

Erfahrung und Reflexion, Existenz und Vernunft einende Vollendung und zugleich Legitimation der Philosophie. *J. Widmann* analysiert in einem überaus gedrängten Resümee „Die innere Struktur der WL von 1804“ (371—387), um den höchst präzisen Aufbau des schwierigen Werkes nachzuweisen. *K. Hammacher* („Comment Fichte accède à l'histoire“: 388—440) gibt eine ausführlichere entwicklungsgeschichtliche Rechenschaft über Fichtes Auffassung der Geschichte, in der der Interpersonalität eine bedeutsame Funktion zukommt. In „Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘ und die politische Philosophie der Aufklärung“ (441—483) von *R. Schottky* erscheint Fichtes Staatsauffassung von 1796/97, da sie stark die dem Staat vorgeordnete Freiheit der individuellen Person betont, als die Vollendung guten Aufklärungsdenkens. Diese Untersuchung wie auch der Artikel von Widmann machen bekannt mit leider noch nicht im Druck veröffentlichten Münchner Dissertationen der Jahre 1962 bzw. 1961. Die Abhandlung von *E. Coreth* (484—540; erstmals deutsch unter dem Titel „Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes“, in *ZKathTh* 79 [1957] 257—303 erschienen) ist gegenüber den Arbeiten der ‚Lauth-Schule‘ bestimmt durch die Auffassung von dem Gegensatz des späten zum frühen Fichte; durch das Aufbrechen des Bewußtseins zum absoluten Sein überwindet demnach der späte Fichte im Ansatz die idealistische Bewußtseinsimmanenz. „Die Theorie des Bildes bei Fichte“ von *X. Tilliette* (541—554) versucht in der Form einer Rezension (zu *J. Drechsler*, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955) einen Zentralbegriff der Spätphilosophie Fichtes zu erhellen. — Aus dem weiteren Inhalt des vorliegenden Doppelheftes der *ArchivesPh* darf nicht unerwähnt bleiben die methodisch neue Wege einschlagende, überaus gründliche Bestandsaufnahme der Begriffe ‚Entfremdung‘ und ‚Entäußerung‘ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, die *J. Gawwin* durchführt (555—571). — Mit den sieben Fichte-Abhandlungen dieses Jubiläumsbandes haben die *ArchivesPh* einer Philosophie, die, wenn nicht alles täuscht, einer Epoche neuer Deutung und Bedeutung entgegengeht, Raum gegeben — mehr Raum als m. W. alle westdeutschen philosophischen Zeitschriften zusammengenommen; so bietet der Band eine einmalige Darstellung wesentlicher Probleme und Ergebnisse der gegenwärtigen Fichteforschung.

K. R i e s e n h u b e r, S. J.

Fabro, Cornelio, Introduzione all'Ateismo Moderno (Cultura, 28). gr. 8° (1017 S.) Rom 1964, Studium. 6000.— L.

Die seit einem Jahrhundert sich ankündende Gegenwartssituation, die — nach F. (12) — unter dem Zeichen des Atheismus steht, und das Aufmerken der christlichen Welt, das sich zuletzt in den Konzilsbeschlüssen des Jahres 1965 dokumentierte, geben jeder Studie über das Atheismusproblem einen Vorschußkredit auf große Aktualität. Die entschiedene Betonung des positiven, konstruktiven, humanistischen Charakters des modernen Atheismus, der sich vom Gottesgedanken abwendet, weil er nur so sich dem Menschen und dessen Weltzukunft zuwenden zu können meint — diese Charakterisierung bündelt ermutigend die Erwartungen des potentiellen Lesers, den der Umfang des vorliegenden Werkes abschrecken möchte. Der Verf. greift weit aus; er visiert sieben Hauptetappen der neuzeitlichen Philosophie an, in Kapiteln von zumeist mehr als hundert Seiten: den Rationalismus, vertreten durch Descartes, Spinoza und Bayle; den englischen Empirismus und Deismus; die französische Aufklärung; den deutschen Idealismus, mit den Schwerpunkten Spinozastreit (Jacobi), Atheismusstreit (Fichte) und Hegel; Linkshegelianer und Marxisten; unter „religiösem Atheismus“ Bradley und Royce, Morgan und Alexander, Whitehead, Dewey; schließlich: „Die Freiheit als aktive Verneinung Gottes im Existenzialismus“, behandelnd Nietzsche, Jaspers, Sartre, am ausführlichsten Heidegger. In dieser philosophiegeschichtlichen „tragedia hominis moderni“ (von S. 97 bis S. 918; vgl. 77 ff.) kommt, zumal in den Kleindruck-Anhängen zu den einzelnen Kapiteln, eine Unmenge interessantes Material zum Vorschein. Eine beispielsweise Nennung von einzelnen muß naturgemäß subjektiv-beliebig ausfallen: Bayle erfährt seine Kritik durch — Voltaire (185—189). Das vulgärateistische voluminöse Testament des zeitlebens recht vorbildlichen Dorfpfarrers Jean Meslier († 1729) wird resümiert (414—425); auch die sowjetische „Geschichte der Philosophie“ (1. Band; deutsch: 1960, S. 478—485) hat ihm jüngst verstärkte

