

Wesen (254) und ein notwendiges Seiendes (227) sei, als etwas zu „scholastisch“. Zu ergänzen ist, dass sich bei ZY ein weiteres Argument für die Existenz Gottes finden lässt, das der Verf. nicht erwähnt. Dieses erschließt die Existenz Gottes, formal korrekt, aus den folgenden beiden, freilich falschen, Annahmen: (1) Alle Menschen sind sich darüber einig, dass es einen Gott gibt. (2) Dasjenige, über das sich alle Menschen einig sind, ist der Fall. Man vergleiche dazu Kap. 6 der „Untersuchung“.

In Kap. 5 zeigt der Verf., dass für ZY jeder Mensch, ja jedes Geschöpf schlechthin gut ist (254 f.): „Each single created thing, which has been brought to existence by God ... is good in itself.“ Dieser Grundsatz sei das ethische Prinzip („ethical principle“) des ZY (261). Die Konsequenzen dieses Prinzips für das menschliche Handeln erörtert der Verf. in Kap. 6. Er weist dort nach, dass ZY Gott einerseits als schlechthin höchste moralische Instanz anerkennt, dass er dem Menschen andererseits auch ein Gewissen zuspricht. Bei seinen ethischen Entscheidungen bewege sich der Mensch zwischen der göttlichen, objektiven Norm und der im Gewissen liegenden, subjektiven Norm (285): „The two important elements which constitute the structure of the ethical thought of Zār'a Ya'əqob are *the Creator* and *conscience*. These are the two pillars, which guide and at the same time determine the ethical life of the individual.“ Die Behauptung des Verf.s, dass sich ZY mit der Annahme einer subjektiven Norm von der traditionellen äthiopischen Weisheitsliteratur unterscheide (286), steht in einer gewissen Spannung zur These, dass es unter den Gottesbeweisversuchen der äthiopischen Tradition einen Beweis gebe, den man „proof from the voice of conscience“ nennen könne (203). Wie der Verf. weiter schreibt, habe ZY zufolge jeder Mensch Pflichten gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber seinen Mitmenschen (304–329). Der Verf. analysiert diese Pflichten genauer, wobei er in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass ZY das Fasten, die Geringschätzung der Sexualität und die Verachtung der handwerklichen Arbeit für nicht akzeptabel hält. Er betont, dass die Glückseligkeit des Menschen für ZY von der Erfüllung seiner Pflichten abhängt und davon, ob er der von Gott in sein Herz gelegten Vernunft folge (286): „The strict observance and following the guidance of this *light* and behaving accordingly, guarantees man's happy ending.“ Die höchste Glückseligkeit liege aber im jenseitigen Leben in der direkten Begegnung mit Gott (336).

Die Studie schließt mit einer umfangreichen Bibliographie (ca. 20 Seiten) und einem Personenregister. Ihr Wert wird durch gelegentliche Druckfehler, etwa beim Zitieren deutschsprachiger Sekundärliteratur (z. B. 78, v. a. 112, 124, 136, 303, 428, 431), nicht geschmälert. Vielmehr ist ihr ein breites Publikum zu wünschen. A. KRAUSE

JAESCHKE, WALTER / ARNDT, ANDREAS, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. München: Beck 2012. 749 S., ISBN 978-3-406-63046-0.

JAESCHKE, WALTER / ARNDT, ANDREAS, *Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel (Geschichte der Philosophie; Band IX, 2)*. München: Beck 2013. 320 S., ISBN 978-3-406-55134-5.

Solch ein Buch hat es bisher nicht gegeben. Nun liegt es in einer langen und einer gekürzten Version vor. Über die Philosophie jener Jahre existieren fraglos diverse Überblicks. In diesem Umfang jedoch und vor allem mit dieser philologischen und systematischen Präzision und Kraft gibt es nichts Vergleichbares. *W. Jaeschke* (= J.) und *A. Arndt* (= A.) erforschen seit Jahrzehnten die Philosophie des 18. und 19. Jhdts. und zeichnen auch für die Edition maßgeblicher Texte (Hegel, Jacobi, Schleiermacher) verantwortlich. Sie sind in diesen Texten, in diesem Denken zu Hause, und so gelingt es ihnen, die in ihrer Genese teils ineinander verwobenen Gesamtkonzeptionen der beteiligten Personen mit großer Kenntnis und klaren Worten vorzustellen. Dabei verweisen sie immer wieder auf die Klammer, die jene Epoche zusammenhält: nicht etwa ein teleologisch aufzuspürender Kulminationspunkt einer bestimmten Gestalt von Idealismus, sondern das stetige Abarbeiten an der Herausforderung, Philosophie nach Kant zu betreiben, das implizite und explizite Aufeinanderantworten im Prozess des Rezipierens und Überbietens Kants.

