

Auf die zum Teil sehr herbe Kritik an der konkreten kirchlichen Gesetzgebung und an ihrem Kult, die im „vierten Stück“ des Werkes behandelt wird, geht Sala nicht mehr ein. Im Vergleich zu dieser Kritik ist bei Kant durchgehend eine große Bewunderung für das Neue Testament und ein ehrliches Angerührtsein von der Person Jesu zu spüren. Dessen biblischen Namen verwendet Kant aber praktisch nie. Statt dessen spricht er vom „Lehrer des Evangeliums“, vom „weisen Lehrer“, vom „Heiligen des Evangelii“, vom „Stifter der reinen Kirche“ oder vom „göttlich gesinnten Menschen“ (39f.). Auch hier ist der Versuch zu spüren, sich den im Namen „Jesus Christus“ enthaltenen dogmatischen Implikationen zu entziehen und einen noch ungewohnt neuen Zugang zur Person Jesu zu eröffnen. Kant hat es sich bei diesem Versuch nicht leicht gemacht. Entgegen früheren Vermutungen hat er sich, wie Sala zeigt (19ff.), gründlich mit der anerkannten theologischen Literatur auseinandergesetzt (19ff.). Dennoch ist seine Erneuerung des christologischen Glaubens und ihre apologetische Leistung mit einem hohen Preis erkauft, nämlich mit der fast gänzlichen Umdeutung des kirchlichen Glaubens an Jesus Christus und seiner Auflösung in eine reine Vernunftreligion. Dies ist das Ergebnis, zu dem Sala kommt, und man muß zugeben, daß es wohlbegründet ist. Der Leser fragt sich allerdings, ob nicht auch ein anderer Umgang mit Kants Christologie möglich wäre. Immerhin haben die idealistischen Systeme im Ausgang von Positionen Kants zu christologischen Konzeptionen gefunden (Hegel und besonders der späte Schelling), die der traditionellen Dogmatik erheblich näher stehen, auch wenn diese Weiterentwicklung Kantischer Gedanken mit fundamentalen Modifikationen an dessen System einherging. Dennoch bleibt hier eine Verbindung bestehen, die über die bloße Entgegensetzung hinausgeht. Ich meine deshalb, daß die Diskussion um die Bedeutung Kants für eine neue Sicht des christlichen Glaubens noch keineswegs abgeschlossen ist. An den Ergebnissen Salas wird eine solche Diskussion allerdings auch nicht vorbegehen können.

J. SCHMIDT S. J.

SANDKAULEN, BIRGIT, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis. Köln: Wilhelm Fink 2000. 277 S., ISBN 3-7705-3500-6.

Im Sommer 1780, ein halbes Jahr vor dessen Tod, will Friedrich Heinrich Jacobi gegenüber Lessing den Satz gesagt haben: „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache.“ Bei der Sache, um die es hier geht, handelt es sich im Prinzip darum, daß die menschliche Vernunft bei dem Versuch, eine erste Ursache zu konzipieren, in Widerstreit mit ihrer eigenen Verfassung gerät, stets vom Bedingten zu seinen Bedingungen fortzuschreiten und jede Bedingung als etwas ihrerseits Bedingtes anzusehen. Jacobi reagiert mit seiner Äußerung auf das Eingeständnis Lessings, im Herzen sei er Spinozist – eine Feststellung, die damals nicht nur in den Ohren Jacobis dem Bekenntnis zum Atheismus gleichkam. Jacobi kolportierte die Neuigkeit zunächst brieflich an Moses Mendelssohn und überraschte 1785 die literarische Öffentlichkeit mit diesem Briefwechsel „Über die Lehre des Spinoza“. Das spinozistische System bildet für Jacobi den letzten und höchsten Ausdruck des menschlichen Bemühens, alles auf seine Bedingungen zurückzuführen und steht stellvertretend für vernunftgeleitetes Philosophieren überhaupt. Der „Salto mortale“, den Jacobi als Alternative zum Spinozismus empfiehlt, ist der bewußte Verzicht auf die vernünftige Erklärung des Unbedingten. Jacobis eingangs zitierte Antwort an Lessing besagt demnach zweierlei. Erstens soll der Sprung in der Sache tatsächlich helfen, das heißt, zu der Annahme einer ersten Ursache führen. Zweitens behauptet Jacobi, daß jeder Versuch, auf dem Weg der reinen Vernunft zum Unbedingten zu gelangen, mit einer Art von Spinozismus enden muß. Daß Jacobi mit seinem Spinozabüchlein zu einem der einflußreichsten Anreger für die nachkantische Philosophie des deutschen Idealismus wurde, kann inzwischen als Gemeingut gelten. B. Sandkaulen (= S.) geht es in ihrer Heidelberger Habilitationsschrift jedoch weniger um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem Jacobis Vernunftkritik wirksam wurde, als um die Position Jacobis selbst. Dabei treten eine ganze Reihe in der Idealismusforschung bisher übersehener Aspekte zutage. Sie betreffen zunächst die genaue „Topographie“ des besagten „Salto mortale“. S. verweist nicht nur auf die Entschiedenheit, mit der Jacobi die „Ethik“ Spinozas als das konsequenteste System des Rationalismus re-

