

Steffen Möller, 94–97) sowie seine thematisch reichhaltige Gelehrtenbibliothek (von Gabriele Neusius, 127–129) bei, weil darin an konkreten Beispielen nachvollziehbar wird, wie Cusanus selbst, seinem eigenen Exempel vom kreativen Menschen als Kosmographen (82–93) entsprechend, die von ihm gedanklich reflektierte Kreativität praktisch umsetzt. Im Verweis auf die heute vergessene cusanische Grundlegung der Kreativität des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit kann Schwaetzer sodann für die gegenwärtige (bio-)ethische Grundlagenreflexion prinzipielle (Diskussions-)Impulse geben (98–105).

Vermittelt durch jene Elemente des cusanischen Denkens, die gleichsam den Ausgangspunkt für die in die Gegenwart führende Entwicklung des Menschenbildes darstellen, kann Schwaetzer sodann auch die nicht unmittelbar wirksamen, spekulativen Grund-Gedanken des Cusanus im Originaltext zu Wort kommen lassen. Dabei erweist sich beispielsweise für den ebenso zentralen wie schwierigen Begriff der Koinzidenz Cusanus insofern als ein didaktisch dankbarer Autor, als er selbst diesen Gedanken in geometrischen Beispielbildern und zuletzt noch in einem Kreisspiel sinnenfällig einseitig macht, auf die Schwaetzer naheliegenderweise zurückgreift (11–30).

Wenngleich Schwaetzer in seiner Auswahl von Grundgedanken der Koinzidenz bis zur Mystik von ‚De visione dei‘ (50–69) und dem Weltfrieden von ‚De pace fidei‘ (70–79) so ziemlich alle zentralen Bereiche cusanischen Denkens berücksichtigt, hätte der Rezensent noch einen Vorschlag: Ob man nicht das Kapitel über das Globusspiel (31–33) zu einer eigenständigen Einheit machen könnte, in welchem man an einem so zentralen Textbeispiel wie etwa der trinitarischen Tautologie von ‚De non aliud‘ oder dem in allem vorausgesetzten ‚Können‘ von ‚De apice theoriae‘ einen Eindruck von der spielerischen ‚Leichtigkeit des Schwierigen‘ verschaffen könnte, die den gerade darin kreativen Charakter des cusanischen Denkens prägt? Zur Vergegenwärtigung der Verbindungslinien von der cusanischen Anthropologie des kreativen Menschen zum modernen Selbstverständnis, auf die es Schwaetzer ankommt, hätte noch darauf verwiesen werden können, daß die erstmalige Bezeichnung des Künstlers als ‚kreativ‘, die sich bei Cristoforo Landino findet, sich höchstwahrscheinlich über Ficino unmittelbar auf cusanischen Einfluß zurückführen läßt (dazu: W. Haug, „Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance“. In: Ders., „Brechungen auf dem Weg zur Individualität.“ Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997, S. 362–372).

Meine beiden Randbemerkungen können aber den überzeugenden Gesamteindruck von Schwaetzers Veröffentlichung nicht beeinträchtigen. Dieser findet letztlich seinen Grund darin, daß Schwaetzer durch die Auswahl von Quellen- und Vergleichstexten Nikolaus von Kues in eine Perspektive stellt, in welcher nicht nur die Aktualität, sondern auch die genuine Originalität des cusanischen Denkens unmittelbar nachvollziehbar wird: Es ist die dann über Pico della Mirandola (vgl. den Vergleichstext 105–109) und Carolus Bovillus (vgl. 110–121) in die Neuzeit hinein wirksame Idee des kreativen Menschen, die Cusanus, fundiert im ‚Unbegreiflichen Begreifen‘ (14–30) Gottes durch die Koinzidenzmethode, neu entwickelt hat.

M. THURNER

LAUTH, REINHARD, *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie* (Quaestiones; 12). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. X/227 S., ISBN 3-7728-1975-3.

