fundament für kritische Theologie“. Dabei geht es um Gründe für den Glauben an die Existenz Gottes, um „symbolische Wege“ zum Verständnis der Natur Gottes und um das Verhältnis zwischen „Theologie und Moralität“.

Teil III behandelt anhand der Religionsschrift „Kants perspektisches Fundament für kritische Religion“, nämlich sein „System“ in den vier Kapiteln jener Schrift und seine Einschätzung des Christentums als Universalreligion. Der Teil endet mit einem Versuch P.s, biblische und kantische Theologie in Übereinstimmung zu bringen.

Teil IV schließlich behandelt „Kants perspektisches Fundament für kritischen Mystizismus“. Hier geht es um den Nachweis, daß im Rahmen von Kants „System of Perspectives“ durchaus Platz für „religiöse Erfahrung“ sei. Entsprechend versucht P. zunächst zu zeigen, daß Kant „mystische Erfahrung“ sehr wohl für möglich halte. Dann vertritt er die These, die „Lücke“ im System der kritischen Philosophie, von der der späte Kant gegenüber Garve spricht, habe jenem den „tantalischen Schmerz“ wegen ihres „mystischen Charakters“ bereitet. Im Anschluß daran interpretiert P. das *Opus postumum* „as an extended defense of the Critical mysticism that Kant's entire System was devoted to developing“. (16)

Das letzte Drittel des Buches enthält vor einer umfangreichen Bibliographie, einem „glossary of technical terms relating to Kant's theology and philosophy of religion“ sowie einem Namens-, einem Sach- sowie je einem Index in Bezug auf Bibel- und auf Kant-Zitate 9 Anhänge (127 S.). Diese beziehen sich auf so unterschiedliche Gegenstände wie die – etwas peinlich-bekennnishaft formulierte – Entstehungsgeschichte des Buches, Kant und Swedenborg, Theist-Sein ohne Gottesbeweis, Jesus und Kant, das Problem der Theodizee, das Vernunftbedürfnis nach göttlichem Beistand, Kants „kritische Hermeneutik des Gebets“ und „Kant's [!] 95 theses for religious reformation“ einschließlich eines darauf gegründeten Katechismus.

Zunächst ein Wort zur Machart des Buches: sie kommt einer Mißachtung des Lesers gleich.

Im ersten Band¹ hatte P. davon gesprochen, daß „many of the ambiguities, repetitions and ,artificial‘ divisions which can admittedly be found in Kant's System are largely due not to his passionate ,servitude‘ to a worthless architectonic plan ..., but to his failure to grasp the logical form of the plan *more* fully and to use it *more* consistently in structuring his philosophical System“². Dem will P. abhelfen; denn für ihn liegt der Grund für alle entscheidenden Mißverständnisse in Bezug auf Kant

¹ Siehe dazu die Rezensionen von: Jennifer McRobert, in: Canadian Philosophical Reviews, 14 (1994) 119–121; und: Susan F. Krantz, in: The Review of Metaphysics, 48 (1994/95) 419–421.

² S. 9, zit. nach Krantz, op. cit. 420.

darin, daß das von ihm, Palmquist, entdeckte oder vielmehr erfundene „principle of perspective“ und das darauf basierende „System of [transcendental, logical, empirical and hypothetical] Perspectives“ verkannt bzw. vernachlässigt wird. Aber schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des vorliegenden Bandes zeigt, daß man es hier zuvörderst mit Ordnungsbesessenheit zu tun hat: 4 Teile, jeder Teil hat 3 Kapitel, jedes Kapitel 4 Unterkapitel; sogar 8 der 9 Anhänge haben jeweils 4 Kapitel; und dann knapp 60 im Buch verstreute, Kants philosophisches System angeblich betreffende Graphiken, Diagramme, Tabellen mit Titeln wie „The Standard 2LAR Cross“ oder „The Standard 12CR Circle“ innerhalb des Kapitels „Kant's Critical Philosophy: An Overview of KSP1“.

In den Haupttext sind viele Hunderte von Literaturverweisen eingestreut.³ Für jeden muß man mühsam am Ende des Buches in einer 25 Seiten langen Bibliographie blättern, um herauszufinden, daß es sich z. B. bei [He59] um die 1959 in Boston erschienene Übersetzung einer 1834 publizierten Schrift von Heinrich Heine handelt. Selbst wenn es, ebenfalls hundertfach, um Schriften von Kant geht, und zwar innerhalb des Textes, wird darauf nur mit Hilfe einer Ziffer verwiesen, der jeweils ein wie ein weiblicher Vorname klingendes „Kt“ vorangestellt ist. So steht Kt18 für *Träume eines Geistersehers*, Kt31 für *Das Ende aller Dinge*, Kt65 für *Der Streit der Fakultäten*. Für die „Logik“ dieser Bibliographie wird auf den ersten Band verwiesen; doch dürfte sie den leidenden Leser kaum interessieren. P.s Verfahren („We saw in V.3 [s. a. KSP1:IX.3.B. and AA 18:713–4,485–6] that ...“) hat allerdings ein nicht zu überschätzendes Verdienst: es führt in ebenso überzeugender wie vernichtender Weise vor Augen, was aus „geisteswissenschaftlicher“ Literatur wird, wenn sie sich aus reinem Unverstand eines aus naturwissenschaftlichen Publikationen übernommenen und dort auch sinnvollen Verfahrens bedient.

Obwohl die Bibliographie unter ihren ungezählten Titeln auch die eine oder andere ins Englische übersetzte deutsche Publikation enthält, könnte ein ahnungsloser Leser dennoch leicht den Eindruck gewinnen, daß man in Königsberg englisch gesprochen und Kants Wirkung sich auf den angelsächsischen Kulturkreis beschränkt habe. So findet sich denn nicht einmal ein Verweis auf die einschlägigen Arbeiten etwa von Adler, Blumenberg, Bohatec, Cortina, Ebbinghaus, Kopper, Schwartländer, Schweitzer, Weil, Wimmer.⁴

Ebenso gravierend sind die vielen Fehler bei Quellenangaben⁵ und besonders die Benutzung fehlerhafter Übersetzungen⁶. So spricht Kant angeblich in dem Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 von der Metaphysik als „the dream science itself“ (24), während er dort tatsächlich etwas völlig Anderes sagt. – Aus den Grenzen, die der Wissenschaft durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzt sind,⁷ werden „limits set to human reason by nature“ (30). – P. weist die Behauptung, Kant lehne

³ Dazu kommen ständige Querverweise, besonders auf Begründungen, die anderswo im selben Band oder auch in Band I oder gar den erst zu erwartenden Bänden III und IV oder in anderen Veröffentlichungen des Autors zu suchen sind.

⁴ Dazu passen gut die Fehler, die oft bei der Erwähnung deutscher Wörter gemacht werden; siehe z. B. VII, 317, 331, 474, 478, 479.

⁵ Siehe z. B. 31, 42, 52, 86, 101, 147, 177, 218, 306, 357, 374, 378, 379, 380, 384, 476.

⁶ Siehe z. B. 24, 27, 42, 91, 96, 115, 259, 351, 378.

⁷ *Träume* 02.369. Alle Kant-Verweise beziehen sich auf die Akademie-Ausgabe.

(in der Menzer-Vorlesung) Platons „mystisches Ideal“ einer Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen als „visionary“ ab, mit der Bemerkung zurück, Kant „beschreibe“ das Ideal damit lediglich. (301). Doch sagt Kant dort keineswegs, wie P. zu meinen scheint, „visionär“ oder „seherisch“, sondern „phantastisch“; und dieses Wort verwendet er stets in negativer Bedeutung. Entsprechend negativ ist auch die von P. zusätzlich angegebene Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*⁸, jedenfalls in der Fassung, die Kant und nicht ein Übersetzer ihr gegeben hat. – Nun hat P. vermutlich ein ganz unbekümmertes Vertrauen in die von ihm benutzten Übersetzungen. So teilt er dem Leser mit, daß zwar, was er „rather odd“ (485) findet, der Terminus „transzendental“ in der Religionsschrift nicht vorkomme, daß Kant (!) jedoch „various other forms of the word ‚transcend‘ on eleven different occasions“ benutze.⁹ Nun kommt natürlich auch *dieses* Wort bei Kant nicht vor; es findet sich lediglich zweimal der Ausdruck „transzendent“, im übrigen „überschwenglich“, „übersteigen“ und „über ... hinausgehen“.¹⁰ – Den Gipfel der Absurdität erreicht die statistische Argumentation, wenn P. seine Überzeugung, daß Kant „throughout his life [...] repeatedly affirmed a belief in its [the spirit world] reality“, mit dem Hinweis zu stützen versucht, daß Kant sogar in der *Kritik der reinen Vernunft* „spirit“ and its cognates 16 times“ (22) benutze.¹¹ Der Teufel mag wissen, wann und warum der Übersetzer, dem sich P. hier ausliefert, „spirit“ korrekt fand. In der von Kant verfaßten Schrift jedenfalls ist die Zahl sogar dann kleiner, wenn man als „Verwandte“ „geistreich“, „geistlich“, „Geist der Gründlichkeit“ und „Geistesschwung“ zuläßt; und „einschlägig“ sind höchstens 5 Fälle, freilich auch sie kaum im Sinne dessen, was P. sich vorstellt, wenn er von „direct encounter [...] with ‚transcendent‘ ‚reality‘“ (544) spricht.