konstruierte und dadurch überhaupt rehabilitierte (34), sondern auch auf die Hellsichtigkeit, mit der er die Entwicklung des transzendentalen Idealismus zum „spekulativen Egoismus“ voraussagte (48). Was aber ist es, das Jacobi am Ende zum Springen veranlaßt? S. zufolge ist es weniger der im System Spinozas gelegene Atheismus, als der daraus resultierende Fatalismus. Jacobi springt also aus dem Fatalismus an den Ort der Freiheit (56 f.). Im weiteren Verlauf der Untersuchung bietet S. eine facettenreiche und interessante Darstellung der verschiedenen Gedankenstränge, die in der Figur dieses Sprungs vom Fatalismus in die Freiheit zusammenfließen. Indem S. die eingefahrenen Gleise der idealistischen Wirkungsgeschichte verläßt, kommt sie zu bemerkenswerten Ergebnissen, die sich in drei Thesen kurz so zusammenfassen lassen: 1. Die Schlüsselbegriffe der Vernunftkritik Jacobis sind nicht die Paare bedingt-unbedingt oder natürlich-übernatürlich, sondern die Begriffe von Grund und Ursache (78 f.). 2. Der Begriff der Ursache entspringt unserer Erfahrung, daß wir durch eigenes Handeln einen unbedingten Anfang setzen (80 f.). 3. Aus der Unterscheidung von Grund und Ursache gewinnt Jacobi die Unterscheidung zweier Typen von Vernunft, die an die Stelle des Gegensatzes von Vernunft und Glauben tritt (86 f.).

