

ermachers Begriff der Religion gleichsam neutral zu der spezifischen Verfassung des im Universum erscheinenden Absoluten? Anders gefragt: Wie vertragen sich die „Reden“ mit dem religiösen Glauben von jemandem, der Gott nicht nach den Maßgaben der Metaphysik Spinozas zu denken bereit ist? Gerade wegen der offenkundigen Sympathien des Autors für Schleiermacher wäre es interessant gewesen, seine Meinung dazu zu erfahren. Noch in einer weiteren Hinsicht sind beim Rez. Fragen offen geblieben. Wie E. zu Recht hervorhebt, bezieht sich die religiöse im Unterschied zur sinnlichen Anschauung nicht einfach auf die einzelnen Dinge, sondern sieht sie als endliche Manifestationen des universalen Ganzen. Durch das Moment der Deutung verliert der Begriff der religiösen Anschauung den Charakter des bloß Rezeptiven. Zu der Anschauung der endlichen Dinge als Darstellungen des Universums tritt bei E. am Ende aber noch etwas anderes, nämlich die Einsicht in die Individualität der besagten Dinge selbst. „Den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung unter der Idee endlicher Individualität sehen, heißt ihn als Darstellung des Universums sehen“ (379f.). Das klingt so, als sei allein das religiöse Bewusstsein imstande, die endlichen Dinge als einzelne aufzufassen. Tatsächlich erklärt E. unumwunden: „Individualität ist nach Schleiermacher eine religiöse Idee“ (380). Schon der erste Satz des Vorworts lautet bezeichnenderweise: „Tiefes Verstehen von Individualität ist religiös“ (V). Nun mag beides durchaus zutreffen. Doch wie gelangt Schleiermacher zu seiner Überzeugung? Und bedeutet ‚Individualität‘ hier noch dasselbe wie ‚Individuation‘ im Rahmen der Spinozastudien? Rufen nicht die Rede des Autors von einer „religiösen Individualitätshermeneutik“ und sein Hinweis auf die „Sinndeutung von Erfahrung“ (381) beim heutigen Leser Assoziationen hervor, die mit dem „religiösen Schema“ einer „spinozistischen Universumsidee“ (ebd.) wenig zu tun haben? Ohne behaupten zu wollen, dass es ganz und gar unmöglich ist, solche Zusammenhänge herzustellen, muss der Rez. zugeben, dass ihm an dieser Stelle alles zu schnell geht. Dieses Bedenken soll aber nicht das Verdienst schmälern, das sich E. um die Erhellung von Schleiermachers Bestimmung der Religion als Anschauung des Universums erworben hat. Durch seine profunde Studie hat E. die Diskussion der Religionstheorie Schleiermachers auf eine neue Ebene gehoben.

G. SANS S. J.

GRAYLING, ANTHONY C., *Descartes: the life of René Descartes and its place in his times*. London [u. a.]: Free Press 2005. XVI/352 S., ISBN 0-7432-3147-3.

Diese Biographie ist von guter literarischer Qualität und erweist sich in dieser Hinsicht als sehr unterhaltsam. Leben, Philosophie und Umwelt des ersten bedeutenden Philosophen der Neuzeit werden in einer allgemeinverständlichen Sprache detailliert entfaltet. Keine Frage also –, die vorgelegte philosophiegeschichtliche Untersuchung eignet sich sehr gut, um Studierenden den Zugang zu Descartes zu erleichtern. Diese Biographie sollte auf keiner Literaturliste fehlen.