Beachtung gewidmet. Religion und Politik verquickende Gutachten der französischen Hierarchie zu Aufklärungsschriften werden im Wortlaut mitgeteilt (z. B. 432—434). Nicht übersehen sind die neuesten Ostberliner Versuche, deutsche Vorläufer eines atheistischen Materialismus aus dem 17. und 18. Jahrhundert namhaft zu machen (571—578). Man registriert beeindruckt, daß allenthalben Hegel aufscheint, zu dessen Dialektik F. 1960 eine Textauswahl herausgab (vgl. Schol 38 [1963] 68). Dann wieder fällt scharfes Licht auf Hegel aus verschiedenen Schriften Baaders (953—962 977—982); und auch ein erstmals 1963 veröffentlichter Brief Hegels an Baader findet schon Verwendung (590). Stupend die Breite, in der das Werk neue und neueste Literatur heranzieht! (Register allerdings fehlen gänzlich.)

Die Rahmenkapitel kreisen — in freien, sehr wenig konzentrierten Kreisen — um die Begriffsbestimmung des Atheismus (9—95) und um den Grundcharakter des modernen Atheismus (919—1005). Von ihnen aus ist auf zwei Sachpunkte kritisch einzugehen.

Es gibt für F. nur einen einzigen Begriff von Gott und deshalb nur eine einzige gültige Form von Theismus. Die Negation auch nur eines Moments des Gottesbegriffs, eine auch nur inadäquate Auffassung von Gott fällt schon in Atheismus (29, 63). Nämlich, wie aufgezählt wird (54), unter anderem: Polytheismus, Akosmismus, Pan(en)theismus, Panpsychismus, Rationalismus, Idealismus und Werttheorie. So qualifiziere, der Substanz nach, schon die Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts. F. variiert diese Atheismen passim durch einschränkende Epitheta als implizit, virtuell, radikal (= wurzelhaft), exigentiell (esenzielle: man kann das eigentlich nur italienisch so sagen). Aber die Grundbedeutung des Pantheismus in all seinen Schattierungen ist klipp und klar der Atheismus (146, 495¹⁶ u. ö.). Der Kant der praktischen nicht weniger als der theoretischen Vernunft ist „intrinsicamente e consapevolmente ateo“ (487 — während S. 39 nur ein „ateismo oggettivo“ vorlag). Der transzendente Idealismus und Hegel im besondern: „teismo in superficie e ateismo in profondità“ (154 f.). So kann der „Krypto-Atheismus“ Hegels (535, 586; vgl. 462) dadurch genügend erhärtet scheinen, daß Hegels gewiß zentrale Trinitätslehre das christliche Dogma aufhebe in eine Theorie der Selbstverwirklichung des Geistes überhaupt (533—547). — Die sachdienliche Begriffsbestimmung des Atheismus ist ein altes und schwieriges Problem. Die von F. vorgenommene ist eindeutig zu weit. Der Vorwurf des Konsequenzen-Machens kann ihr nicht erspart werden. Wie F. denn auch gelegentlich, nach dem Beispiel von Moreri 1733 und schon Spitzel 1663 (82³, 83) von Atheisten „di conseguenza“ spricht (81). Nach F. wären ja wohl von x sich in ihrem fundamentalen Ansatz, der Fassung des Seinsbegriffs, irgend unterscheidenden Philosophen zumindest x-1 atheistisch zu nennen. Und theistisch einzig und allein das Seinsdenken des Thomas von Aquin.