Die Langfassung des Buches, der ich in dieser Besprechung hauptsächlich folge (Seitenzahlen beziehen sich vornehmlich auf sie), besteht aus sieben Teilen; die Kurzfassung hat die Teile 4, 5 und 7 zu einem fünfseitigen „Intermezzo“ zusammengezogen. Von A. stammt jeweils der Abschnitt über die Frühromantik, die weiteren Passagen sind von J. verfasst.

Der erste Teil (21–188) geht von den offenen Fragen nach Kant und den produktiven Provokationen Jacobis aus und zeichnet die Diskussionen um die kritische Philosophie und die sich daraus ergebenden Neuentwürfe bis ins Jahr 1800 nach. Drei Ausgangskonflikte werden dargestellt: Wie steht Kants Anspruch, ein kohärentes Modell philosophischer Wissenschaft zu bieten, zu dem gleichgearteten Anspruch Spinozas? Wie konsequent bzw. wie sinnvoll ist Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, und was heißt das für die Begriffe von Idealismus und Realismus? Wie schließlich passen Systemdenken und Freiheitspathos zusammen, wie theoretische und praktische Vernunft? Elegant zeichnet J. die Entwicklung der Antworten nach, die Reinhold, der Skeptiker Schulze und Fichte in seiner Schulze-Rezension geben, um dann ausführlich dessen „Einladung zur Wissenschaftslehre“ (59) zu folgen. Gegen Schulze entwickelt Fichte ein zusammenhängendes System des Wissens, das in einem schlechthin gewissen Grundsatz Halt findet. Indem er diesen als „Tathandlung“ des absoluten Ichs bestimmt, gewinnt er gegen Reinhold Kants Gedanken der Spontanität zurück. Fichtes erste Wissenschaftslehre und ihre Weiterentwicklung *nova methodo* werden in ihren theoretischen und praktischen Aspekten ausführlich behandelt. An dieser Stelle ist ein gelungenes Beispiel zu beobachten, in welches Verhältnis lange und kurze Version des Buches zueinander gesetzt werden: Eine luzide Passage über die Deduktion des Rechtsbegriffes findet sich nahezu identisch in beiden Fällen (100–104; Kurzversion 50–53); die sich daran anschließenden Erörterungen der konkreten, teils zähen Überlegungen Fichtes zu Staats-, Völker- und Privatrecht, zu Ökonomie und Sittenlehre werden von 25 auf vier Seiten gekürzt. – In Nähe und Distanz zu Fichte bewegt sich derweil der junge Schelling. Mit dessen *Ichschrift* deuten sich „ein eigenständiger Ansatz [...] und zugleich eine neue Phase in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie an“ (81). Denn Schelling bezieht sich anders auf Spinoza, als Fichte es tut: Er sieht in ihm nicht mehr den Gegner einer Philosophie der Freiheit, sondern ihren geheimen Herold, was nicht ohne Bedeutung für die theologischen Grenzen und Potenziale der Rede vom Absoluten bleiben kann (82–89). – Nach der Darlegung der Verwicklung Fichtes in den Atheismusstreit beschreibt J. Schellings Weg in die Naturphilosophie und hin zu seinem dual strukturierten *System des transzendentalen Idealismus*.