Das Buch ist mit ungeheuerem Fleiß und großer – wenn auch etwas einseitiger – Belesenheit, mit der detektivischen Spitzfindigkeit des gelernten Theologen und doch auch mit dem sehr ernsthaften Bemühen geschrieben, Kants Philosophie zu verstehen und korrekt zu rekapitulieren. Die eigentliche Absicht des Buches aber ist es, der Lehre Kants einen christlichen (nicht wie bei Kant der christlichen Lehre einen vernünftigen) Sinn abzugewinnen. Dagegen wäre natürlich gar nichts einzuwenden, würde P. nicht zu diesem Zweck immer wieder hermeneutische Gewalt anwenden. Die Folge ist, daß man oft trotz zahlloser Zitate aus Kant und sogar bei grundsätzlicher Zustimmung zu manchem *Ergebnis* Kants dahin führenden *Gedankengang* kaum erkennen kann.

⁸ 03.246 Anm.

⁹ Offenbar hält der Autor alles, was unser Vernunftvermögen transzendiert, für zur Transzendentalphilosophie gehörig (vgl. 385). So wird aus Kants „transscendenten Gebrauch“ (*KrV* 03.531) bei P. (79) nicht nur „transcendent use“, sondern zusätzlich und zunächst „transcendental employment“.

¹⁰ Ähnlich erklärt P. (322), in der *KrV* finde sich das Wort „horizon“ 16mal. Was P. da ermittelet (und er hat sogar einen „complete index“ zu Kemp Smith's Übersetzung der *KrV* veröffentlicht), ist natürlich ausschließlich die Häufigkeit der Verwendung eines Wortes in der jeweils benutzten Übersetzung. Will man hingegen wissen, was Kant selber gesagt und gedacht hat, dann ist der Originaltext unentbehrlich.

¹¹ Spätestens hier zeigt sich, wohin es führt, wenn das „Suchprogramm“ in den falschen Händen zum Spielzeug wird.

Aus der Fülle nachgerade hanebüchener Fehldeutungen klarer Textstellen¹² sollen hier nur zwei herausgegriffen werden: Laut P. gesteht Kant zu, daß „philosophy has its *secrets* which may be *felt*“ (304). Bei Kant steht, und zwar in Anführungszeichen: „Die Philosophie hat ihre *fühlbaren* Geheimnisse.“¹³ Kant läßt hier einen in vornehmem Ton Philosophierenden sprechen, den er anschließend vernichtend kritisiert. P. geht hier mit Kants Text ähnlich fahrlässig um, wie es ihm schon eine Rezensentin¹⁴ des ersten Bandes attestiert hatte.¹⁵ Ähnlich zitiert P.(22) zum „Beweis“ seiner These von Kants „commitment to a surprisingly Platonic view of the eternity of the human spirit“ aus der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁶ eine „transscendentale Hypothese“, von der Kant im unmittelbaren, freilich von P. nicht zitierten Anschluß und in völliger Übereinstimmung mit dem gesamten Kontext erklärt, wir wüßten und behaupteten von all dem nicht das Mindeste; es sei „nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr *ausgedachter* Begriff“.

Wollte man die zentralen Thesen des Buches in wenigen Worten zusammenfassen,¹⁷ so könnte dies vielleicht wie folgt geschehen:

Schon die *Träume* zeigten alle wesentlichen Merkmale und den Vollbesitz¹⁸ der „Critical method“: die Wahl des Mittelweges zwischen zwei Extremen; die „Critical distinction between the theoretical and the practical“; die aus der *Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte „hypothetische Perspektive“ (hier in Bezug auf „Geister“). Gerade hinsichtlich dieser Methode verdanke Kant vieles dem „Unsinn“ von Swedenborg. Es gebe „gute Gründe, Swedenborgs ‚spirituelle‘ Perspektive als das mystische Äquivalent von Kants transzendentaler Perspektive in der Metaphysik“ anzusehen.¹⁹ (32 ff.) „Das einzige Schlüsselement von Kants reifem Denken, das insgesamt [in den *Träumen*] fehlt, nämlich die berühmte ‚kopernikanische‘ Ein-

¹² Man vergleiche das, was P. aus Kants Feder fließen läßt (z.B. 22, 29, 34, 63, 85, 90 ff., 97, 101, 103, 106, 124, 127 f., 131 f., 135 ff., 140, 177 f., 213 f., 259, 281 ff., 303 f., 306, 321, 346, 351, 353, 365, 367, 376, 378, 440, 477, 479, 483) mit dem Original (dessen Fundstelle P. übrigens keineswegs immer angibt).

¹³ *Ton* 08.395.

¹⁴ Jennifer McRobert, op. cit. 119.

¹⁵ P. gibt dort (I 160) ebenfalls als Kants Meinung aus, was dieser (*Allg. Naturgesch.* 01.222) einen fingierten Gegner sagen läßt: „faith ... provides ... a clear light to enlighten philosophy itself“. In seinem „rejoinder“ (II 405) wiederholt er den ihm vorgeworfenen Fehler, indem er sich verteidigt, wo er gar nicht angegriffen worden war, während die „Bresche“ weiter offen bleibt. Freilich muß man nach der Lektüre des zweiten Bandes befürchten, daß P. wirklich überzeugt ist, die soeben zitierte Behauptung sei auch Kants Meinung gewesen und geliebt.

¹⁶ 03.508.08–19; in der Übersetzung in der 1. anstatt der 2. Person Plural!

¹⁷ Im übrigen muß und kann es getrost dem Leser überlassen bleiben, durch puren Textvergleich den Abstand festzustellen, der P. von Kant trennt. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis von Moral und Religion und von Religionslehre und Theologie, für die Gnadentheorie und für den systematischen Status der Religionschrift.

¹⁸ Daß es trotzdem noch 15 Jahre bis zur Veröffentlichung der *KrV* dauerte, findet P. in Kants Wunsch begründet, zunächst den grundlegenden (architektonischen) Plan für sein gesamtes System komplett im Kopf zu haben, bevor er überhaupt damit anfing, es zu Papier zu bringen. (33)

¹⁹ P. wirft sogar die Frage auf, ob die von Kant in der Religionschrift betriebene „practical reflection“ nicht „the Critical mode of dreaming“ sei. (34)

sicht, finde[.] sich tatsächlich in den Werken von Swedenborg.“ (298) Dessen mystische Visionen hätten als Katalysator gewirkt, um Kant zum Bau seines ganzen kritischen Systems anzuspornen.²⁰ Zu der in den *Träumen* geforderten Reform der Metaphysik habe zweifellos die Hoffnung gehört, eines Tages dieselbe kritische Reform auch auf die Forderungen der Mystiker anwenden zu können. Wenn die *Träume* überhaupt eine Botschaft enthielten, dann sei es „mittagssonnenklar“ diese, daß die Möglichkeit mystischer Erfahrung²¹ und metaphysischen Wissen *miteinander* stehen oder fallen. Allerdings sei die „mystische Saat“ des „Critical dream“ erst im *Opus postumum*²² zur vollen Reife gelangt. Der in den *Träumen* entwickelte „Critical mysticism“ betreffe die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Geistern, sein „final statement“ (325) im *Opus postumum* die alles entscheidende Frage nach der Wirklichkeit einer Gemeinschaft mit Gott (330f.), „the very starting point of genuine religion“ (294). „Critical mysticism“ („by a rational experience, based on a ‚believing reason‘“) als Synthesis aus „rationalism“ („reason-based philosophy“) und „empiricism“ („experience-based philosophy“) sei „the spiritual legacy bequeathed to us by Kant.“ (374; vgl. 97)

„Mysticism“ ist für P. „a way of interpreting certain types of *immediate experience* as a direct encounter with God or with ‚transcendent‘ ‚reality‘“. Und Kants philosophisches „System“ lasse sich als der Versuch deuten, „to transform mysticism into a philosophically justifiable [...] way of life“. (544) Wenn Kant sage, „übernatürliche Erfahrung“ sei an sich selbst ein Widerspruch, so gelte dies nur dann, wenn man Erfahrung im empirischen Sinne nehme. „Immediate experience just *is*; so words like ‚contradiction‘ do not really even apply to it.“ (302) Nun, mir will scheinen, gegen dieses „just *is*“ kämpften Götter selbst vergebens. Für Kant jedenfalls ist es keineswegs eine „religiöse Erfahrung“ Gottes, die dem Menschen die Augen für das Moralgesetz, sondern es ist dieses Gesetz, das ihm die Augen für Gott als den obersten Gesetzgeber öffnet.²³ Für P. hingegen gilt: ohne Gebet und Verehr-

²⁰ Unter souveräner Vernachlässigung der immensen einschlägigen Literatur legt P. seine Auffassung von „Kant’s four major ‚awakenings‘“ dar (32 ff.), an denen neben und vor Hume Kants Mutter (!), der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke und eben – Swedenborg beteiligt waren. P. bedient sich einer etwa 30 Seiten langen Einführung von Frank Sewall in die Übersetzung der *Träume* von 1900; seine „Beweisführung“ arbeitet hauptsächlich mit dem – oft sogar schwer erkennbaren – Aufzeigen von Ähnlichkeiten in Wortwahl und Distinktionen; auf substantielle Sachverhalte läßt sich P. nicht ein.

²¹ Es fragt sich, ob P. nicht einer Konfusion erliegt: von „mysteries“ (für Kants „Geheimnisse“) zu „mystic“ und „mysticism“. (Vgl. 298; 304: „what is apprehended in a mystical experience remains ultimately mysterious“.) Da wird dann schnell aus der Erfahrung von etwas Geheimnisvollem eine „mystische“ Erfahrung.