Nicht historisch, sondern systematisch, orientiert besonders an den *Regulae*, dem *Discours* und den *Meditationes*, soll hier der Denkweg *Descartes'* (= D.s) als der des „cogito selbst“ (X) dargestellt werden. I Die Idee der Prinzipien (1). D. hat als erster neuzeitlicher Philosoph die Konzeption der Philosophie (= „Studium [der *sagesse*:] des *Wißtums*“) als System gefaßt (2): „connaissance par [I]es premières causes“ (5), so sehr er Schwierigkeiten sah, alles aus einem höchsten Prinzip zu deduzieren. Dabei hat er der synthetisch geometrischen Methode die analytische vorgezogen, und den Notionen, die Wesenheiten enthüllen, jene, die Existenzaussagen ermöglichen, geht es doch um die Erkenntnis dessen, was ist. – II (17). Ansatz beim Erkennen (statt wie mit den aristotelischen Kategorien beim Sein). Die Basis der Begriffe bilden intuitive Gehalte, „klar“ (gegenwärtig, offenkundig) und „deutlich“ (präzis und unterschieden: distinkt): formal:

Identität (Nicht-Widerspruch), Einheit (Vielheit), Unzeitlichkeit, Wirkursächlichkeit; material: Existenz, Zahl, Dauer, (Denkordnung:) Verstehen, Wollen, Ich unter Ichen ... und (Ordnung des Ausgedehnten:) Figur, Teilbarkeit, Situation ... (Einung beider:) Wechselwirkungen von Leib und Seele; metaphysisch (Gott): Vollkommene Erkenntnis, absolute Güte, Allmacht, Einssein, Ewigkeit ... Darin zeigt sich als Prinzip das substantiell existierende Cogito: *cogito/existo*; statt es bloß nicht anders denken zu können, sehe ich ein, daß es nicht anders sein kann. – III (51). Gott als höchstes Prinzip. Man muß beim Cogito (im Deutschen weniger merklich) mithören, daß es ein denkendes Anheben darstellt, ungestützt, auf der Suche nach Affirmation. „Wenn ich sage, daß ich zweifle, sage ich ipso facto zugleich: es gibt Wahrheit als solche (und dadurch Falschheit), und es gibt eine Weise des Wissens, in der Wahrheit erfaßt wird“ (54): im behauptenden Urteil. So hat Erkennen eine Willenskomponente; ja, hier liegt das Zentrum von Freiheit: nicht bloße Übereinstimmung bedeutet Wahrheit, sondern die bejahte Einsicht in die erkannte Korrespondenz. Dies Ja aber bedeutet Antwort auf den Anspruch der Wahrheit: So erfährt das Cogito sich – als Prinzipiat eines Ur-Prinzips – aus Gott; in seinem Sein manifestiert sich dessen Sein; allmächtig, gut und wahr, doch über unserem Begreifen. Darum erlaubt es kein Erkenntnis-System von ihm aus. Doch ohne Zweifel ist diese gebietende Wahrheit ihrerseits wahrhaftig (Täuschenwollen wäre eine Schwäche): Der Kern der Evidenz ist jenseits der Denkmöglichkeit des Gegenteils die Unvertretbarkeit ihrer Leugnung, die Erkenntnis des Selbstgerechtfertigtseins ihres Anspruchs. (Daß Gott freilich immer das Bessere wolle [97], ist nicht bloß für uns nicht verifizierbar, sondern in sich mißverständlich; klarer das lateinische „optimum“, zumal elativisch gelesen, bzw. adverbial: aufs beste – in der Tat „weit von Leibniz‘ ‚besten aller Welten‘ entfernt“ [98].) – IV. Ansätze zu einem System des endlichen Erkennens (99). Damit geht nun der Herausgeber von Fichtes Werken doch über seinen Autor hinaus: Trotz aller Vorstöße hat D. „das System (im vollen Wortsinne) des endlichen Wissens (der ‚sagesse humaine‘) nicht erkannt“ (105). Dessen Kern ist der Grundvollzug des Cogito, das (in der Zeit gefällte) Urteil als medialer Akt der Freiheit, in einer Freiheits-Reflexivität, die in der transzendentalen Methodik zu sich kommt. – Lauth skizziert in V. den Erkenntnisertrag der Erfahrung (134): Da die Grundnotionen der Ausdehnung keine Existenz enthüllen, bedarf die Realität außer uns göttlicher Verifikation. (Dem fichteschen Gedanken freilich, am objektiven Sosein hätten wir erst bzgl. unseres Strebens ein Interesse, möchte ich die Kunst entgegenhalten.) VI. Die Einheit von Seele und Leib. Die Vorstellungen beider sind inkommensurabel; undenkbar bleibt der Mensch sowohl als substantielle Form (= Grund) des seelisch-leiblichen Geschehens wie als Maschine („Diderots Rezept für die Mitarbeiter an der ‚Encyclopédie‘, ... sich auf Mikrovorgänge zu beziehen, weil sie weniger durchsichtig seien, beweist nur, daß man mala fide operieren wollte“ [168]). Andererseits gehört zur Endlichkeit „das Aposteriori [als] ein fundierendes Konstitutionsprinzip“ (der Anruf der Wahrheit ist stets konkret – 179). VII. Konstitution der doxisch-praktischen Seite der Wirklichkeit. Zur Faktizität gehört so auch das Begehren, und zwar in einer Einheit, ob derer der „Rationalist“ D. ja das antike Boot-Steuermann-Bild verwirft. So deutlich er das Willensmoment im Erkennen herausgestellt hat, von Spinoza bis Kant wieder verloren, so wenig hat er leider andererseits die Konstitution höher faktischer Wirklichkeit geleistet: vor allem der Interpersonalgegebenheit. – VIII. Die Idee des Systems der Erkenntnis und ihre Verwirklichung. Gleichwohl ist hier die wahre Idee des Systems gefaßt, in Hingegebenheit an die Sachen zur Erfassung der *sagesse* (207). Vor den Objekten steht deren Erfassen, und dies nicht rein theoretisch, sondern in Antwort auf einen Anspruch [darum bleibt selbst sein „*mâtres et possesseurs*“ um eine Welt von Bacons „Wissen als Macht“ (209) verschieden]. So hat D. die entscheidenden Punkte erkannt, vor allem – sogar klarer als Fichte – die Willensfunktion im theoretischen Urteil (223), obwohl noch nicht insbesondere das eigentliche „Sich“ (Fichte) der Cogito-Reflexion und den konstitutionellen Sinn-Begriff.