Nachdem S. in den ersten beiden Kap. (11–76) das Problem des Sprungs exponiert und im dritten Kap. (77–91) ihre Sicht der Dinge dargelegt hat, geht sie in den verbleibenden Kap. IV bis VIII (93–263) daran, die Konstellation an Jacobis Spinozalektüre rückzubinden. Sie beginnt mit dem alten Prinzip *a nihilo nihil fit*, in dem Jacobi den „Geist“ des Spinozismus zusammengefaßt sieht. Um diesem Grundsatz Rechnung zu tragen, entwickelte Spinoza seine Konzeption einer immanenten Kausalität. In der Moderne lebt das Prinzip als „unangemessene Erklärungssucht“ (96) fort. In der „Beilage VII“ zur zweiten Auflage des Spinozabuchs, seinem „heimlichen Hauptwerk“ (64), spricht Jacobi von dem „Bedürfnis“ des Menschen, dem Beständigen im Unbeständigen der Natur nachzuforschen. Diesem Bedürfnis korrespondiert die Geschichte der rationalen Bemächtigung der Natur und der instrumentellen Vernunft, auf deren Höhepunkt Jacobi das System Spinozas verortet. Doch mit der „Entzauberung“ der Natur geht auch die Qualität des Handelns verloren, so daß es in der Natur nur noch Wirkungen gibt (131). Das führt schließlich zum Scheitern der Metaphysik am „Geheimnis der Zeit“ (141). Um das Dasein der endlichen, in der Zeit nacheinander existierenden Dinge zu erklären, unterscheidet Spinoza einerseits zwischen dem ewigen Wesen und der Existenz, andererseits zwischen dem Begriff der Dauer und der Vorstellung der Zeit. Indem er aber eine unendliche Reihe aufeinander wirkender, endlicher Dinge annimmt, abstrahiert er letztlich von der Erfahrung des Werdens, die wir als Handelnde machen. Denn einerseits ist Handeln kein inneres Geschehen, sondern die „Äußerung“ einer Person (195). Andererseits liegt im Handeln das Moment des zeitlichen Anfangs oder Entstehens. Beides verbindet sich in der Absichtlichkeit oder Finalität des Handelns. Im Gegenzug zu Spinoza und, wie S. im einzelnen darlegt, anders als Kant, geht es Jacobi um die „Rettung“ der Freiheit und der *causa finalis* in einem (203). Während im Rahmen von Naturerklärungen eine zulässige „Vereinigung“ von Grund und Ursache geschieht, beruht der Versuch der Metaphysik, das Dasein der ganzen Reihe des Bedingten zu erklären, auf ihrer unzulässigen „Vermischung“. Mit seinem „Salto mortale“ rettet sich Jacobi vor den fatalen Konsequenzen dieser Vermischung von Grund und Ursache (240). Deshalb steht der Sprung für nichts anderes als eine doppelte Unterscheidung, nämlich zunächst zwischen dem Unbedingten im menschlichen Handeln und dem Bedingten, das aus begründendem Denken folgt, und sodann zwischen einer das Unbedingte vernehmenden „Vernunft“ und dem „Verstand“, der Unbedingtes und Bedingtes in der Erklärung der Natur vereinigt (255).

Insgesamt hat S. eine glänzend geschriebene Studie vorgelegt. Obwohl die Arbeit der Position Jacobis gewidmet ist, deren Eigenart sie herausstellen soll, eignet sich das Buch auch als Einführung in die theoretische Landschaft der nachkantischen Philosophie. Besonders aufschlußreich ist dabei die Gegenüberstellung der Vernunftkritik Jacobis zu derjenigen Kants. Für S. stellt sich die Lage so dar, daß Kant in mehrfacher Hinsicht hinter Jacobi zurückbleibt. Wie Jacobis frühe Kritik am kantischen Ding an sich deutlich macht, vermißt er an dessen Philosophie zunächst einmal die von Spinoza erreichte systematische Konsequenz (51). Da sich Spinoza – aufgrund seiner Annahme einer unend-

lichen Reihe endlicher Ursachen – auf dem von Kant beschriebenen „Kampfplatz“ der Metaphysik weder der Seite des Rationalismus noch der des Empirismus eindeutig zuzuordnen läßt, liegt in Jacobis Bezugnahme auf Spinoza die „Kritik auch der kritischen Metaphysikkritik“ (138 f.). Gegenüber Kant entwickelt Jacobi schließlich das Konzept einer „genuinen Vernunft“, die nicht der „künstlichen Verblendung“ einer „reinen“ Metaphysik erliegt (137), sondern die sich auf dem Standpunkt der „Erfahrungsbegriffe“, zumal des Begriffs der Ursache, hält. Ob man die These, daß die Vernunftkritik Jacobis der menschlichen Erfahrung in höherem Maße gerecht wird als Kant, nun für zutreffend hält oder nicht – S. führt jedenfalls eindrücklich vor, wie eine Landkarte der klassischen deutschen Philosophie auszusehen hätte, in der Jacobi den ihm gebührenden Platz erhält. Es findet sich auf dieser Karte freilich ein Gebiet, von dem man sich eine genauere Vermessung gewünscht hätte. Jacobis unablässiges Eintreten für den Glauben an einen persönlichen Gott spielt in S.s Rekonstruktion nicht einmal eine Nebenrolle. Den Topos „Theismus“ als Ausdruck der Frage nach einem transzendenten Gott zu verstehen, erklärt sie für „zweifelloos falsch“ (55 f.). Der Hinweis darauf, daß Jacobis Rede von Glauben „keine religiösen Konnotationen trägt“, scheint ihr „nachgerade überflüssig“ (60). Erst am Ende weist S. darauf hin, daß bei Jacobi von Gott als Ursache gesprochen werden könne (263). Wenn man davon ausgeht, daß sich Jacobi nicht mit der Metaphysik der rationalistischen Schule auseinandergesetzt hat, sondern nur Spinoza als Philosophen überhaupt ernst nahm, läßt sich aus Jacobi natürlich kein Vorkämpfer theologischer Scholastik machen. Doch gerade deshalb stellt sich die Frage nach seiner eigenen theologischen Position. Jacobi jegliches religiöse Interesse einfach abzusprechen und alle seine diesbezüglichen Äußerungen einer bestimmten Konstellation von Begriffen zuzuschreiben, greift sicherlich zu kurz. Da das zuletzt genannte Bedenken aber den Anstoß zu weiteren Untersuchungen enthält, sei die Lektüre der besprochenen Studie vorbehaltlos empfohlen.