²² P. bedient sich wie stets einer englischen Übersetzung; es handelt sich um eine Auswahl von etwa 250 Seiten (gegenüber 1250 in der Akad.Ausg.), was P. vollkommen von den Auswahlkriterien des Herausgebers abhängig macht, an dessen Anordnung er übrigens Kritik übt (348).

²³ Indem P. bei einer – freilich völlig unzureichenden – Erörterung des Isaak-Opfers auch nur erwägt, sich gegen Kant auf die Seite von Kierkegaard zu schlagen (und als „biblischer Theologe“ muß er dies sogar tun!), schafft er nicht etwa bloß ein „dilemma that is far too complex to attempt to solve here“ (283); vielmehr beweist er, daß eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und Kant liegt. (Vgl. *Streit* 07.63; *KrV* 03.531)

rung Gottes „the voice of God cannot be heard (or at least, heard clearly) by the moral agent“. (257)²⁴

Nachdem P. sich lang und breit (298–323) um den – hier schon wegen vielfacher Konfusion unmöglich zu referierenden – Aufweis bemüht hatte, daß Vernunft in unmittelbaren (religiösen) Erfahrungen wie „meditation, prayer [worship], and fasting“ (310) ihre „moralische Geburt“ (306) habe,²⁵ kommt er am Ende zu dem – von ihm für kantisch gehaltenen – Ergebnis, daß unmittelbare Erfahrung als „Zweck oder Ziel aller Philosophie“ zugleich deren Tod bedeute. (379) Aber wenn Kant vom „moralische[n] Tod der Vernunft“²⁶ redet, bezieht sich dies rein negativ auf „schwärmerische[n] Religionswahn“. Für Kant ist dieser Tod zugleich der Tod (das Ende) aller Religion.²⁷ P. sucht die Verteidigung im Angriff: „what Kant does not fully acknowledge is that, as Kierkegaard later argued, such a death-leap may have a profound philosophical justification when taken instead on the basis of genuine existential awareness“ (380). Doch genau dagegen ist Kants Polemik in *Ton* gerichtet. Aus dem „höheren Gefühl“²⁸ wird bei P. das „echte existentielle Bewußtsein“ (oder „mystical feeling“ [300; 383]). Was sagt Kant dazu?: „Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. – Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.“²⁹ Aber P. bleibt ungerührt: „Kantianische Vernunft“ ist ein „lebendes Organ, das einen Anfang und ein Ende hat. Ein Appell ans Übernatürliche ist daher nur schädlich, wenn er zu früh erfolgte und die Philosophie vor der für sie festgesetzten Zeit tötete“. (381) Kant seinerseits würde hier fraglos von einem neuerdings wieder erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie sprechen.

Zum Abschluß etwas eher Kurioses: P. macht sich – gleichsam wie Goethes Faust im Studierzimmer hinsichtlich des Anfangs des Johannes-Evangeliums – Gedanken, wie das „bloß[.] Vernunft“ im Titel der Religionsschrift in sein geliebtes Englisch zu übertragen sei: „reason alone, pure reason, mere reason?“. Am Ende ist die Tat, und er schreibt getrost: „bare“ (118f.) – mit derselben Doppelbedeutung³⁰ wie das deutsche „bloß“. Und schon wird aus der „bloßen“ die „nackte Vernunft“ (131) und unter der Hand dann aus der „reinen“ die „nackte“ Religion. Damit aber ergibt sich Bekleidungsbedarf. (177f.) Woher kommen Kleider? Von der Offenbarung!

²⁴ P. meint dort, viele Menschen wären im Falle wirklicher moralischer Entscheidungen weniger unsicher, wenn sie „treat prayer and worship seriously enough to allow it to open up the channel of communication that makes possible a clear apprehension of the moral law“, und schiebt die Behauptung nach, Kant selber scheine den großen Einfluß seines „early training in religious disciplines“ auf seine spätere moralische Urteilsfähigkeit nicht voll zu würdigen.

²⁵ Für Kant „reason’s highest need (and thus in a sense, *reason itself*) is faith!“ (97)

²⁶ *Rel* 06.175.

²⁷ Vgl. *Rel* 06.121; *Ton* 08.398 („salto mortale“; „Tod der Philosophie“).

²⁸ *Ton* 08.395.

²⁹ *Streit* 07.57f.

³⁰ Wenn Kant, so meint P., diese nicht im Sinn gehabt hätte, hätte er gewiß „reine Vernunft“ geschrieben. Daß er dies tatsächlich auch getan hat (*Rel* 06.52), stört P. ebenso wenig wie die Tatsache, daß Kant auch von „Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“ (*RL* 06.355) spricht. Vgl. *Rel* 06.12: „aus bloßen [sic] Principien a priori“.

Wer hat dafür die besten? Das Christentum! (137; 502 ff.) Und wer ist somit – schon in der Religionschrift und umso mehr im *Opus postumum* als Vollendung des „Critical mysticism“ – mit dem „Ideal der moralischen Vollkommenheit“³¹ gemeint?³² Der historische „Gottmensch“, „Jesus, the Christ“ „als der höchste religiöse Zweck der Philosophie“! (374 ff.) Zwar hat Kant selber immer wieder³³ vor einer solchen Hypostase³⁴ (von etwas, das für ihn unter die „Adiaphora“ gehörte) gewarnt. Aber schließlich fand ja gerade er, wie P. gelesen und behalten hat (407), es „gar nichts Ungewöhnliches“, einen Autor „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“.³⁵

Nun, „nach so viel unnütze[m Mystizismus]“ können Rezensent wie Leser mit Kants Empfehlung wieder ihr „Glück besorgen, in den Garten und arbeiten“,³⁶ ohne sich weiter über „heilige Eingebung[en]“ und deren mögliche höchst profane Ursachen³⁷ Gedanken zu machen. Bereits während der Arbeit an dieser Besprechung habe ich, so bekenne ich freimütig, gleichsam zur Erholung zuweilen ein paar Seiten in Kants Werken, diesen oder jenen, gelesen; und immer war es mir, als träte ich aus einer Registratur bzw. einer Sakristei in einen taufrischen, lichtdurchfluteten Frühlingsgarten.

Georg Geismann, Firenze

Robert Stern: *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. x + 261. *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*. Ed. by Robert Stern. Oxford: Clarendon Press, 1999, pp. x + 327.

Stern's work and its companion volume (which contains recent papers by Anglo-Saxon writers) each provide first-rate contributions on the history, logical structure, intent, and promise of a form of philosophical argumentation made prominent by Kant (but by no means exemplified only in his own writings). During the last decades in particular, there has been widespread use of transcendental arguments in a number of philosophical disciplines such as epistemology, philosophy of mind, philosophy of language, and action theory, and there once again is interest in metaphysical discussions of the nature and prospects of arguments of this sort.

³¹ *Rel* 06.61.

³² „to be decided by faith, not bare reason“ (135).

³³ Siehe z.B. *Rel* 06.53.25–27; 06.60–64; 06.119; *Streit* 07.37; 07.39; 07.40.

³⁴ In Bezug auf die Tatsache, daß Kant „expresses some reluctance“ hinsichtlich der körperlichen Auferstehung von Jesus, meint P., biblische Theologen seien heutzutage im Vorteil gegenüber denen zu Kants Zeiten mit ihrer ausschließlich mechanistischen Natursicht. Mit der Quantenphysik und den nicht-euklidischen Geometrien „has come a new openness to and respect for the mystery that lies at the heart of the way things are“. Daher seien wir heute in einer viel besseren Lage, Paulus' Rede vom „geistlichen Leib“ als eine „enigmatic manifestation of a higher-dimensional reality“ zu interpretieren und zu verteidigen. (280f.; s.a. 477) Doch geht es hier ja nicht etwa um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um ein leeres Grab, in dem somit nicht nur ein „geistlicher Leib“ fehlte.

³⁵ *KrV* 03.246.

³⁶ *Träume* 02.373.

³⁷ Siehe *Träume* 02.348.

Among the paradigms of transcendental arguments which various contributors to the subject have offered can be found the following: Aristotle's defense of the principle of non-contradiction; Descartes' argument that existence is a condition for thought; Kant's Transcendental Deduction, Refutation of Material Idealism and his argument, in the Second Analogy, for nomological necessitation (all in the first *Critique*); as well as Wittgenstein's private-language argument. There is, however, no agreement about such a list. For example, while to some Kant's Refutation seems a transcendental argument *par excellence*, others believe that it fails to qualify as one. Indeed, to speak of paradigms here may be mistaken since there is no firm consensus concerning the nature of arguments of this kind.

What sort of content (of both premises and conclusions) and what sort of logical structure might be deemed desirable for transcendental arguments? Stern provides the following initial account and then elaborates and qualifies matters in important ways. (1) Transcendental arguments are to show that some truth or condition *x* obtains on the ground that *x* is a condition which is necessary for the possibility of some other truth or condition *y*, where the claim that *x* is necessary for the possibility of *y* is to be understood to be metaphysical (not empirical or natural but also not analytic) and to be known *a priori* (if known). (2) The content of *y* consists of the having of mental states (experiences, beliefs, and the like) or of the use of language. (3) The content of *y* is also supposed to be skeptic-proof so that the acceptability of the argumentative step(s) will lead to acceptance of a sound conclusion that *x* obtains. (4) With regard to conclusion *x*, it commonly is said that *x* is to be some non-mental truth or state of affairs (or one not itself consisting of the use of language). (5) In addition, the connection between *y* and *x* is typically held to be deductive.