Im zweiten Teil (189–305) rückt die „Frühromantische Symphilosophie“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das ist ein wichtiger Verdienst, denn die Romantiker spielten in der Philosophiegeschichte lange Zeit kaum eine Rolle, und wenn, dann nur als Antagonisten neben der Spur. A. hingegen nimmt Novalis, Schlegel und Schleiermacher als Philosophen ernst. Er würdigt sie in drei lesenswerten Einzeldarstellungen (worin man freilich einen gewissen Widerspruch zum Titel dieses Abschnitts entdecken kann). Bei Novalis bilden die *Fichte-Studien* von 1795/1796 den systematischen Ausgangspunkt für die „Wendung vom Selbstbewusstsein zum Selbstgefühl“ (196). Fichtes absolutes Ich könne der Philosophie keinen festen, selbsttransparenten Grund geben; vielmehr befänden wir uns als endliche Subjekte immer nur auf der endlosen Suche nach einem absoluten Grund. In konsequenter Weise ergibt sich daraus die Relativierung des Systemgedankens und das „Poetisieren“ als die angemessene philosophische Praxis (201–203). – Mit Blick auf F. Schlegel macht A. deutlich, dass es „vor aller Bekanntschaft mit Fichte [...] wesentlich ein Amalgam aus Kantianismus und Spinozismus“ (225) war, das ihn in jungen Jahren geprägt habe. Durch die Auseinandersetzung mit Fichte sei ihm schließlich die Widerspenstigkeit sowohl des Subjekts als auch des Objekts aufgegangen, und aus diesem Widerstreit entspringe seine frühromantische Ästhetik. Ob es eine Kontinuität geben könnte zwischen diesem Entwurf und Schlegels Position nach seiner Konversion zum Katholizismus – dazu äußert sich A. erstaunlich vage (253). – Auch im Falle Schleiermachers seien zunächst Kant und Spinoza die entscheidenden Paten gewesen, weshalb er Schlegel 1797 in Berlin „auf Augenhöhe“ begegnen konnte: „ihr ‚Symphilosophieren‘ war gegenseitiger Austausch und nicht einseitige Abhängigkeit“ (263). Im Folgenden profiliert A. *Dialektik* und *Ethik* als die Angelpunkte des philosophischen Systems, das Schleiermacher ab 1804 entwickelt (276–291).

Der dritte Teil (307–423) beginnt mit einer prägnanten Charakterisierung der Situation nach 1800: Innerhalb des breiten Stroms der nachkantischen Entwicklung kam es zu einer inneren Spaltung, zu einem sich mehr und mehr manifestierenden Gegeneinander inhaltlicher wie persönlicher Art. Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling – sie entzweiten sich in einer Kaskade von Kontroversen; Hegel hält sich zunächst auf Schellings Seite. Dieser inauguriert mit der *Darstellung meines Systems* die Identitätsphilosophie, mit der er sich in Inhalt und Form neu an Spinoza zu orientieren sucht. J. exponiert zunächst (335–342) dieses „gigantische Fragment“ (X. Tilliette), dem er „Kühnheit“ wie Einmaligkeit, aber auch „Panlogismus“ attestiert (341). Darauf werden der „Streit um die Identitätsphilosophie“ (343–361), ihre inneren „Metamorphosen“ (362–402) sowie ihre systematische Weiterbildung (403–423) behandelt.

Fichtes Spätphilosophie, in der dieser viel von Licht redet, aber nicht selten durch dunkle Passagen brilliert, ist Gegenstand des vierten Teils (425–471). J. beschränkt sich hier größtenteils auf die Paraphrase, stellt zunächst die populären Schriften und dann vor allem die Wissenschaftslehre von 1804 vor. Freilich bedeutet auch der Verzicht auf eine Würdigung eine solche. Mit der Beliebtheit, derer sich der späte Fichte heute bei manchen Theologen erfreuen darf, kann er bei J. sicher nicht rechnen. Die sich zur Weisheitslehre wandelnde Wissenschaftslehre von 1810 mit der Figur des Absoluten, das sich im Endlichen zu seinem Bilde macht, wird nur gestreift (470 f.), bevor Fichtes „weitgehend einsames Philosophieren“ (425) an ein Ende kommt.

Weiter aus der Reserve begibt sich J. im fünften Teil (473–543), indem er in einer kritischen Zeitdiagnose die „Sehnsucht nach dem Positiven“ benennt, den diffusen Wunsch zu Beginn des 19. Jhdts., die Aufklärung hinter sich zu lassen. Als ambivalenter Protagonist auf den Pfaden „von der Vernunft zu den Mysterien“ wird Schelling grell beleuchtet. Mit F. Hermanni sieht J. in Schellings Versuchen einer neuen und zugleich altertümlichen Theodizee in der *Freiheitsschrift* von 1809 und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* des Folgejahres ihre spekulative „Vollendung“, aber ebenso ihr endgültiges „Scheitern“ (489–510). Auch der Streit um den angemessenen Begriff des Theismus 1811/1812 verschärft die prekäre Lage einer Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne, anstatt sie zu entspannen. Schelling will gegen Jacobis Glaubensphilosophie einen „wissenschaftlichen Theismus“ etablieren, kann dies aber nicht ohne wiederum mythische Verweise auf den Gedanken von einem Schöpfergott tun, der dem Wissenschaftler in die Seele springt. Damit lässt sich Schelling „auf einen ähnlichen Salto mortale ein, wie ihn die Nichtphilosophie [...] als unverzichtbar proklamiert“ (522).