G. SANS S. J.

FLEISCHER, MARGOT, *Schopenhauer* (Herder Spektrum: Meisterdenker; Band 4931). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 190 S., ISBN 3-451-04931-7.

Mit dem vorliegenden Bd. liegt nun innerhalb der Reihe „Spektrum“ des Herder-Verlags eine Einführung in die Person und das Denken des Philosophen Arthur Schopenhauer (= Sch.) vor. Margot Fleischer (= F.) gibt im Vorwort eine klare Übersicht über den Aufbau ihres Buches, in dem das Hauptgewicht auf der Darlegung der Lehre von Sch.s Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ im II. Kap. liegt. Einige der wichtigsten Punkte, die sich nicht in Sch.s Hauptwerk finden, sondern von ihm in anderen Werken vorgetragen werden, flieht F. geschickt in das I. Kap. ein, das die Überschrift „Leben, Werk, Persönlichkeit“ trägt. Dieses I. Kap. ist spannend und flüssig geschrieben, wird immer wieder mit Zitaten aufgelockert und schildert auf anregende Weise sowohl die Qualitäten Sch.s als auch manche seiner eher fragwürdigen charakterlichen Eigenheiten. Hierzu gehört nicht zuletzt Sch.s zum Teil beißende Kritik an den drei großen Vertretern des Deutschen Idealismus Fichte, Schelling und Hegel. Vielleicht hätte man bei dieser Gelegenheit (37) aber doch ein wenig mehr auf Sch.s Abhängigkeit von Schelling (der das Wollen als Ursein bezeichnet und Idealismus mit Naturphilosophie verbindet) eingehen können, der nicht zufällig bei Sch.s Kritik noch am besten wegkommt. Sehr schön arbeitet F. heraus, wie sehr sich Sch. mit der Abfassung seiner vielleicht populärsten Schrift, den „Aphorismen zur Lebensweisheit“, in Widerspruch zu seiner sonstigen philosophischen Grundeinstellung begibt (42f.). Eine knappe Andeutung des beginnenden Ruhms Sch.s beendet das I. Kap. Das III. Kap. gibt dann Hinweise auf die weitere Wirkungsgeschichte Sch.s., wobei sich F. auf Richard Wagner, Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Horkheimer, Freud und Thomas Mann konzentriert.

Den Großteil des Buches nimmt das II. Kap. ein, das Sch.s philosophischem System gewidmet ist. Die Hinführung zu Schopenhauers Grundgedanken im Ausgang von Kant ist didaktisch hervorragend gelungen. Sowohl die Gemeinsamkeiten von Sch. und Kant als auch die Unterschiede beider Denker werden in wesentlichen Punkten klar und verständlich herausgearbeitet, soweit sich dies bei der gebotenen Kürze machen ließ. Vielleicht wäre noch ein Hinweis auf Sch.s Lehre von der Intellektualität der Anschauung im