The requirements put forward in (1) and (2) may seem relatively uncontroversial but this is far from saying that we readily have the called-for *a priori* knowledge that some *x* is necessary for the possibility of some mental or linguistic content. Similarly, the satisfaction of requirement (3) – the skeptic-proof character of *y* itself – may become a matter of dispute. (Condition *y* is also sometimes taken to be itself known *a priori*, but as a general reading this is too restrictive.) (4) is the source of the single most important problem for transcendental arguments. Ever since Stroud's famous 1968 paper, it has seemed to many a forlorn hope that arguments of this sort can establish any non-mental or non-linguistic truths. Stroud argued that transcendental arguments will succeed at best in showing that we must *believe* some such *x* to be true for *y* to be possible. He and others in his wake then argued further that, to fill the gap between believing *x* to be true and the truth of *x*, objectionable supplementary views would have to be espoused, such as verificationism or idealism. But such supplementary views are "dialectically weak" since – so the charge goes – anyone who would need a transcendental argument to accept *x* would balk at, say, idealism. For example, it seems that someone who is genuinely a skeptic concerning our knowledge of the existence of an external world or of the truth of a principle which requires nomological necessitation will be a robust realist and will reject any interpretation of the external world as constituted by the content of our beliefs or will reject any interpretation of the truth of the principle in question as due to our belief. It may seem that no genuine anti-skeptical result can be established by transcendental arguments either on realist or on idealist terms. Finally, the connection mentioned in (5) can as a matter of fact be weakened: there is a way of

construing some transcendental arguments which depends on an abductive connection between y and x , opening up new possibilities but also new risks.

Kant himself is particularly in peril in some of the regards just mentioned. For example, he is open to the charge of having wrongly inflated the range of what can be known *a priori*, attempting thereby to make secure premises of some of his arguments, as well as conclusions, in ways others will find objectionable. But perhaps most strikingly, his own advocacy of transcendental idealism may seem to defeat his very intention of refuting a number of skepticisms.

As Stern points out, Kant's very way of characterizing transcendental idealism looks like a form of skepticism itself since he (Kant) holds that we do not know how things are in themselves, and this seems to mean that we do not have knowledge about a "mind-independent reality." Kant's idealism seems to fit precisely what the (realist) skeptic – *pace* Stroud – is asserting, namely that, even if we believe that there is a mind-independent reality, we have no knowledge of its existence and features. What a Kantian idealist counts as knowledge is knowledge of things as they appear, but, so Stroud's skeptic will say, this is mere belief.

If transcendental idealism is used to fill the above gap, this may not so much refute skepticism as simply "dissolve" it or else even give expression to it. Stern at this point presents us with an excellent discussion of the dialectics of the situation which Kant, the skeptic, and we find ourselves in. For example, we may want to revisit Kant's Copernican revolution in metaphysics and interpret it in a realist fashion, intending to combat the realist skeptic in a manner that is itself realist, as follows. We agree with Kant that whatever we have experience of "must conform to whatever conditions are necessary if we are to have experience". These conditions are themselves established *a priori* by transcendental arguments. We hence arrive at some *a priori* knowledge of what objects (what we experience) are like conditionally but we do so without holding that "the way in which the world meets these conditions is through any constitutive activity on our part." Hence we do not adopt idealism. Trendelenburg vindicated!

But there is an obvious problem with this: arguing in the indicated manner leads us right back to Stroud's objection. It seems there is no way for us to reach more than mere belief in that, for all we know, the world only need to appear to us to be causally governed or whatever. At this point, idealism may become attractive again since by adopting idealism we at least succeed (given our "cognitive constitution") in making our experience "comprehensible" by having the world systematically appear causally governed etc.

At the same time, however, Kant's reasons for his brand of idealism will become suspect. As Stern, following Harrison and others, points out, Kant apparently wants to establish the strong modal result that the conditions which according to him are necessary for our experience of objects are essential features of those objects. That is, Kant wants to establish that causal connectivity, for example, is necessary not just if we are to experience these objects. For Kant, our objects could not have existed without the features in question. (Idealism is to make this possible.) Stern retorts that a realist would allow that objects could have. He faults Kant for wanting to secure "the strongly modal claims of traditional metaphysics."

Closely related to this is Kant's desire to provide an *a priori* explanation of the nature of objects and a guarantee that objects satisfy his transcendental features. As

Cassam has noted, Kant wants to explain (*a priori*) *why* objects satisfy the features in question. (Kant's explanation is to consist of his offer of the mind-constitution of objects and their features.) Both Stern and Cassam believe that Kant's goals here are neither achievable nor legitimate.

The dialectical situation which Kant, the (realist) skeptic, and we find ourselves in is indeed intriguing. For example, maybe there are some transcendental arguments after all which escape the problem which Stroud has identified. Stern's own response to the situation is elaborate. He introduces a complex taxonomic scheme involving two parameters: (A) types of skepticism and (B) different goals intended to be reached by transcendental arguments, with (A) and (B) then leading to (C) a classification of ten different strategies for these arguments to follow. (Many of the contributions in Stern's companion volume can profitably be understood in terms of (A), (B), and (C), and they in turn illustrate his taxonomy.) Stern's overall classificatory scheme proves highly valuable when assessing the history, current state, and likely future of the use of transcendental arguments as well as assessing the rights and wrongs of meta-level debates concerning them.

(A) Stern distinguishes between epistemic and justificatory skepticism. The former denies that we have knowledge (because we are not likely to have truth or are not certain) and the latter, that we even have justified or rational belief. The former accuses us of "possible ignorance"; the latter, of "actual dogmatism" (if we hold to some particular beliefs). Justificatory skepticism gets subdivided into reliabilist and normativist justificatory skepticism, along the familiar lines which divide reliabilist from normativist conceptions of justification. Justificatory skepticism will seem to be the more interesting variety to deal with.

(B) Four different goals for transcendental arguments get identified (but Stern says there may be more). (B₁) Truth-directed arguments aim at reaching the truth of condition *x*, that is, the sorts of mind-independent truths alluded to above. "For experience to be possible, there must be physical objects" is an example (understanding "physical objects" in a realist manner). Stroud's charge is directed against this class. (B₂) Belief-directed arguments attempt to establish that some belief is necessary, e.g., a belief that there are physical objects is necessary for experience to be possible. This is what we may want to switch to after Stroud. (B₃) Experience-directed arguments are ones in which experience of one sort (e.g., physical-object experiences) are said to be necessary for the possibility of experiences of another sort (e.g., sensations), and (B₄) in concept-directed arguments, it is claimed that the ability to apply some concept requires the ability to apply that concept in some particular context. The fact that there are at least three alternatives to truth-directed transcendental arguments is important because according to Stern some of these alternatives may furnish us with good arguments against some skeptic or other. In other words, we agree with Stroud's fundamental charge against (B₁) but this nonetheless allows us to do sufficient anti-skeptical work. This is Stern's preferred way out and it is here that his strategies emerge.

(C) Of the ten strategies, I will simply highlight a few and must leave all of the interesting details to the reader. One strategy is maybe the most obvious. It is "foundationalist" in that it claims to be arguing infallibly from premises all of which are to be certain. It is truth-directed and is aimed at the epistemic skeptic. Arguments which employ this strategy are hence of the form attacked by Stroud. Stern even-

tually concludes that the option of using truth-directed arguments in general is “closed.” The framework strategy, in contrast, is belief- or concept-directed, never truth-directed. An example would be an argument which aims at a non-psychological indispensability of Kant’s categories. Stern argues that a strategy of this sort will fail if directed against the epistemic skeptic but may succeed against some justificatory skeptic. Another strategy, the inferential strategy, becomes interesting when employed against a normativist justificatory skeptic who accepts non-deductive justification. “*x* is necessary for the possibility of *y*” is here interpreted to mean that *x* is the only good explanation of *y* that we can conceive of. Since being the only good explanation is not an easy abductive claim to defend, Stern does not rate the chance of success of this strategy high. I find the inferential strategy also interesting because Kant’s conception of justification is normativist and inference to the only explanation matches his definition of transcendental expositions (*i.e.*, deductions) at B 40. The phenomenological strategy is experience-directed and Stern explores its potential in proving the existence of the external world. The coherentist strategy is belief-directed (Stern: causation); a criterion-strategy, concept-directed (Stern: other minds). Each of these latter three is directed once again against the normativist justificatory skeptic. The reliabilist justificatory skeptic requires yet further strategies. Stern’s overall conclusion is that significant anti-skeptical work can be done by the more modest arguments different from (B₁).

Among those represented in the companion volume, Walker tackles induction as indispensable for thought (a “modest” argument); Cassam argues that transcendental arguments can be “self-directed” (a version of “modesty”) and discusses the role of idealism and of realism in such arguments; Stroud, that some of our beliefs are invulnerable (again “modest”); and Stern reconstructs Kant’s Second Analogy (nomological necessitation) along justificatory coherentist lines (“modest”). Franks contributes a paper on the disputes concerning transcendental method in the 1790s. Bell raises the question whether Kant’s Refutation is truly a transcendental argument. Vogel rethinks Kant’s answer to Hume, Brueckner examines present-day content externalism as a way around Stroud’s objection (not “modest”) and finally, Moore contributes an essay on the role of transcendental arguments in philosophical psychology and meta-ethics. (Bird, Sacks, Rosen, Hookway, and McCulloch provide commentaries.) A bibliography of works using or debating transcendental arguments rounds off the volume. Almost complete beginning with 1967, this bibliography is a useful resource.

