

Leibniz trotz seiner Zugehörigkeit zum deutschen Luthertum positiv zur Renaissance stand. Die nächsten beiden Art. charakterisieren die Unterschiede zwischen Descartes und Leibniz: es handelt sich bei beiden um verschiedene Vorgehensweisen, die ihre Konsequenzen für das Verständnis des Denkens, der Materie und des Gottesbegriffs haben. Descartes ist für B. der Denker der kommenden „Lumières“ und des wissenschaftlichen Fortschritts, Leibniz der Denker der Aufklärung und des humanen Fortschritts. Anschließend erörtert B. die Kritiken, die Leibniz an Spinozas Philosophie anbringt, und verweist sodann als Rezension eines Buches von Friedmann u. a. darauf hin, daß Leibniz Spinoza oft nicht gerecht wird und ihm in bezug auf seinen moralischen Determinismus durchaus nahesteht. Ein weiterer Art. befaßt sich mit dem von Leibniz aus Spinoza zeitweise übernommenen Ausdruck „adäquate Idee“ und dessen Zusammenhang mit der Frage nach wahrer und falscher Erkenntnis. Anlässlich Leibnizens Schrift „Nova Methodus“ würdigt B. sodann den von Leibniz erfundenen Infinitesimalkalkül. Ein weiterer Art. diskutiert die Frage, ob es für Leibniz einen oder viele Räume gibt. Verschiedene Welten können sich nicht nur durch ihre Geometrie voneinander unterscheiden: der Raum ist ideal. Aber Leibniz habe die Möglichkeit einer topologischen Geometrie vague erahnt. In welchem Sinne Leibniz Historiker war, fragt sich B. im folgenden Art., und gibt eine nuancierte Antwort: Leibniz trägt zusammen, kommentiert, vergleicht, erläutert die Geschichte innerhalb der Perfektibilität des Menschen und untersucht die Verschiedenheit der Sprachen. Ein weiterer Art. befaßt sich ausführlich mit der „Kette der Wesen“ bei Leibniz. Im folgenden Beitrag erweist B. Leibniz als Mitglied der europäischen Gelehrtenrepublik sowohl durch die vielfältigen Kontakte und Beziehungen während seines Lebens als auch durch seine Wirkungsgeschichte. Das letztere Thema wird im nächsten Art. unter dem Stichwort „Leibnizens Einfluß“ weitergeführt. Inwiefern Kant von der Monadologie geprägt ist oder sich von ihr entfernt, untersucht der nächste Beitrag. Die perceptio ist bei Leibniz Ausdruck der Vielheit in der Einheit, ist Gestalt. Für Kant ist sie Vorstellung mit Bewußtsein. Statt eines univoken Seins optiert Kant für Analogie; die Einheit wird vom „Ich denke“ gestiftet. In Kants Erkenntnislehre gibt es nur eine negative Monadologie, aber seine Moralphilosophie läßt die Möglichkeit einer positiven Monadologie offen. Ein letzter Art. hat die ausführliche Kritik von Comenius an Descartes zum Thema, die breit ausgeführt wird. Gegen Ende wird diese Kritik mit derjenigen verglichen, die Leibniz an Descartes geübt hat. Dabei erweist sich Leibniz im Vergleich zu Comenius als der tiefere und besonnenere Denker. Leibniz kann dank seiner Infinitesimalrechnung eine Dynamik vertreten, zu der Comenius noch nicht gelangen kann. Zum Schluß bestreitet B., daß die Kenntnis Descartes' zu einer Änderung der Position von Comenius geführt hat. Im Gegensatz zu Leibniz konnte Comenius nie eine mathematische Physik akzeptieren; er ist weder Gelehrter noch Mathematiker, er ist bestenfalls ein philosophierender Theologe, während Leibniz ein wahrer Gelehrter, Theologe und Philosoph zugleich ist.

H. SCHÖNDORF S. J.

PÄTZOLD, DETLEV, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus*. Die Substanz der Moderne (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen 29). Frankfurt a. M.: Lang 1995. 212 S.

In dieser seiner Habilitationsschrift behandelt Pätzold (P.) wichtige Momente der Rezeptionsgeschichte Spinozas. Nach einem Überblick über die französische und deutsche Spinozarezeption bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird ausführlich das Verhältnis von Leibniz und Lessing zu Spinoza dargestellt, und in einem letzten Kapitel wird die Spinozarezeption im Deutschen Idealismus untersucht, wobei auch kurz auf Kant eingegangen wird.

