

tive der abendländischen Metaphysik, wie sie von Aristoteles, Thomas v. Aquin einerseits sowie von Platon, Plotin und Meister Eckhart andererseits herkommen, aufgenommen und weitergeführt werden (85–119). Ein umfangreicher Anmerkungsapparat (125–177), eine umfassende Bibliographie (178–190) sowie ausführliche Personen- und Sachregister beschließen den von seinem Inhalt her sehr dichten und von seiner Sprache her sehr prägnanten Band. Aufschlußreich dürfte er nicht nur für geistesgeschichtlich Interessierte, sondern auch für jene Zeitgenossen sein, die mit Recht zögern, Philosophie und Theologie allein dem seit geraumer Zeit propagierten „nachmetaphysischen“ Denken zu unterstellen. H.-J. HÖHN

2. Philosophiegeschichte II

WOLLGAST, SIEGFRIED, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. Berlin: Akademie 1988. 1037 S.

„Aufklärung“ ist nach Kant „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Wie hinreichend bekannt, hat jener ‚Ausgang‘ in ein subjektozentrisches Selbst- und Weltverständnis hineingeführt, welches eine gewisse „Kurzsichtigkeit“ hinsichtlich des historischen Prozesses, der es zuwege gebracht hat, impliziert. D. h., Aufklärung (und insbes. das Kantische Philosophieren) ist weithin durch eine denkmethode „selbstverschuldete“ Unwissenheit geistesgeschichtlicher Zusammenhänge gekennzeichnet. Oder pointierter gesagt: Aufklärung (und die von ihr ausgehende Subjektozentrik) meinen Unaufgeklärtheit hinsichtlich der historischen Motive und Bedingtheiten ihres Zustandekommens. – Das opus praeigrande, welches Wollgast (Sektion Philosophie an der Technischen Universität Dresden) vorlegt, bietet detaillierte Analysen der deutschen Philosophie von 1550 bis 1650 dar und kann eben dadurch – durch die in sich zusammenhängende Darstellung eines von bisheriger Philosophiegeschichte stark vernachlässigten Zeitraumes – zur Aufklärung der ‚Aufklärung‘ beitragen (damit aber auch zur Einsicht, daß der neuzeitliche Nihilismus, der die „aufgeklärten“ Subjektsphilosophien wie ein Schatten begleitet und am Ende gar deren „Eigentlichkeit“ auszumachen scheint, keineswegs ein unabänderliches ‚Seinsgeschick‘ darstellt, sondern bestimmten Denk-einstellungen des voraufklärerischen Philosophierens entstammt). – Gegenüber den rein bibliographisch ausgerichteten Vorarbeiten (in: *Wilhelm Totok*, Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bde. 3 u. 4, Frankfurt/M. 1980/81) hat W.s Studie den Vorzug, daß sie durch intensive und breit angelegte Durcharbeitung einschlägiger Primär- und Sekundärliteratur (die im einzelnen freilich durch Konsultation des Totokschen ‚Handbuches‘ zu ergänzen wäre) ein imposantes ideengeschichtliches Panorama entstehen läßt, das sowohl „Tiefenschärfe“ (in der Darstellung einzelner Denkpositionen) als auch „Weitblick“ (in der Zusammenschau epochenmachender und epochenübergreifender Geistesströmungen) aufzuweisen hat. – W.s Darlegungen, deren inhaltliche Fülle hier nicht einmal andeutungsweise umschrieben werden kann, zeigen allenthalben die Handschrift eines ‚philóponos“. W. scheute keinerlei Mühen, um „ad fontes“ des vorgenommenen Zeitraumes heranzukommen. Wie das ‚Literaturverzeichnis‘ (909–988) deutlich macht, suchte er die Originalschriften bislang wenig beachteter voraufklärerischer Denker auf (leider fehlen jedoch die Standortvermerke zu den verwendeten Altdrucken). W.s Ausführungen haben deshalb streckenweise den Charakter einer Neuerschließung bestimmter Stoffgebiete. Sie sind von einem weiten Philosophiebegriff geleitet und demonstrieren in lebensvoller Plastizität, wie mannigfaltig das in sich gärende voraufklärerische Philosophieren in die Sozial- und Wissenschaftsgeschichte eingebunden und von theologischen sowie mystischen Elementen durchsetzt ist.