Der Unterhaltungswert verdankt sich aber auch der erkenntnisleitenden Hypothese. Die besagt, dass Descartes ein Spion war – und zwar bei den Protestanten im Auftrag der Jesuiten im Interesse der Habsburger und damit für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation (9–11). Grayling (= G.) geht sehr umsichtig mit dieser Mutmaßung um. So verkommt die Untersuchung nicht zu einem kläglichen Ringen um den Bestsellertatus oder um den Auftritt in Schlagzeilen. G. betont den Hypothesencharakter. Er hebt hervor, dass seine Mutmaßung alles andere als zwingend ist, führt aber auch vor, welche Erklärungskraft ihr innewohnt. Zunächst plausibilisiert er die Hypothese mit zwei Argumenten: (a) Viele Intellektuelle und Kleriker haben zur Zeit Descartes' für den Geheimdienst gearbeitet (10). (b) Das wiederum belegen Fälle wie der von Christopher Marlow oder auch der von Peter Paul Rubens, der Spion für die Habsburger in den spanischen Niederlanden war (10). Die Erklärungskraft der Hypothese wird an verschiedenen Stellen der Untersuchung vorgeführt: (i) Wir berühren da zunächst den Aufbruch, der sich um die Rosenkreuzer-Bewegung entzündet hatte. Die Rosenkreuzer in ihrer Opposition zu den etablierten Lehren der christlichen Theologie hatten schnell den Widerspruch der katholischen Kirche geweckt. Descartes erreicht Paris genau zu dem Zeitpunkt, als der Rosenkreuzer-Schrecken in Paris ausbricht, nachdem er einige Zeit durch Europa gereist sein soll, um mit dieser Bewegung in Kontakt zu gelangen. Dieses

von vielen Biographen hervorgehobene Bemühen um Kontaktaufnahme, so G., kann aber nicht philosophisch motiviert gewesen sein, weil die Philosophie dieser Bewegung und die von Descartes unvereinbar sind. Aber auch seine zeitlebens ungebrochene Loyalität gegenüber den Jesuiten, die zu Recht als die intellektuell orientierten treuesten Hüter der Interessen der katholischen Kirche vorgestellt werden, macht eine Kontaktaufnahme aus weltanschaulichen Gründen mehr als unplausibel (95–100). Was kann Descartes also von den Rosenkreuzern gewollt haben, wenn nicht einfach nur Informationen über ihre Bewegung, die er den Jesuiten weitergeben konnte? (ii) Die Hypothese hilft zudem zu erklären, warum Descartes 1628 ins Exil geht. Dies geschieht in Folge eines Gesprächs, das einer der vertrauten Minister des Königs von Frankreich mit Descartes geführt hat. In diesem Interview könnte der Minister Descartes darauf hingewiesen haben, dass er in Frankreich nicht länger erwünscht war – und zwar wegen seiner jesuitisch delegierten Spionageaktivität für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Das Gespräch findet zu einem Zeitpunkt statt, da der Einfluss der Jesuiten in Frankreich einzuschränken versucht wurde, und Frankreich diplomatische und militärische Unterstützung für die protestantischen Länder im Dreißigjährigen Krieg dokumentiert (101–102, 130–138, 151). (iii) Die Hypothese erklärt ferner, wie es möglich war, dass der Franzose Descartes im Frühjahr 1623 durch das als Kriegsschauplatz gezeichnete Val Telline – in den Händen der Habsburger – und damit durch Feindgebiet reisen konnte (111). (iv) Außerdem hilft G.s Mutmaßung, die Lücken in Descartes' Tagebuch zu erklären – bedenklieche Lücken, weil sie sich auf Ereignisse beziehen, die verglichen mit anderen dokumentierten Geschehnissen historisch weitaus herausragender und bewegender gewesen sein dürften. (v) Die Hypothese erklärt schließlich auch, warum Descartes in seinem Exil, den Niederlanden, so häufig den Wohnort gewechselt und ihn stets geheim zu halten versucht hat (143).