In der knappen Zusammenfassung seiner theoretischen Erkenntnislehre und Ontologie schildert P. Spinoza vor allem als rationalistischen Denker, während die Rolle der Affekte in Spinozas Denken nicht erwähnt wird. Der zweite Teil skizziert die zunächst weithin kritische Aufnahme, die Spinozas Gedankenwelt im deutschen und französischen Raum erfahren hat. Von besonderem Interesse sind die Darlegungen P.s ab dem dritten Teil, der die Interpretation und Kritik Spinozas durch Leibniz ausführlich darlegt und dadurch auch einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung von Leibnizens eigener

Philosophie liefert. P. zeigt, daß Leibniz offensichtlich Spinozas Ethik schon sehr früh kritisch durchgegangen ist, was dazu geführt hat, daß er nicht immer dem vollen Sinn von Spinozas Theorien gerecht wird. Vor allem kreidet Leibniz Spinoza die Ablehnung der Teleologie, den Substanzmonismus und den Determinismus an. Das vierte Kap. beschäftigt sich mit einem von den Philosophen meist vernachlässigten Thema, nämlich der Rezeption Spinozas durch einen Autor, der meist mehr der Literatur als der Philosophie zugerechnet wird: Lessing. Dabei kommt auch Lessings Verhältnis zu Leibniz ein wenig zur Sprache. Jacobis kritischen antispinozistischen Bemerkungen sei es zu verdanken, daß Spinoza in die allgemeine Aufmerksamkeit gerückt wurde. P. analysiert das Gespräch zwischen Jacobi und Lessing über dieses Thema, aus dem sich ergibt, daß Lessing Spinoza besser verstand als Jacobi. Sodann geht P. dem Weg nach, den Lessings Denken bis zum Spinozismus zurückgelegt hat. Hierbei ist es nicht immer leicht, Lessings Position zu bestimmen, die nicht zuletzt auch durch Leibniz beeinflusst ist. Lessing übernimmt Spinozas Pantheismus. Seine Religionsphilosophie beweist auch eine starke Leibnizrezeption. Aber er stimmt mit Spinozas Determinismus und der Intention von dessen theologisch-politischem Traktat überein. Bei all diesen Analysen setzt sich P. eingehend mit den verschiedenen Meinungen auseinander, die in der Literatur über Lessing vertreten werden. Ähnlich wie Spinoza will Lessing zu einem aufgeklärten Gottesverhältnis gelangen.

Im 5. und letzten Kap. seines Werks geht P. relativ kurz auf Kants Ablehnung des Spinozismus ein und untersucht dann die Positionen von Fichte, Schelling und Hegel gegenüber der Philosophie Spinozas. Auch für Fichte repräsentiert Spinoza den Dogmatismus. Er kritisiert besonders, daß Spinoza das absolute Ich nicht im reinen Ich, sondern in Gott ansetzt. Leider übergeht P. Fichtes Darstellung des Spinozismus in der „Bestimmung des Menschen“ und konzentriert sich für die Zeit nach 1800 auf die Einschätzung Spinozas in Fichtes Korrespondenz mit Schelling und in der Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre, wo Fichte Spinoza das Fehlen von Freiheit und Reflexion vorwirft, aber im Gegensatz zu früher auch auf Spinozas Attributenlehre eingeht. Schelling würdigt das Dynamisch-Generative in Spinozas Naturbegriff, lehnt aber die Attributenlehre ab. Er gelangt zu einer Interpretation Spinozas im Sinn seiner eigenen Lehre vom ununterschiedenen Einen. Hegels Bewertung der Philosophie Spinozas ist ambivalent und nach wie vor umstritten. Zu Unrecht sieht er wie Jacobi in Spinozas Absolutem eine ununterschiedene Substanz, die zur Struktur weiterzwickeln sei, und kritisiert seinen Akosmismus, d. h. das Aufgehen der Welt in Gott. In Spinozas Attributenlehre sieht Hegel eine nur äußerliche Reflexion, während Leibniz das Prinzip der Reflexion-in-sich ansatzweise realisiert und Fichte es weitergeführt habe. Die Frage ist, inwieweit Spinoza nicht schon die Unterscheidungen innerhalb des Absoluten lehrt, die Hegel fordert. Interessant ist die unterschiedliche Bewertung Spinozas durch Fichte, Schelling und Hegel auch deshalb, weil sie zugleich ein Licht auf das Verhältnis dieser drei Denker zueinander wirft.

H. SCHÖNDORF S. J.

KRAFT, VOLKER, ROUSSEAUS ‚Emile‘. Lehr- und Studienbuch. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1993. 335 S.

Jean-Jacques Rousseau hat die Geschichte der Erziehungswissenschaft so nachhaltig beeinflusst, daß man sich fragen darf, „wer von seinem Gedankengut eigentlich unberührt geblieben ist“ (1). Maßgeblich in dieser Hinsicht ist selbstverständlich der *Emile*, den man laut Volker Kraft „als eine Einführung in pädagogisches Denken lesen“ (o.S.) kann. Dieser Status des *Emile* macht die Absicht von K. verständlich: „die narrative Vision soll als pädagogische Konstruktion erkennbar gemacht und damit lehrbar werden“ (7). Das Interesse der Arbeit ist mithin „nicht primär historisch, sondern systematisch gerichtet“ (ebd.), die Methode hermeneutisch, d. h. der Text des *Emile* zunächst seines „erzählerischen Gewandes zu berauben“ (8) und sodann auf seinen „explikativen Gehalt zu verdichten“ (ebd.). Dabei werde der *Emile* „als ein anthropologischer Idealtypus der Moralerziehung aufgefaßt“ (ebd.). Hinsichtlich der Erziehung bestimmend sind dann laut K. „die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst“ (ebd.), die sich konkret „als Prinzip der Selbsterhaltung“ (ebd.) artikulieren. Der Gedanke der Moralerziehung er-