In 12 Kapiteln – gewissermaßen in themenorientierten „Längsschnitten“ – versucht W. die recherchierte Stoffmenge auszugliedern: Das 1. Kap. (25–64) charakterisiert die politische Situation, die durch Reformation, Gegenreformation und Dreißigjährigen Krieg entstanden ist. Im 2. Kap. (65–127) wird der Übergang von der Naturphilosophie

zur modernen Naturwissenschaft (u. a. bei O. v. Guericke, R. Boyle, J. B. van Helmont, Fr. Bacon und R. Descartes) geschildert. Das 3. Kap. (128–220) ist der deutschen Schulphilosophie und insbesondere der protestantischen Metaphysik von 1550–1650 gewidmet. Daraufhin werden in relativ abgeschlossenen Einzelstudien hervorragende Persönlichkeiten vorgestellt. Das 4. Kap. (221–262) kennzeichnet Johannes Kepler und sein philosophisches Weltbild, das 5. Kap. (263–345) Johann Valentin Andreae und näherhin das Rosenkruzertum samt seinem die Generalreformation erstrebenden Sozietätsgedanken. Im 7. Kap. (423–470) kommen Joachim Jungius und seine neuen naturwissenschaftlichen Theorien zur Darstellung. Das 8. Kap. (471–498) befaßt sich mit dem Jesuiten Friedrich Spee und seinem Kampf gegen den Hexenaberglauben, der den aufkommenden Rationalismus als Schreckgespenst begleitet und auf dessen Irrationalität, dessen Ungründigkeit hinzuweisen scheint. – W.s Interesse richtet sich vornehmlich auch auf die deutsche Theosophie bzw. Mystik, in welcher in überkonfessioneller Spekulation eine Absetzung von der herrschenden „Mauerkirche“ unternommen wird. Das 9. Kap. (499–600) wendet sich daher Valentin Weigel und seiner Anhängerschaft zu; das 11. Kap. (677–740) gilt Jakob Böhme und seinem dialektisierenden Gottesverständnis. Auf dieses wird im 10. Kap. (601–676) hingeführt, das eine ‚pantheistisch-mystizistische Entwicklungslinie‘ in der deutschen Philosophie von 1550–1650 nachzeichnet. Eine Spezifikation hiervon bietet das 12. Kap. (741–887), in welchem – wiederum durch Behandlung einzelner Autoren (Hans Theodor Tschesch, Abraham von Franckenberg, Martin Opitz, Daniel Czepko, Andreas Gryphius, Angelus Silesius) – der ideengeschichtliche Weg, der zur Frühaufklärung führte, gekennzeichnet wird.

Ganz besondere Beachtung verdient das 6. Kap. (346–422), welches dem Sozinianismus gewidmet ist. W. hat hier eine Pionierleistung vollbracht, welche zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel in der Darstellung der neuzeitlichen Philosophie-Geschichte anregt (und darin hoffentlich auch erfolgreich sein wird). Denn der Sozinianismus, der – wie es scheint – zuinnerst mit der Genese des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses zu tun hat, ist von diesem „verdrängt“ worden und wird als Moment seines Zustandekommens kaum mehr berücksichtigt. In W.s geistesgeschichtlichem Durchblick zeigt sich jedoch, daß es sich beim Sozinianismus keineswegs um ein bloß peripheres Phänomen der sich radikalisierenden Reformation handelt, welches nach mehreren Verfolgungen um die Mitte des 17. Jahrhunderts fast spurlos verschwunden ist. Der Sozinianismus vermittelt vielmehr den spätmittelalterlichen Nominalismus und Rationalismus in die Aufklärungsphilosophie hinein. Aufgrund seiner rigiden „Verwerfung der Trinitätslehre“ (422) ist er als „direkter Vorläufer des Deismus“ (414) – näherhin aber auch des neuzeitlichen Pantheismus und Atheismus – aufzufassen. Denn durch Trinitätskritik wird die allem Seienden vorgängige innere Prozessualität des göttlichen Seinsgrundes in Abrede gestellt. Gott wird, wie es W. in seiner ‚Schlußbemerkung‘ ausdrückt, „entsubstantialisiert“ (892). – Dies aber bedeutet, daß (wie z. B. bei den Mystikern Tschesch und Czepko, s. 770f.) ‚Alles‘ und ‚Nichts‘ identisch gesetzt werden, – womit die „theoretische“ Voraussetzung für zweierlei geschaffen ist: 1. für die Selbstvergottung des Menschen, welche expressis verbis bereits bei Opitz zum Ausdruck kommt (s. 815) und in der Aufklärungsphilosophie zur „Inthronisation des Menschen auf Gottes Richterstuhl“ (895) führte, 2. für das andere Extrem hierzu, für die Entselbstung des Menschen, wobei dieser sich (wie z. B. bei Spinoza) nur noch als bloße Durchgangsphase innerhalb der Entwicklung eines anfänglich durchnichteten „Absoluten“ aufzufassen vermag. – Im Hinblick auf die als überwunden betrachtete Trinitätslehre heißt dies jedoch: die Logoszeugung (*generatio*), die eine vollkommene Intellektualdistanz innerhalb des Göttlichen bedeutet, wird mit der Erschaffung der Welt (*creatio*) konfundiert, d. h. es wird „potenziale“ Unvollkommenheit ins „Absolute“ hineinverlegt und dieses dadurch an sich selbst relativiert. Man hat deswegen – was W. hinsichtlich der urwüchsigen Spekulationen des Jakob Böhme veranschaulicht – von einer „pantheistische(n) Umkehrung der christlichen Trinität“ (690) zu sprechen: Das Sein wird als pures Werden ausgelegt (dem das ‚Noch nicht‘ und das ‚Nicht mehr‘ wesenseigen ist), das Werden aber als Absolutes ausgegeben und damit der Dt. Idealismus konzeptionell vorbereitet.