Stern and his authors have materially advanced the cause of sorting out “what works” when it comes to transcendental arguments. Their combined efforts are largely motivated by the problems of skepticism and are driven for the most part by the needs and options of the realist skeptic and his realist adversary. This is what one would expect since, skepticism being a central issue, transcendental arguments are prominently employed in behalf of anti-skeptical efforts and since skepticism is obviously at home in the realist tradition, with transcendental idealism suspect. What we have learned here is how skillfully the realist anti-skeptic can employ transcendental arguments. Champions of transcendental idealism can by no means claim that such arguments are the exclusive property of the idealist.

This of course does not spell the end of the realism-idealism debate. Kant, for one, believes that (transcendental) realism is suspect, too. *That* disagreement is still with

us. Maybe it will turn out that Trendelenburg-style realist conclusions are not always of the right sort for the kind of transcendental arguments one may wish to put forward in Kant's behalf. For example, maybe lawlikeness will turn out to be mind-independent after all. It of course would require substantive considerations to make some idealist conclusion plausible in any particular circumstance. But, no matter how the debate is to be resolved, the discussions of transcendental arguments and of skepticism, realism, and idealism which we find in the two volumes before us have significantly raised the level of discourse using and assessing arguments of this special sort.

Ralf Meerbote, University of Rochester

Sharon Anderson-Gold: *Unnecessary Evil: History And Moral Progress In The Philosophy Of Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press 2001. xiii + 138 pages.

The primary goal of this book is to integrate Kant's account of moral evil with his views on moral progress in history. At first glance, the prospect of reconciling these elements of Kant's philosophy seems grim. On the one hand, in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Kant claims that there is a propensity to evil in human nature, indeed, that evil is the "character of the species." On the other hand, in his various writings on history, Kant develops a view of moral progress that maintains that the human species in fact progresses and displays a moral character. How can Kant hold both that humanity is "evil by nature" and that "the human race has always been in progress"? Kant's universal ascription of a propensity to evil to humanity would seem to rule out the possibility that genuine moral progress is realizable in historical terms. In a welcome attempt to reconcile these two seemingly disparate elements of Kant's critical system, Sharon-Anderson Gold makes a convincing case that there is a deep connection between moral evil and historical development in Kant's philosophy. Rejecting the idea that Kant's writings on history are incompatible with his ethical theory and therefore have no systematic value for his philosophy as a whole – a perspective she traces back to Emil von Fackenheim's influential "Kant's Concept of History" (1965–7) and takes to prefigure in William Galston's *Kant and the Problem of History* (1975) and Yirmiyahu Yovel's *Kant and the History of Philosophy* (1980) – Anderson-Gold argues that there is a systematic ground uniting historical development and morality in Kant such that Kant's ethics "cannot be meaningfully separated from his philosophy of history" (p. 3). Commentators on Kant's ethics have largely neglected his philosophy of history, maintaining a sharp division between his core ethical theory and his social-historical theorizing. Anderson-Gold's novel reading, which exposes the social and historical dimensions that the moral life will necessarily assume on a Kantian view, thus makes a significant contribution to our understanding of Kant's practical philosophy.

The following recapitulation of chapters may serve to orient the reader to material of particular interest. After an introductory chapter that stakes out the terrain in this area of Kant scholarship, Chapter 1 investigates the cognitive status of the principles underlying Kant's philosophy of history. Chapter 2 argues that the claim that mankind is a moral species is at least implicit in the foundations of Kant's ethics and that

Kant holds that the moral life for the individual cannot be divorced from its social-historical dimensions. Chapter 3 explores the way in which Kant's *Religion* provides the basis for a social perspective on the problem of evil as well as an historical goal for overcoming it (viz., the creation of an ethical commonwealth). Chapter 4 analyzes Kant's views on the origins of culture and the ways in which cultural differences inform and shape humanity's moral goals. Chapter 5 considers how political evolution relates to the idea of moral progress. Chapter 6 connects the goals of international law and human rights to the emergence of a cosmopolitan public. The concluding chapter applies Anderson-Gold's reconstruction of a Kantian account of moral development to issues facing us at the close of the twentieth century.

Unnecessary Evil has many virtues. Since the connection between Kant's ethical theory and his theorizing about historical progress has been given scant attention, this systematic treatment of that topic makes a valuable contribution to Kant studies. And since the entire notion of an ethical commonwealth and its implications for a more socially oriented interpretation of moral evil and moral progress within Kant's ethical theory are likewise under-developed, Anderson-Gold's emphasis on the collective character of moral life sheds light on an important theme in Kant and provides a welcome contrast to the more traditional individualistic reading of Kant's ethics. The socially oriented perspective of moral development outlined here – a perspective that is inspired by Kant's problems and insights, but goes beyond anything that Kant himself said – will strike many contemporary readers as a more plausible Kantian account of the development of moral character.

Unnecessary Evil will most clearly be of interest to Kant scholars, but those interested in philosophical accounts of moral development and the cultural, historical and social dimensions of moral philosophy also have much to learn from this important work.

Anne Margaret Baxley, Virginia Tech

Peter Baumanns: Kants Ethik. Die Grundlehre. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. 120 Seiten.

Beabsichtigt ist laut Vorwort eine „Heranführung“ an die Kantische Ethik, die der Vf. als eine Philosophie verstehen möchte, welche mittels eines einzigen, auf den zentralen Begriff der Freiheit gerichteten Reflexionsganges das Vernunftprinzip der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit auch im Bereich des Handelns zur Geltung zu bringen sucht (vgl. 7,9,96). Doch recht bald wird der Leser bemerken, dass diese Bezeichnung eigentlich nur auf einen von zwei Teilen zutrifft, in die sich die Studie unschwer teilen lässt. Denn nur hier (Kap. 3 und 4) findet sich, was man gemeinhin von einer Einführung erwartet: Es wird die Grundbegrifflichkeit der Kantischen Handlungslehre im allgemeinen, sowie im besonderen Fall des pflichtgemäßen Handelns erläutert, es wird erklärt, wie der kategorische Imperativ gegenüber einem weitgehend empirisch regulierten Begehungsvermögen seine reine willensbestimmende Funktion auszuüben vermag, und es wird die skizzierte Tugendlehre auf ihr Verhältnis zu den bis dahin kaum widersprochenen Modellen eines Platon und Aristoteles hin befragt. Der Leser erhält Kenntnis von den Grundunterscheidungen, mit denen diese Ethik arbeitet, wie z. B. zwischen Wille und Willkür („rein oder em-

pirisch durch Vernunft bestimmtes Begehren‘ einerseits, ‚mit Erfolgsbewusstsein verbundenes Begehren‘ andererseits (35)), zwischen Maximen und Imperativen (‚persönliche Handlungsgrundsätze als Willensmeinungen‘ und ‚von der Vernunft angebotene Beweggründe für endliche Vernunftwesen‘ (36 u. 42)) und vor allem zwischen der besonderen Art, wie der kategorische Imperativ das schon durch das Glücksstreben regulierte individuelle Wollen zusätzlich so bestimmt, dass im Hinblick auf die Architektur der Handlungswelt ein Pflichtensystem ableitbar ist und der darin angewiesene Weg der Selbstvervollkommnung und der Beförderung fremden Glücks als Realisation der eigentlichen Natur des Menschen (als zugleich „Selbstzweck seines Wollens und Handelns“ (71)) aufgefasst werden kann, – und der gewöhnlichen Art, sich nach in Verallgemeinerungsformeln gekleideten Vorhaltungen zu richten (77). All diese Erläuterungen geschehen unter Berücksichtigung der Ergebnisse der neuesten Kant-Forschung. So werden etwa die wichtigen Hinweise K. Cramers zur Architektonik (reine und nicht-reine Teile der praktischen Philosophie; Ausschluss der letzteren aus der Transzendentalphilosophie), sowie J. Schmuckers Überlegungen zur Einbindung materialer Zweckprinzipien in die Theorie der formalen Pflichtbestimmung aufgenommen (67 u. 71). Durchgehend wird, wie noch nicht lange üblich, vom gesamten Textkorpus der Kantischen Ethik her argumentiert. Ein abschließender Vergleich mit der klassischen Tugendethik geschieht ohne die früher beliebten Einseitigkeiten: darin nah, dass es sich beiderseits um „Seinsdenken der Subjektivität“ handelt (76), fern hingegen dadurch, dass Kant dem Aristotelischen Prinzip der „sozialen Lebensformgemäßheit des Handelns“ (74) nur eine (untergeordnete) Funktion bei der Bestimmung des Ausübungsgrades von Tugendpflichten zuerkennt.