Fabros Ausweitung des Atheismus-Begriffs ist der mehr äußere Aspekt, die terminologische Konsequenz einer geistesgeschichtlichen Konzeption und — sagen wir es gleich — Konstruktion, die den eigentlichen, immer wiederkehrenden Leitgedanken, das Beweisziel seines ganzen Werkes darstellt: Der Atheismus ist dem modernen Denken wesenseigen. Er entspringt dem Cogito des Descartes, das „virtualmente ateo“ (26) ist. Im Cogito liegt beschlossen das Immanenzprinzip, das die Strukturen und das Wirken des Seins auf die Strukturen und die Selbstverwirklichung des Bewußtseins, letztlich des endlich-menschlichen Bewußtseins reduziert. Es schneidet die Transzendenz an der Wurzel ab. Cogito = Immanenzprinzip: die radikale Behauptung des Atheismus, der strukturelle, konstitutive Atheismus der neuzeitlichen Philosophie von Anfang bis Ende (und auch der viel-diskutierte Möglichkeitsgrund eines theoretischen Atheismus überhaupt). Die nach-hegelschen Atheismen (Marx, Nietzsche, Sartre...) sind die offene, konsequente, endgültige Ausführung und Vollstreckung des anfänglichen Immanenz-Ansatzes. Aber auch Denker, die Theisten sein wollten und durch ihr Werk dem Glauben an Gott oder der Überzeugung vom Absoluten Vorschub zu leisten meinten — wie Descartes, Locke, Malebranche, Leibniz, Kant, der späte Schelling, Hegel —, bezeichnen für die „innere Geschichte“ (922) der modernen Denkentwicklung nur Stationen der einen (durch gute Absichten oder äußere Faktoren zeitweilig aufgehaltenen oder umgeleiteten) „corsa“ alla coerenza“ (923): vom Cogito über die

vielfältigsten, auch widersprüchlichsten Tendenzen zum heute allgemein grassierenden Atheismus. Dieser brachte die ‚Stunde der Wahrheit‘ (966) für eine 300jährige Geschichte und für das Gesetz, nach dem sie antrat. „Keine Umschweife: Die moderne Philosophie ist von der klassischen durch einen Abgrund getrennt“ (948)! So Fabros Deutung (vgl. 19 f., 28, 33—39, 69 f., 77—81, 93, 125 f., 597, 921 f., 926 ff., 944, 947, 989). — Nun können hier gewiß nicht alle Kombinationsmaschen in den, ob man zustimmt oder nicht, vielfach anregenden Erwägungen des Verf. auf ihre Haltbarkeit geprüft werden: bleiben wir beim Ansatz. Worin sieht F. die atheistische Implikation des descartesschen Cogito? Einmal im radikalen Zweifel, der, als Fundament der Wahrheit, bedeute, daß die Erkenntnis als „aktive Negativität“, daß die Verneinung als konstitutives Moment der Behauptung gefaßt werde (923). Aber *hat* Descartes einen solchen radikalen Zweifel gefordert, der eine solche quasi-hegelsche Interpretation zuließe? Einen zweiten (mit dem ersten ja wohl kaum zu vereinbarenden) Grund des Atheismus sieht F. darin, daß für Descartes Gott das Ersterkannte ist, das alle Erkenntnis begründet; damit sei Gott mit dem ganzen Gewicht der Wahrheitsgarantie belastet (946 f., 973) — anscheinend *überbelastet*. Die „allgemein angenommene“ Abstammung des spinozistischen vom descartesschen Substanzbegriff (156⁵⁰, 970 f.) ist kein hinreichender Beweisgrund für Atheismusverdacht. Auch der einzeilige Appell an Descartes' Überzeugung, mit dem Cogito einen absolut neuen Anfang zu setzen (947), genügt hierfür nicht; auch nicht die Bestätigung durch Hegel (948). Daß schließlich der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* die weitere philosophische Entwicklung negativ mitbestimmte (342—349; vgl. 123 mit 345), das ist nicht dem Cogito als Prinzip der modernen ‚Subjektivität‘ anzukreiden. Der *ex professo* von Descartes handelnde Abschnitt (99—123), von dem man eine einläßliche, zusammenhängende Systemanalyse zur Begründung des entscheidenden Ansatzpunktes erwartet (daß nämlich das descartessche Cogito das im Grunde atheistische, alle moderne Philosophie fehlleitende Immanenzprinzip sei), beschränkt sich darauf, die Anklagen auf Atheismus zu resümieren, die gegen Descartes erhoben wurden vom Jesuiten G. Hardouin 1733, vom Aufklärer Holbach 1774, vom kalvinistischen Theologen G. Voëtius 1643 und vom Lutheraner Th. Spitzel 1663, zuzüglich einzelnen Äußerungen neueren Datums von Marx, Blondel, Adolf Schlatter, Sartre, Walter Schulz. Fürwahr eine Wolke von Zeugen. (F. nennt seinen — als Konzilienhistoriker glücklicheren — Hauptgewährsmann Hardouin „grillenhaft“ und „hitzig“ [103; 113], stimmt aber im wesentlichen seiner Verurteilung von Descartes, Malebranche, Pascal, Jansenius, Quesnel, Thomassinus usw. als „*atheï detecti*“ zu [106, 112 f., 117; vgl. 196, 345, 927⁶ — und 103¹⁰, 106²⁰].)