G. unterteilt seine Biographie im Haupttext in zehn Kap., eingerahmt von einer Danksagung, einem Vorwort, zwei Anhängen, einer Bibliographie mit hilfreichen Verweisen auf einschlägige Literatur (leider auf englischsprachige und französische Literatur beschränkt) und einem wirklich gelungenen Index. Der Haupttext folgt einer chronologischen Ordnungslogik von Geburt bis zum Tod. Dem Leser bleiben aber hier und dort anspruchsvolle Querverweise nicht erspart. Zusammen mit sachlich bedingten Detailanalysen, die sich über Seiten hinweg erstrecken können, ergibt sich so ein Text, der sich trotz des angezeigten Unterhaltungswerts dann doch nicht als Bettlektüre eignet.

Die Hauptschwächen der Biographie sind eindeutig die beiden Anhänge. Der Sinn der Anhänge leuchtet schwer ein. So wird der Leser über 13 Seiten hinweg mit Meta-reflexionen zum gewählten Genre *Biographie* belastet. Hier finden sich Verweise auf Biographien anderer Autoren zu anderen Philosophen wie Kant, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Russell. Dabei erlaubt sich G. einen Patzer nach dem anderen. Nietzsches Schriften ließen sich am besten erklären, wenn man seine unterdrückten masochistisch homosexuellen Neigungen berücksichtigt. Die Biographie zu Safranski sei deswegen einseitig, weil sie eine einzige Untersuchung nicht berücksichtigt, die genau diese Behauptung zu beweisen versucht (was sie meines Erachtens nicht tut). Kant sei zu schlau gewesen, um den Pietismus seiner Eltern zu akzeptieren. Seine Postulate der praktischen Vernunft (Freiheit, Unsterblichkeit, Existenz Gottes) werden dann auch noch als Annahmen der Moralphilosophie eingeführt – was wohl ein gravierender Missgriff im Vokabular ist und die logische Form der Postulate verkennt. Sie seien ohnehin nicht so ganz ernst gemeint von Kant, weil Kant ebenso wie Platon der Überzeugung gewesen sei, dass religiöse Überzeugungen zwar falsch sind, jedoch äußerst nützlich, um die Ungebildeten zu kontrollieren.

Dennoch, man kann G.s Untersuchung jedem nur empfehlen, der sich mit Descartes und dessen Philosophie eingehender beschäftigt. Sie eignet sich auch als Pflichtlektüre für Studierende in Veranstaltungen zur Philosophie der Neuzeit oder auch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Man wird aber ohne Frage einige systematische Aspekte kritisch kommentieren müssen, so zum Beispiel die Behauptung, dass die katholische Kirche seit jeher der Naturwissenschaft gegenüber feindlich eingestellt gewesen sei. Das beweise der Fall Galileo Galilei, der Descartes das Fürchten gelehrt und ihn darin behindert habe, frei zu denken und zu publizieren (113, 164). Man wird sich

als Jesuitenzögling hoffentlich nicht verdächtig machen, wenn man darauf hinweist, dass dies ein verzerrtes Bild der Entwicklungen ist. Die katholische Kirche hat sich im Fall Galileis nicht gegen die Naturwissenschaft gestellt, sondern für die aristotelische Naturwissenschaft Partei ergriffen. Dies ist auch einfach zu erklären. Es fehlte schlicht der Begriffsrahmen, um die Behauptungen der sich etablierenden mathematisch-experimentell ausgerichteten Naturwissenschaft mit den theologischen Doktrinen zu vereinbaren. Es war ja gerade erst 400 Jahre her, dass der heilige Thomas in einem enormen Aufwand die Aristotelische Naturwissenschaft mit den Lehren der katholischen Kirche in Einklang zu bringen versucht hat – wie G. durchaus auch sieht (221). Keine Frage, die Mittel, die die katholische Kirche bei der Durchsetzung ihrer Position gegenüber der sich in neuer Form, nicht erstmals (!) etablierenden Naturwissenschaft gewählt hat, können nicht anders als barbarisch angesehen werden. Sie waren eben eher dominikanisch als jesuitisch. So erklärt sich Descartes' Zuversicht, dass seine Schriften dann keine Gefahr für die Theologie darstellen können, wenn seine ehemaligen Lehrer, die Jesuiten, sie akzeptieren würden – eine Zuversicht, die von G. an vielen Stellen hervorgehoben wird.