Im anderen Teil der Studie (Kap. 1 u. 2, sowie 5 u. 6) beabsichtigt der Vf. offensichtlich etwas anderes, er möchte dem Leser bei der Suche nach einem gangbaren Weg zum eigentlichen Standpunkt der Kantischen Ethik behilflich sein und ihm die Möglichkeit einer von vielfältigen Einwänden unbeirrten Anerkennung desselben aufzeigen. Zu diesem Zweck ruft er die einst sehr populäre Ideologiekritik Nietzsches und Marx‘ in Erinnerung – also den Verdacht, Moralität (vor allem als praktische Rationalität) sei eine Erfindung der naturhaft Schwächeren bzw. der herrschenden Klasse –, welcher später an Aufsehen nur durch Freuds Versuch, insbesondere die Gesinnungsmoral auf psychische Prozesse zurückzuführen, übertroffen wurde. Bei der Zurückweisung solcher Einwände begegnen ihm zwei weitere, wesentlich tiefergehende Kritikmöglichkeiten: eine erste aufgrund der evolutionärbiologischen Hinterfragbarkeit der Grundlage der kritischen Freiheitslehre, nämlich des transzendentalen Idealismus, eine andere aufgrund des erwägenswerten Gedankens, die gesamte Moralphilosophie in das Gebiet des Scheins, welches allein und eventuell sogar als notwendiges ein konsequenter Vernunftdeterminismus neben sich dulden könne, zu überweisen (106ff), – eine Möglichkeit, die, wie sich hinzufügen ließe, Kant aus H. Homes „Versuchen über die ersten Gründe der Sittlichkeit ...“ und C.G. Rautenbergs Anmerkungen dazu (später von E. Platner im zweiten Band seiner Aphorismen systematisch ausgeführt) vertraut war. Kants Standpunkt nichtsdestotrotz für evidenzfähig zu halten, setzt nun, so hält der Vf. dagegen, den Mitvollzug zweier Grundgedanken voraus. Zum einen gilt es zu verstehen, wie die Kantische Philosophie der Erkenntnis eine gewisse Art von Denkbarkeit eines vorerst recht abstrakten Freiheitsbegriffs (‚unverursachtes Verursachen einer Reihe von Be-

gebenheiten⁴) über der Denknötwendigkeit errichtet, zu dem nachweislich phänomenalen Charakter des gesamten Erkenntnisgegenstandes ein Ansichsein denken zu müssen. Dies nämlich, so versucht der Verfasser zu zeigen, lässt sich nicht von einem subjektivistisch-geltungsidealistischen Verständnis der Transzendentalphilosophie, sondern nur von einer Interpretation nachvollziehen, die den Erkenntnisgegenstand auf eine Vorstellungssynthese zurückführt, durch welche die einem anonymen Wesen = x angehörige ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption einen ebenso anonymen Gegenstand überhaupt = x zur Erscheinung bringt. „Sachliche Richtigkeit ist dieser Interpretation gemäß das in Einheit apriorisch-kategorial-gesetzliche und empirisch-besondergesetzliche Sich-Richten nach dem Wesen selbst, dem Seins-Korrelat der Erscheinung“ (‚geltungsrealistischer Standpunkt‘ (25)). Zum anderen ist zu beachten, dass die Ethik, wenn sie den stets mit Dunkelheit umgebenen „Freiheitsbegriff der noumenalen, aber ins Phänomenale ausstrahlenden Erstursächlichkeit“ (84) zum Begriff eines intelligiblen Charakters des Menschen spezifiziert – und zwar nicht mithilfe des in der Erfahrung bekannten Phänomens der Wahlfreiheit für oder gegen die Pflicht, sondern über die dem Pflichtanspruch entnommene Gewissheit, unabhängig von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit die Willkür bestimmen zu können –, eine auch theoretisch vollends befriedigende Deutlichkeit ihres Modells des noumenal-phänomenalen Handelns nicht versprechen kann. Die vielerlei Fragen, die sie auf sich zieht, wie z.B. die nach der tagtäglich empfundenen Fähigkeit, reine Vernunft als Handlungsmotiv missachten und dasselbe Tun ebensogut auch unterlassen zu können, oder wie das Problem, einen selbstverschuldeten, ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen und doch eine Möglichkeit zur Umkehr aus eigenem Entschluss annehmen zu müssen (vgl. Kap. 5.1), oder wie die Frage nach der Möglichkeit moralisch indifferenten Handelns (Kap. 5.2), oder aber auch nur beweistechnische Schwierigkeiten, die sich etwa an dem Versuch einer struktur- und geltungstheoretischen Rechtfertigung des kategorischen Imperativs als eines Selbstverpflichtungsaufrufs auf eigenes intelligibles Wollen in GMS III (aber, nach Meinung des Vf. nicht wesentlich anders auch in KpV) zeigen (Kap. 5.3), – dies alles lässt sich zwar, wie es der Vf. ja auch in Angriff nimmt, ein gutes Stück weit klären, wenn man nur überall den Gedanken angemessen zur Geltung bringt, dass der empirische Charakter gemäß dieser Theorie trotz seiner durchgängigen naturgesetzlichen Bestimmtheit den intelligiblen Charakter zur Erscheinung zu bringen hat, dass also autonome Willensbestimmung immer zugleich mit einer Begründung des Erscheinens von Autonomie in der Sinnenwelt einhergehen muss (vgl. 33,89,91,93ff). Nur darf eine völlige Deutlichkeit nicht erwartet werden, handelt es sich doch um nichts weniger als einen streng begrenzten und nicht in theoretischer Absicht geführten Ausgriff auf den Bereich des rational Unzugänglichen, den die komplexe Struktur des Kantischen Pflichtbegriffs zu verlangen scheint.

Hinter beiden Überlegungen verbirgt sich ein ausgearbeiteter Interpretationsvorschlag, der – weit über isagogische Absichten hinaus – die systematischen Grundlagen dieser Ethik (die ‚Standpunktkomplexität‘, in die sie eingebettet ist (96)) offenlegen möchte, und zwar so, dass er zuletzt sogar eine Erklärung der systematischen Anbindung der Lehre vom Geschmacksurteil an dieselben anzubieten vermag. Dessen Gültigkeitsanspruch nämlich soll sich auf die Beteiligung des intellektuellen Selbstgefühls der Achtung an dem im ästhetischen Urteilen empfundenen Harmo-

niefühlen zurückführen lassen, das ein Wirken des Intelligiblen im Verhältnis zwischen dem Ansichsein der Natur und dem Ansichsein des vernünftigen Subjekts bezeichnet. Letztlich beruhe das Geschmacksurteil „auf der Versinnlichung moralischer Ideen und damit auf der Einheit des moralischen Gefühls der Selbstachtung und des Harmoniegefühls der Erkenntniskräfte als dem komplexen Gefühl einer Zusammenstimmung des erkenntnisrelevanten Dinges an sich und des praktischen An-sich-Seins der Autonomie. Das moralische Gefühl verhilft überdies dem Harmoniegefühl dazu, mit einem eindeutig begründbaren allgemeinen Geltungsanspruch aufzutreten. Dies vermag das moralische Gefühl, weil es Selbstgefühl nicht nur des Daseins ist, wie das theoretische Subjektsgefühl, sondern Selbstgefühl der vernunftcharakteristischen Art dazusein“ (113).

Dass seine Interpretationssicht nicht nur partiell, etwa darin, dass sie in GMS keinen missglückten Deduktionsversuch, und in KpV keine Neuentdeckung einer besonderen Faktizität hineinliest (vgl. 97f), oder dass sie der Spontanitätsauffassung der kritischen Erkenntnislehre keine auf praktisches Freiheitsdenken übergreifende beweisende Kraft zuerkennen möchte (96), sondern von Grund auf dem gängigen Verständnis widerspricht, verschweigt der Vf. nicht. Im Gegenteil, er lädt, indem er den eigentlichen Streitpunkt auf zwei ursprüngliche Verständnisarten der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und der dem intelligiblen Ansichsein darin zugewiesenen Rolle zurückzuführen sucht, zu einer ausführlichen Diskussion ein. Es stehe nichts weniger als das angemessene Erfassen des personalen Grundcharakters dieser Ethik und die damit gegebene Möglichkeit eines schlüssigen Übergangs zur Ethiktheologie und – komplementär dazu – zur Ästhetik auf dem Spiel. Ein geltungsidealistisches Deduktionsverständnis nämlich – dessen Argumentation der Vf. übrigens in ihrer ganzen verführerischen Deutlichkeit nachzeichnet (Kap. 1.5) – könne Kants Gedankengang unmöglich nachvollziehen, weil mit der Leugnung eines extramentalen Seins des Objekts als Gültigkeitsursprung nur noch das Abstraktum einer Vernunft überhaupt als Träger freien Handelns in Frage käme.