W. hätte derartige Problemzusammenhänge, die die Genese des neuzeitlichen Selbstbewußtseins charakterisieren, noch deutlicher herauszuarbeiten vermocht, wenn er u. a. die einschlägige Studie von *Francisco Sánchez-Blanco* („Michael Servets Kritik der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen“, Frankfurt/M. 1977) konsultiert hätte. Es wären dann auch innere Gemeinsamkeiten zunächst heterogen erscheinender voraufklärerischer Geistesströmungen aufzudecken gewesen. Der pantheistische Charakter, der z. B. den Neostoizismus des 16. und 17. Jahrhunderts kennzeichnet (vgl. 760f.), könnte im Kontext des vornehmlich vom Sozinianismus vorangetriebenen Umsturzes des Allgemeinbewußtseins betrachtet werden, welches im übersteigerten Rationalismus das „Augenmaß“ für Seinsproportionen verloren hat. – Ohne Zweifel und mit vollem Recht wird W.s monumentale Studie, in welcher sich 10-jähriger Sammeleifer kondensiert hat, zu den Standardwerken philosophiegeschichtlicher Forschung gerechnet werden. Drei Vorzüge werden ihr dabei zu-statten kommen: die hervorragende Druckgestaltung des ganzen Buches, der gut lesbare unpräzise Sprachstil und die detaillierte Vorausübersicht, die das gezielte Aufsuchen einzelner Problembereiche ermöglicht. E. SCHADEL

DIESELHORST, MALTE, *Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant*. Zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 136). Göttingen: Schwartz & Co. 1988. 79 S.

Es handelt sich um die Weiterführung der mittlerweile vergriffenen Studie „Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes“ (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1968). Um es sogleich anzumerken: D. geht in der Weiterführung nicht auf die Kritik ein, auf welche seine damalige Studie traf, noch findet sich in den Apparaten der Weiterführung die neueste Literatur zu Hobbes aufgenommen. Doch ist positiv zu vermerken, daß D. hauptsächlich aus den Quellen die Positionen von Hobbes und Kant erarbeiten will.

Die Arbeit gliedert sich in drei Kapitel. Das erste handelt vom „Rechtssystem Hobbes: Vom Naturzustand zum Sozialvertrag“, (3–24). D. arbeitet den Einfluß Descartes auf Hobbes heraus, welcher im besonderen vom *Discours de la Méthode*, speziell des 4. Kapitels, sowie von den *Meditations de prima philosophia* und dort der 2. Meditation, ausgeht wurde. Daß Hobbes „das Erstgeburtsrecht der neuen mechanistischen Erkenntnistheorie (gegen Descartes) in Anspruch“ nahm (H. Maier, *Hobbes*, in: *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. I, München 1969, 359), erwähnt D. nicht. D. führt aber auch keine nur annähernd vollständige Gegenüberstellung von Descartes und Hobbes durch. Eine solche findet sich, der Hinweis sei gestattet, in Ulrich Weiß: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980. Hobbes übertrage, so eröffnet D. seine rechts- und staatsphilosophische Hobbes-Untersuchung, „das methodische Programm Descartes' auf die Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft und insbesondere des Staates“ (5). Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, untersuche H. Erkenntnis und Handeln. Das rechte Handeln folge aus der rechten Einsicht. Die Einsicht komme durch „die durch rechte Vernunft erlangte Erkenntnis der Erscheinungen oder Wirkungen“ zustande. Die Erkenntnis zerlege die Wirkungen in die Ursachen und schreibe innerhalb des Erkenntnisprozesses den Ursachen ihre Wirkungen zu; Hobbes bediene sich somit der resolutiven oder analytischen und der kompositiven oder synthetischen Methode (5). Zuerst ist der Sinneseindruck, der ja Wirkung ist, in seine Ursachen aufzulösen; über diese Ursachen im Erkennenden, die ja wiederum Wirkungen sind, ist weiterzugehen auf die Ursachen des Mediums, schließlich auf die des Objekts (6). Alle Naturerscheinungen ergeben sich mechanisch notwendig aus der Bewegung von Körpern. Mechanisch notwendig geschehen auch die Handlungen der Menschen, die Körper sind, mechanisch notwendig schaffen sie den Staat (7). Der Staat sei – D. legt vorzugsweise „*De cive*“ aus – das Produkt einer mechanischen Zusammensetzung. Das Ende des Staates trete ein, wenn er sich in seine Einzelteile auflöse. Die gegen bestimmte Kräfte angesetzten und in einem bestimmten Verhältnis dosierten Gegenkräfte lassen den Staat entstehen und zugrunde gehen. Hobbes zeigt sich in D.s zutreffender und immer konzisen Darstellung als der