Damit ist ein abschließendes Gravamen betreffs der Methode des Werks berührt. Es bietet wenig Evidenz darüber, wie weit Sachgründe reichen und wo die Berufung auf verschiedenartigste Gewährsleute diese vertritt (vgl. auch 344—349, 467—477). Die zitierten Schriften werden nicht auf ihre geistesgeschichtliche, unter Umständen ideologische Herkunft, auf ihr *genus litterarium* und ihr dementsprechendes Aussagegewicht hin geprüft. Man hat manchmal den Eindruck, es gehe nur darum, daß sie betreffs des ‚*quod erat demonstrandum*‘ verbal übereinstimmen. Daraus entsteht die Gefahr von Mißverständnissen, Diskriminierungen, pseudo-apologetischen Kurzschlüssen. Hierzu noch einige Belege: „Die Posaune des jüngsten Gerichts“ von Bruno Bauer (598²) will nicht wortwörtlich für bare Münze genommen werden. Daß auch O. Willmann 1879 Kant widerwärtigen Atheismus vorwarf (598¹), würde man besser nicht mehr aufwärmen. Keineswegs nur J. Wahl, den F. zu Unrecht einen „superstite hegeliano“ nennt (592), hält die Hegel-Interpretation des für F. repräsentativen A. Kojève (590—593) für eine teils marxistische, teils existenzialistische Umdeutung. Zuwenig distanziert übernimmt F. die — natürlich mit ganz anderen Vorzeichen — in der Linie seiner Gesamtauffassung der modernen Philosophie liegenden Geschichtsdeutungen linkshegelianisch-marxistischer Provenienz (z. B. 213—219, 349—356, 984).

So bleibt das Bedauern auszusprechen, daß der um die Erforschung der Metaphysik des Thomas und auch um italienische Kierkegaard-Ausgaben sehr verdiente Verf. in diesem Werk, das der Forderung der Stunde so sehr entgegenzukommen scheint, den für die Auseinandersetzung mit dem Denken der Moderne und damit