J. H. Y. FEHIGE

CSEPREGI, GABOR, *The Clever Body*. Calgary: University of Calgary Press 2006. 198 S., ISBN-13: 978-1-55238-209-0.

Eine verbreitete Auffassung sieht in den Körpern ganz allgemein träge, ausgedehnte Massen, die dem Willen des Menschen teils einen Widerstand entgegensetzen, teils eine passiv gefügte Materie darstellen. In dieser Linie fasst man dann auch den eigenen, den menschlichen Körper auf: Teils beschwert er den Geist, teils dient er diesem als Instrument zur Durchsetzung seiner Ziele in dieser Welt. Dieser Auffassung erklärt Csepregi, ein kanadischer Philosoph ungarischer Herkunft, den Krieg. Der menschliche Leib ist ihm vielmehr selbst eine Art von Subjekt, mit einer eigenen Dynamik und mit einer ihm immanenten Klugheit.

Sieben Eigenschaften des Leibes sind es, die seine „Subjektivität“ belegen. – (1) Wir machen die Erfahrung der *Autonomie*, wenn sich unser Körper von sich aus, ohne bewusste Leitung, Kontrolle und Anstrengung, bewegt: z. B. im Tanz, im Tennis, beim Schifahren. Dann werden wir „getragen“ von der Energie, der Aktivität des Körpers, dem eine natürliche Tendenz zur Bewegung eignet. Geschieht die Bewegung aufgrund eines Zieles, ist das weniger deutlich, fällt aber nicht aus. Das Ziel selbst kommt, bevor man es sich zu eigen macht, auf einen zu, was besonders im Kunststehen heraustritt. – (2) *Sinnlichkeit* bedeutet, dass wir vor aller Distanznahme unmittelbar betroffen sind von sinnlichen Qualitäten, denen wir ausgesetzt sind. In den daraus resultierenden Stimmungen liegen sowohl ein Affiziertsein wie eine Selbstaffektion. Freilich sind wir in der Empfindung nicht bloß rezeptiv. Aus der Fülle dessen, was andrängt, hören/sehen wir das für uns Wichtige heraus, das, was uns bewegt. Denn Sinnesempfindung tendiert auf ein Sich-Bewegen: Musik z. B. lädt dazu ein, sich im Takt zu bewegen; Gestank treibt in die Flucht usw. Wenn von den Sinnen die Rede ist, muss beachtet werden, dass diese nicht isoliert arbeiten, sondern kooperieren. Außerdem gibt es über die bekannten fünf Sinne hinaus weitere Sinne: einen Sinn für Vibrationen und Wärme/Kälte, ein Gefühl für die inneren Zustände Anderer (am klarsten im Verhältnis von Mutter und Kind), einen Sinn für mitmenschliche „Atmosphären“ und den „Stil“ einer Person oder auch einer Stadt. Erfasst werden alle diese Dinge primär affektiv, sei es bewusst oder (meistens) unbewusst. – (3) Die *Spontaneität* des Körpers manifestiert sich in Bewegungen, die weder unter dem Druck äußerer Kräfte noch des Willens zustande kommen. Sie können durchaus zielbezogen sein, ohne doch rational gesteuert zu sein. Beispiele sind Segeln, Autofahren, Mannschaftssport, also Tätigkeiten, in denen es darauf ankommt, schnell und richtig der Situation entsprechend zu reagieren, im Wechsel von offensiven und defensiven Strategien, – ohne Umweg über die Reflexion den Körper selbst die richtige Bewegung finden zu lassen. Dass man das kann, dafür ist zwar viel Übung die Voraussetzung, aber wenn man soweit ist, dann gibt es die Möglichkeit des freien Spiels, des Wagnisses, des unvermuteten Gelingens. Improvisation „calls for a sense of being carried along, giving and abandoning oneself to both the momentary fe-