Können nun diese kontroversen Thesen einer eingehenden Überprüfung standhalten? Vor der Hand eine kurze Bemerkung dazu: Über die Zulässigkeit einer Interpretationssicht entscheidet nicht nur der Wortlaut der vorliegenden Texte, sondern auch der in ihnen und im Zusammenhalten mit ihrer (näheren und fernerer) textlichen Umgebung auffindbare systematische Zusammenhang, mag dieser auch oftmals nur in denkgeschichtlicher Prozessualität angedeutet sein. Hält man sich an diesen Maßstab, so scheint eine Beurteilung je weiter sie den Kreis ihrer Betrachtungen zieht, desto mehr einer der beiden miteinander streitenden Auslegungsvorschläge die Plausibilität aberkennen zu müssen. Denn mögen auch die Texte an manchen Stellen in (scheinbar) verschiedene Richtungen weisen, wie etwa in der Streitschrift gegen Eberhard, wo einmal (idealismusverdächtig) von einer verbesserten Monadologie auf der Basis einer Harmonie nicht zwischen Dingen, sondern zwischen bloßen Vermögen (des menschlichen Erkennens und Begehrens) gesprochen wird, zuvor aber von realen objektiven Gründen – neben den subjektiven – zur Raum- und Zeitvorstellung die Rede war (AA VIII 249f u. 207), so dürfte Einheit interpretativ wohl nur so herstellbar sein, dass man Hinsichten unterscheidet (hier also gegenüber der leibnizianischen Philosophie der Blick auf das ‚Gemüt‘, obgleich dessen „notwendige natürliche Abhängigkeit ... von äußeren Dingen“ und die Fol-

genhaftigkeit seiner Natur- und Freiheitsbegriffe nicht unerwähnt bleibt), nicht aber indem man – zu welchem Mittel sich der geltungsidealistische Standpunkt bisher stets genötigt sah, sei es hier bei Kants Zugeständnis an Eberhard, sei es sogar hinsichtlich ganzer Teile der kritischen Theorie, wie etwa der Lehre von den praktischen Postulaten – unbeabsichtigte und daher korrekturbedürftige Rückfälle in dogmatisches Denken unterstellt. Noch weniger dürfte möglich sein, bei einer sich nun anschließenden Betrachtung des Kantischen Denkwegs einen entscheidenden Schritt darin sehen zu wollen, dass durch eine Selbstkorrektur – womöglich aufgrund des Hinweises eines Schülers (vgl. M. Kuehn: *Kant. A Biography*, S. 197) – am (vermeintlichen) Platonismus der Inauguraldissertation der (ebenfalls vermeintliche) Mentalismus der KrV in die Wege geleitet worden sei, wobei der Sachverhalt der „symbolischen Erkenntnis“ in § 10 der ID gänzlich unbeachtet bliebe. Dass ein Denker, der seine Karriere offensichtlich nicht als philosophischer Eigenbrötler begann, sondern an der Diskussion innerhalb und gegenüber der wolffianischen Schulphilosophie bezüglich einer nicht-idealistischen Auffassung der Monadenlehre mit beachtlichen Beiträgen teilnahm, in dieser Absicht aber nicht nur, wie üblich, Argumente des später so genannten englischen Empirismus, sondern auch die ontologistische Standpunktnahme im Intelligiblen, wie sie von R. Cudworth oder N. Malebranche vorgeschlagen worden war, um die Notwendigkeit theoretischer und praktischer Erkenntnis des Menschen begründen zu können, zum Ausgangspunkt eigener, über das Schuldenken hinausführende Erwägungen machte, welche übrigens einige Vergleichbarkeit mit den ein wenig früheren Versuchen G. Ploucquets haben, – dass dieser Denker also sich einem (demgegenüber) unmetaphysischen Geltungsidealismus zugewandt haben könnte, wird sich wohl nach Beendigung einer ausführlichen systematisch-philosophiegeschichtlichen Beurteilung nur schwerlich annehmen lassen.

Burkhard Gerlach, Bonn

Brigitte Falkenburg: *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2000, 419 Seiten.

Die Studie versteht sich nicht als Kommentar, weder legt sie eine Bestandsaufnahme und Fortführung bisheriger Interpretationstendenzen vor, noch bemüht sie sich vorrangig um eine philosophiegeschichtliche Charakterisierung der gesamten, eigentlich ja auch in das Gebiet der praktischen Erkenntnis hineinreichenden Thematik der kritischen Kosmologie. Vielmehr konfrontiert sie den Leser mit einem übersichtlich gegliederten Thesenpapier, das den Ursprung und das Motiv der kritischen Philosophie überhaupt betrifft und eine der heutigen Forschungstendenz entgegengesetzte Sichtweise vorschlägt. Die VfIn. vertritt nämlich die Meinung, dass sich Kants Weg zum kritischen Standpunkt rekonstruieren lasse, wenn man sein systematisches Grundinteresse nicht – wie gewohnt – im praktischen oder im rein erkenntnistheoretischen Problemfeld verortet, sondern allein in der Aufgabe einer metaphysischen Begründung der Naturerkenntnis.

Zunächst sei Kant diese Aufgabe so angegangen, dass er versucht habe, so viele Elemente wie möglich der damals gleichermaßen aktuellen Newtonschen Physik

und der sogenannten Leibniz-Wolffschen Metaphysik zu bewahren, nämlich sowohl eine relationale Raum-Zeit-Theorie, den schöpfungstheologisch fundierten Begriff einer aus wechselwirkenden Substanzen bestehenden Welt und das Prinzip des zureichenden Grundes, als auch eine atomistische Materietheorie, die mit einer anziehenden Grundkraft (in die Ferne) rechnet (55).

Ein solches „metaphysisches Vereinheitlichungsprojekt“ ließ sich allerdings nach der von Newton übernommenen phänomenanalytischen Methode nicht so durchführen, dass nicht sogleich handgreifliche Widersprüche auftreten mussten. Kant habe anlässlich des Falls der ‚inkongruenten Gegenstücke‘ bemerkt, dass insbesondere seine realistisch gedeutete relationale Raum-Zeit-Theorie in Spannung zu seiner nicht-leibnizianischen Individuationstheorie stand, ohne dass aber ein Wechsel zu einer Theorie des absoluten Raums in Frage gekommen wäre. Er benötigte also, um Geometrie kosmologisch anwenden zu können, einen Raumbegriff, „der schwächer als Newtons Begriff des absoluten Raums ist, aber doch hinreichend stark dafür, die Individuation von Einzeldingen zu ermöglichen“ (126). Diese Einsicht führte ihn auf den Gedanken eines bloß subjektiven Status von Raum und Zeit, und, indem noch weitere metaphysische Grundprinzipien in Verdacht gerieten, war der erste Schritt zu einer erkenntniskritischen Wendung der gesamten Metaphysik getan. Es habe sich allerdings bei den einzelnen Zweifelsfällen – betont die Vfin. – um vermeidbare Widersprüche gehandelt, vermeidbar nämlich durch die Trennung von sinnlichen und intelligiblen Erkenntnisgründen, wie sie die ID 1770 vollzog. Sie seien als bloß erste Hinweise auf die kritizistische Position streng von den unvermeidlichen Paradoxien zu unterscheiden, die bei fortgesetzter Erkenntnistheorie erst nach dem Jahr 1772 in besonderen Antinomiereflexionen thematisiert werden konnten. In der ID sei das Neue noch mit einem „Schritt zurück von der Wolffschen Schulphilosophie zum ‚authentischen‘ Leibniz“ (148) verbunden gewesen: „Die sinnliche Beschaffenheit der Raumvorstellung liefert einen absoluten Unterschied inkongruenter Gegenstücke; sie leistet die Individuation von Einzeldingen; und sie liefert einen Individuenbereich mit der Struktur der dreidimensionalen Geometrie, auf dem räumliche Relationen operieren. Die logische Struktur dieser Relationen führt nicht über einen relationalen Raumbegriff hinaus, der eine schwächere Struktur aufweist. Sie ermöglicht es aber, so etwas wie einen logischen Inbegriff aller Substanzen in der Welt und ihrer Relationen zueinander zu denken, der das Fassungsvermögen der Raumvorstellung übersteigt. 1770 denkt Kant sich den Begriffsumfang dieses logischen Inbegriffs, die Welt im Ganzen, noch als einen abstrakten Individuenbereich, von dem er vermutlich annimmt, dass er der empirischen Extension der Sinnenwelt als ein noumenales oder intelligibles Korrelat korrespondiert“ (129). Erst nach einigen Jahren sei ihm klar geworden, dass eine aus (aktual) unendlich vielen Substanzen bestehende Welt ebenso wie „alle Gegenstände der theoretischen Metaphysik als epistemisch unzugänglich aus der Kosmologie“ zu verbannen seien (169). Kosmologische Erkenntnis müsse „an die Strukturen unseres Erkenntnisvermögens gebunden sein – insbesondere an die formalen und materialen Bedingungen der Sinnlichkeit“ (160). Dieser Einsicht habe die etwa 1775 entdeckte Antinomienlehre Nachdruck verliehen, indem sie das Festhalten am Begriff intelligibler Gegenstände als „Quelle eines unvermeidlichen objektiven Widerstreits der Vernunft mit sich selbst“ inkriminierte (162).

Nicht also aus der Vorführung eines internen Problems der dogmatischen Metaphysik (256), sondern aus der entlarvenden Gegenüberstellung naturalistischer Ar-

gumentationen bezüglich des „sich selbst widersprechenden Begriffs der Sinnenwelt als einer intelligiblen Gesamtheit empirischer Reihen von Teilen und Ganzen“ (181) habe der transzendente Idealismus einen festen Grund erhalten. Der oftmals geäußerte Verdacht, dass transzendental-idealistisches Gedankengut in die vorgeführten Argumente einfließen und somit die Beweisabsicht durchkreuzen würde, könne getrost zurückgewiesen werden, da „Kant nur Gebrauch von verifikationistischen und rationalistischen Argumenten machte, die er teils bekannten philosophiegeschichtlichen Positionen und teils seiner eigenen vorkritischen Philosophie“ entnahm (22; vgl. 208, 224). Allererst ein sich über dem Problem der Kategorienduktion vervollständigender Kritizismus habe das eigentliche Skandalon dieser Argumentationen, die „Konfundierung“ der Begriffe des kardinal- und des ordinal-Unendlichen, aufzudecken vermocht. Es lasse sich daher festhalten: „Die vernunftkritische Entscheidung über die kosmologischen Debatten des 18. Jahrhunderts beruht auf den Auflösungen des mathematischen Teils der Antinomienlehre, die Kant, wie man zeigen kann, en detail in die MAN übernimmt. Den Gegenstand ‚Welt‘ der kosmologischen Idee denkt er dabei im Sinne eines potentiell-unendlichen konkreten Modells der Newtonschen Mechanik, das schrittweise, wenngleich nicht vollständig, konstruierbar ist“ (296).