Auch dieses Buch zeichnet einen, seinen Descartes. Nicht bloß wird es auch ihm nicht gelingen, die (Anti-)Descartes-Schablonen aus der Welt zu schaffen (genannt sei nur jüngst, 2000, – in: *Descartes im Diskurs der Neuzeit* [Nebel/Horn/Schnädelbach] – H. Rosenau); durch seine rigorose Deduktionsgewilltheit mag es ihnen gar noch Argumente liefern (so möchte ich nach wie vor auf Lauths Grundsatz-Beitrag von 1965 ver-

weisen [Neudruck 1989, vgl. ThPh 75 (2000) 236]). Doch eben die wären immanent einzusetzen. Darum entbindet gerade der Transzendental-Anspruch keineswegs davon, bzgl. der „res“ selbst (descartes-gemäß) sich auf ihn einzulassen: beim Verfasser – und erst recht bei dessen Autor.

J. SPLETT

GROSSKLAUS, DIRK, *Natürliche Religion und aufgeklärte Gesellschaft*. Shaftesburys Verhältnis zu den Cambridge Platonists (Anglistische Forschungen; Bd. 277). Heidelberg: C. Winter 2000. 283 S., ISBN 3-8253-1021-3.

Diese Monographie ist eine im Sommer 1998 fertiggestellte und von der Neuphilologischen Fakultät der Heidelberger Universität angenommene Doktorarbeit. Sie ist eine Studie über einen der bedeutendsten Denker in der englischen Moral- und Religionsphilosophie, Earl of Shaftesbury, und behandelt das Woher und Wie seiner Denkart. Unser Autor setzt sich sowohl mit der bisher in Deutschland entstandenen Shaftesbury-Forschung auseinander als auch mit den Studien über die Cambridge Platonisten im 17. Jhd.; in einem größeren Rahmen versucht er, die Genese der Religionsfreiheit in der bürgerlichen Gesellschaft näher zu bestimmen und die moderne Vorstellung von Religion als die einer privaten Gewissensangelegenheit zu erklären, vom geistesgeschichtlichen Kontext der Nachbürgerkriegs-Frühaufklärung Englands. Großklaus (= G.) behandelt sein Thema in drei Teilen: a) die Religion in der Öffentlichkeit am Ende des 17. Jhdts., b) Moral als die „vergesellschaftete“ Religion, und c) persönliche Religiosität.

Der englische Adlige lebte zwischen Ende des 17. und Anfang des 18. Jhdts. Anthony Ashley Cooper, der dritte Earl of Shaftesbury, war ein Vorbild des damaligen Ideals vom „kultivierten Geschmack“, in der Zeit, als der Adel allgemein die Kulturhegemonie in der Gesellschaft besaß. Nach dem Bürgerkrieg, den Sektenstreitigkeiten und dem autoritären Republikanismus Cromwells war die geistige Atmosphäre gegen den Enthusiasmus; Enthusiasmus galt nun dem Gebiet der religiösen Fragen, aber auch all den anderen geistigen Gebieten. Es konstituierte sich die Haltung der „men of cultivated taste“, wie diese oft in jener Zeit genannt wurden. Shaftesbury war also ein hochkultivierter „Liebhaber allgemeiner Bildung“ in einer Zeit, als diese Haltung hoch geschätzt und „Spezialistentätigkeit“ verachtet wurde. Gewiß beinhaltete diese Haltung ein großes Maß an Leichtlebigkeit und Distanzierung von wissenschaftlichem Ehrgeiz. Shaftesbury aber repräsentierte die seriöse Seite der zeitgenössischen „Liebhaberei“. Politisch zu den Whig-Adligen gehörend, hatte er sich von den restaurierten königlichen Stuarts und den Tories kritisch distanziert, welche die anglikanische Staatskirche massiv befürworteten, um die gesellschaftliche Stabilität zu sichern.

Allerdings hatte ihn schon früher seine schwache Gesundheit daran gehindert, sich aktiv in aktueller Parteipolitik zu engagieren. Shaftesbury wird heute als ein wichtiger Geistesführer seiner Zeit betrachtet. Er lebte aber sein Leben lang im „Ruhestand“, um mit Muße klassische Autoren zu lesen, um zu denken und zu schreiben. Er war ein „Schönheits-Philosoph“, der mehr das Verinnerlichte betonte als äußerliches kirchliches Leben gegenüber der Staatskirche und den Sekten. Seine Gedanken drückte er in seinem ihm eigenen genialen Stil aus, in „Inquiry concerning Virtue, or Merit“ (1699) und in „Characteristics“ (1711, 1714). G. aber konzentriert sich hauptsächlich auf Shaftesburys weniger bekanntes Schrifttum, wie Shaftesburys Vorwort zu Whichcotes „Select Sermons“, „Miscellaneous Reflections“, „The Social Enthusiast“, „The Letter of an Noble Lord“ und „To Teresias“.

Shaftesburys sanfter literarischer Stil gehört zu seiner Eigenart. Dennoch ist sein Dankengut hauptsächlich von den zwei späteren Cambridge Platonisten wie Benjamin Whichcote (1608–1683) und Ralph Cudworth (1617–1688) abhängig. (Er bearbeitete und gab Whichcotes „Select Sermons 1698 heraus.) Diese Theologen waren die Nachfolger der sich während des Civil War in Cambridge aufhaltenden undogmatischen Denker wie Henry More (1614–1687) und John Smith (1616–1652). Obwohl die ursprüngliche Gruppe eine mystische Tendenz hatte, gehören diese Theologen einer größeren Strömung an, die man „Latudinarrians“ bezeichnete. Religion war von Sittlichkeit noch nicht unterschieden, und es gab eine gewisse Ambivalenz, ja sogar Spannung zwischen den Termini „Religion“ und „Moral“. Metaphysik war eng ge-