der Gegenwart zumeist geforderten Geist der Anerkennung und Aufnahme auch des guten Neuen vermissen läßt. Man kann heute nicht Philosophie treiben, als ob es Descartes, Kant und Hegel nicht oder nur als Markierungspunkte für Abwege gegeben hätte. Thomas von Aquin hat das zu seiner Zeit Notwendige auf die vorbildlichst fortschrittliche Weise getan. Abgesehen von einem sehr schmalen Ansatz dazu (59), erörtert F. nicht, inwiefern die Verneinung Gottes eine Möglichkeit des menschlichen Denkens überhaupt ist. Das Problem, warum der moderne Atheismus innerhalb des von der jüdisch-christlichen Offenbarung maßgeblich mitbegründeten Geistesraumes entstand, tritt nicht auf. Die positive Beziehung der neuzeitlichen Philosophie zur modernen Naturwissenschaft und Technik — und das Verhältnis des Christentums zu diesen Größen, ihr christlicher Ursprung — bleibt außer Betracht. Sollte etwa die technische Zivilisation schlechthin nur als Auswirkung des Immanenzprinzips gelten (61)? Es gibt zu all dem eine Reihe bedeutensamer Forschungshinweise, schon bei Hegel. Die sich gegenüber der Geschichtskonstruktion Fabros aufdrängende Frage nach der die Jahrhunderte modernen Denkens durchwaltenden — negativen? — Vorsehung wird nicht gestellt ... Der Nutzen des Werkes als inhaltsreicher Informationsquelle wird dadurch nicht aufgehoben, kritische Benutzung vorausgesetzt.

W. Kern, S. J.

Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin and Saxl, Fritz, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art.* 4^o (XVIII u. 429 S., 146 Abb. auf 86 Tafeln) London 1964, Nelson. 6. — Gns (126. — Sh).

Was sagt uns ein Buch über Saturn und die Melancholie und ihre Bedeutung in der Geistesgeschichte? Ist das nicht ein Thema für Spezialwissenschaftler, das seinen legitimen Publikationsort in einer entsprechenden wissenschaftlichen Zeitschrift findet? In der Tat: schlägt man das Inhaltsverzeichnis auf, weiß man nicht genau, ob es sich hier um eine systematische Gesamtdarstellung oder um eine lockere Reihe von verschiedenen Aufsätzen über das gleiche Thema handelt. Schon einige Seiten Lektüre aber vermitteln einen ganz anderen Eindruck. Nicht nur wird hier eine Fülle von Details ausgebreitet, werden weitgehend die Spuren und Zeugnisse der Lehre von der Melancholie und der Verehrung der astralen Gottheit Saturn sorgfältig gesammelt und dargelegt, sondern der Leser gewinnt auch einen Einblick in den religiösen und philosophisch-kulturellen Hintergrund der Antike, des Mittelalters und der Zeit des Humanismus. Von dem scheinbar so engen, seltsamen Thema des Saturn und seines Einflusses auf die Menschen, der sich als Melancholie auswirkt, fällt Licht auf die Geistesgeschichte dieser drei Epochen der abendländischen Menschheit.

Die Übernahme des Sternenglaubens des Zweistromlandes in die griechische Welt, der Einfluß der Araber auf das Abendland, die Auseinandersetzung des frühen und mittelalterlichen Christentums mit den tief eingewurzelten, lang tradierten Ideen der Astrologie und Temperamentenlehre, das erneute Zurückgreifen auf die antike Tradition im italienischen und deutschen Humanismus, das alles sind nur einige Perspektiven unter anderen, die dieses gründliche Gemeinschaftswerk dreier philosophie-, geistes- und kunstgeschichtlicher Forscher eröffnet.

Sind die Melancholie, die so widersprüchliche Gabe, die nach alter Meinung zu höchst genialem Menschentum befähigt, ebenso aber auch zu lähmendem Wahnsinn treiben kann, und ihr zwiespältiger Spender Saturn Gegenstand der ersten drei Teile des Buches, so beschäftigt sich der letzte beinahe ausschließlich mit Dürer, und zwar hauptsächlich mit der ikonographischen Interpretation seines Stiches „Melencolia I“. Es wird gezeigt (vgl. S. 284—373, bes. S. 317—373), daß sich auf diesem Blatt zwei ikonographische ältere Typen: die Geometrie aus der Serie der Allegorien der freien Künste und die Melancholie aus den Vier-Temperament-Darstellungen, in ausdrucksvoller neuer Gestaltung schöpferisch verbinden. Auf diese Formung hatte das Buch „De Occulta Philosophia“ des deutschen Humanisten und Neuplatonikers Agrippa von Nettesheim (vgl. 350—360) maßgeblichen Einfluß, das gemäß den dort geschilderten drei seelischen Grundkräften Imaginatio, Ratio und Mens drei Typen menschlicher Vollendung unterscheidet, alle drei hervergebracht durch Saturns Geschenk Melancholie, die Gabe göttlichen Wahnsinns.