Die Überlegungen der Vfin. begnügen sich im folgenden nicht nur mit einem Blick auf den Systemaufbau des theoretischen Teils der kritischen Philosophie, sondern fragen auch nach der Bedeutung derselben als Gegengewicht zu dem später aufkommenden Empirismus in der Methodologie der Naturwissenschaften. Ihr Interesse, Kants Gedanken auch für die moderne Physik fruchtbar zu machen, kommt allerdings nicht erst hier, am Ende der Studie zum Vorschein, sondern lag schon dem interpretatorischen Teil zugrunde, wenn sie sich bemühte, Texterläuterungen in die Sprache heutiger Logik und Methodologie zu übersetzen, obgleich ein – wohl nur unter Inkaufnahme von Spannungen mögliches – Wechseln zwischen vorkritischen, kritischen und modernen Standpunkten zwangsläufig Dunkelheiten in die Auslegung tragen musste.

Der Leser sieht sich somit vor eine schwere Aufgabe gestellt. Ihm wird ein weit-ausgreifendes, mit einem komplexen Interesse verknüpft Themenfeld vor Augen geführt. Er muss sich – die Vfin. entschuldigt dies als unvermeidliche Einschränkungmaßnahmen der Darstellung (158, 162, 295) – großenteils mit bloß skizzenhaften Ausführungen begnügen. Freilich stehen seinem Nachvollzug nicht die (vielleicht notwendigen) Verkürzungen im Weg, sondern eher dies, dass er mehrere Thesen vor einem Hintergrund entfaltet findet, der den aktuellen Diskussionsstand nicht zu berücksichtigen scheint: Kants Verhältnis zur Schulphilosophie („Metaphysik als guter Wolffianer“ (48)) und zu Swedenborg (die Kritik in den TG ziele darauf, „so unerwünschte Konsequenzen der Kosmologie von 1755/56 wie den Spiritualismus zu vermeiden“ (127)), sein Anschauungsbegriff (als Vermögen, „den Anschauungsraum als bloße, unstrukturierte Mannigfaltigkeit zu imaginieren“ (328)), sein Programm einer Kategorienduktion (die „inneren Grundprinzipien empirischer Erkenntnisobjekte“ verstehe Kant nicht „essentialistisch, sondern nomologisch“, so dass die „Transzendentalphilosophie für sich genommen“ „den Nachweis für die objektive Realität der Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes“ „nicht vollständig erbringen kann“, sondern erst die MAN (193,288)), sein Antinomiebegriff (in den Beweisen werde „der Klasse aller Sinneserscheinun-

gen entweder ein endlicher oder ein aktual-unendlicher Umfang zugesprochen“, also auf der Seite der Thesis gegen die „Möglichkeit einer aktual-unendlichen Weltgröße“ argumentiert (212, 223, vgl. 170)), aber auch nebensächlichere Feststellungen wie über Fichtes Philosophie (ohne „Raum für eine Theorie der Natur“ (307)), – für all diese Themen hätte eine weniger einseitige Verwendung der Sekundärliteratur einen differenzierteren Ausgangspunkt zu den weiteren, keineswegs unrisikanten Überlegungen der Vfin. erbringen können. Diese stehen ja nach eigenem Zugeständnis nicht überall auf festem Grund, denn einerseits widersprechen sie Kants eigenen Ausführungen zum Weg der kritischen Philosophie (137), andererseits lassen sie mehrere Fragen zur systematischen Bedeutung der Antinomienlehre innerhalb des Projekts einer KrV unbeantwortet: Wie sollen sich, wenn man die Antinomie als nach der naturalistischen Wende im Begreifen des Unendlichen unvermeidlich gewordene Widersprüchlichkeit der Vernunft auffasst, die beiden (angeblich) noch mit der halbdogmatischen Vermeidungstaktik der ID operierenden dynamischen Widerspruchsbearbeitungen eben dieser Lehre zurechnen lassen? (212, 254f.) Warum soll die von der KrV ausdrücklich als propädeutisch gekennzeichnete Funktion eines Beweises für den transzendentalen Idealismus den Hauptzweck des nicht gerade kurz geratenen Dialektikkapitels darstellen, warum nicht vor allem der erkenntnistheoretische Zweck der Unvermeidlichkeit des Widerspruchs Thema sein? (257, 261/7)

Auch bleibt eine alte Schwierigkeit unausgeräumt, wie sich nämlich ein Systementwurf (derjenige der ID) überhaupt verstehen lassen soll, wenn ihm neben einem Subjektivismus nicht nur der Anschauungsformen, sondern „sämtlicher Begriffe der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, ... insbesondere der Begriffe von Grund und Folge, sowie von Kraft und Substanz“ (173), zugleich ein metaphysischer Realismus unterstellt wird (vgl. dazu die Kontroverse zwischen J. Schmucker und G. Gotz). In diesem Zusammenhang scheint vor allem das von der Vfin. vorgeschlagene Verständnis des Kantischen Unendlichkeitsbegriffs fragwürdig: noch die ID soll aktuelle Unendlichkeit, mathematisch aufgefasst als „eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl“ (KrV B 460 Anm.), auch für das intelligible Substanzencommercium auf unmittelbare Weise geltend gemacht haben. Die Vfin. verweist mehrfach auf Textstellen (165/8, 255/6), die sich aber wohl kaum in diesem Sinn auslegen lassen, wenn man sich vor Augen führt, dass Kant schon Jahre zuvor – ähnlich wie Mendelssohn, der ausdrücklich auf Überlegungen von Wolff und Ploucquet zurückgreift – den Begriff der metaphysischen Unendlichkeit, der sich auf die additiv nicht steigerbare Größe von Realitätsgraden bezieht und laut Kants Bemerkungen zu Mendelssohns ‚Morgenstunden‘ sowohl gemäß der herkömmlichen als auch gemäß der kritischen Metaphysik den einzig möglichen Weg öffnet, Aussagen über intelligible Dinge zu treffen (welche sich dann auf dem Wege der Analogie gemäß praktischen Forderungen erweitern lassen), von dem Begriff der mathematischen Unendlichkeit unterschieden hat, dessen alleinige Anwendbarkeit auf das Kontinuum der Erscheinungswelt sich schon in Herders Vorlesungsnachschrift andeutete; obgleich es dort als prekär empfunden wurde, den Begriff auf eine an sich aus Teilen bestehende, doch aber respektiv ins Unendliche teilbare Menge zu beziehen (so dass also weder Eulers oder Ploucquets Position der Leugnung einfacher Teile noch Leibnizens einer aktual unendlichen Teilevielfalt akzeptabel schien), da dies, nicht weniger als der Begriff fehlender raumzeitlicher Grenzen, das mensch-

liche Vorstellungsvermögen überfordere, hier also – wie Kant später sagen wird – nur etwas Subjektives in Blick genommen ist, nämlich „das Verhältnis unseres Unvermögens, den Begriff von der Größe zu bestimmen“, „weil nämlich die Größe selbst größer ist, als alle Zahl, die ich mir denken kann, und demnach mir keinen bestimmten Begriff von der Größe selbst gibt“ (Vorlesungen über die phil. Religionslehre, Pölitz S. 43/4). Angesichts dieser frühen Unterscheidung wird man zweifeln dürfen, ob „die Abkehr vom Leibnizschen Begriff des Aktual-Unendlichen aus nicht-mathematischen Gründen“ wirklich den „entscheidenden Umkehrpunkt in der Argumentation von der Widerspruchsfreiheit der Kosmologie von 1770 zum Widerspruch im Weltbegriff von 1781“ markiert (165).

Eine weitere Frage drängt sich auf: Lassen sich über Kants Denkweg überhaupt schon letzte Entscheidungen treffen, wenn – wie schon bei der fast in Vergessenheit geratenen These von K. Reich über eine spät zu datierende Entdeckung der Antinomielehre, an welche die Vfin. ja anknüpfen möchte – nur eine Teilperspektive seines ursprünglichen Grundproblems, das nach eigener Auskunft in der Frage nach der räumlichen Gegenwart des Geistigen liegt, berücksichtigt wird?

Der einseitig mathematisch-physikalischen Betrachtungsweise der Vfin. kann man zugute halten, dass sie die Aufmerksamkeit der Forschung auf ein bisher arg vernachlässigtes Thema, nämlich auf Kants Auseinandersetzung mit einer atomistisch verzerrten Monadenlehre zu lenken vermag. Andererseits scheint sie die Gefahr heraufzubeschwören, die Auslegung nicht nur in erhebliche Distanz zu den zugrundegelegten Texten, sondern darüberhinaus in die Nähe des (beim Interpretieren stets recht hinderlichen) Habitus eines (vermeintlich) standpunktüberlegenen Herabblickens geraten zu lassen (vgl. 177: „unter heute obsoleten theoretischen Voraussetzungen“), – eine Gefahr, der sich wohl schwerlich aussetzen wird, wer den vollständigen, insbesondere das Freiheitsproblem einschließenden Fragehorizont der Kosmologie des frühen Kant berücksichtigt.

Burkhard Gerlach, Bonn