Im sechsten Teil (545–689) zelebriert J. seine Königsdisziplin: Hegel. Er tut dies in vier Kapiteln; zur Vertiefung verweist er auf sein *Hegel-Handbuch* von 2003. Die Absicht des späteren Systems und dessen innere Ausdifferenzierung sind bereits in Hegels *Jenaer Systementwürfe[n]* zu erkennen. Trotz seiner Zusammenarbeit mit Schelling habe Hegel von Anfang an eine andere Vision, was das Absolute, das Wahre sei, und wie infolgedessen die Wissenschaft auszusehen habe: nicht statisch, auch nicht dual strukturiert, sondern als eine zusammenhängende Bewegung und Entfaltung (548–552). J. verweist auf das noch offene Verhältnis von Logik und Metaphysik (552–559) und bietet eine erste Klärung des Geistbegriffs (565 f.). – Der Entschluss, den Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* relativ kurz zu halten (573–592), dürfte im Rahmen der Gesamtdarstellung durchaus angemessen sein. – Die im dritten Kap. behandelte *Wissenschaft der Logik*, die ein „System der reinen Vernunft“ (GW 11,21) sein wollte, bietet die Gelegenheit, Hegel noch einmal dezidiert als nachkantischen Philosophen zu profilieren: als jemanden, dessen Denken sich Kant verdankt und dessen Einwände gegen Kant die entscheidenden Festlegungen für das eigene philosophische System markieren. Mit Kant konstatiert Hegel das Faktum des Endes einer Metaphysik, die mehr sein wollte als Logik (594); mit und gegen Kant verwendet er vor diesem Hintergrund den Begriff der Dialektik (604–608). Auch sein Subjektbegriff, zu dem J. Wichtiges festhält (612–614), gründet in der Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft*. – Eingelöst wird die Forderung, die Wirklichkeit begrifflich zu durchdringen, in einem „System in Gestalt von Vorlesungen“, wie J. das lange vierte Kap. (623–689) mit einem schönen Titel überschreibt. Die Kurzfassung komprimiert hier sehr, insbesondere in der Philosophie des Geistes (Kurzversion 289–294), woraus sich ein flüssiger Überblick, aber auch der Verlust konkreter Bemerkungen z. B. zur Rechtsphilosophie ergeben.

Der siebte Teil (671–742) ist überschrieben mit „Philosophie nach dem Ende der Klassischen Deutschen Philosophie“ und behandelt den Schelling der *Weltalter* sowie der Münchener und Berliner Vorlesungen. Ähnlich wie im fünften Teil äußert sich J. kritisch, freilich nicht nur bezüglich des Inhalts, sondern auch mit Blick auf die Editions-lage (704 f.). Er betont, die Texte des späten Schelling – zur Geschichte der Philosophie, zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung – seien nicht als Sukzession, sondern als Einheit zu lesen, so wie es der Autor intendiert habe. Mit der Wende Schellings gegen Kant und seiner Parteinahme für die Reaktion schließt diese voluminöse Darstellung der nachkantischen Philosophie (741 f.).

Meine Aufgabe habe ich darin gesehen, in die Gesamtkonzeption dieses Doppelwerkes einzuführen. Am Ende möchte ich mich nicht in Einzelfragen verlieren, sondern noch einmal auf den zurückgelegten Weg schauen. Dabei fallen drei Weichenstellungen auf. Es ist bereits als Verdienst hervorgehoben worden, dass der Frühromantik zuerkannt wird, nicht etwa nur eine literarische, sondern auch eine genuin philosophische Rolle gespielt zu haben. Freilich besteht durch die Behandlung in einem die Chronologie durchtrennenden eigenen Teil die Gefahr, sie wiederum zu isolieren. Die Romantiker haben nicht nur selbstständig auf Kant, Spinoza und Fichte reagiert, sondern sie leisteten durch diese Reaktionen ihrerseits Beiträge für die weiteren Formierungen idealistischen Philosophierens. In diesem Zusammenhang wird man nicht zuletzt eine ausführlichere Würdigung Hölderlins vermissen, wie sie beispielsweise von D. Henrich und V. Waibel durchgeführt worden ist. – Die zweite, womöglich problematische Weichenstellung sehe ich in der Überschrift zum späten Schelling. Er mag Philosophie nach dem Ende des „Deutschen Idealismus“ betreiben; das hängt davon ab, ob und wie man diesen Namen inhaltlich bestimmt. Der Titel der „klassischen deutschen Philosophie“ bietet hingegen den Vorteil, auf eine inhaltliche Bestimmung zu verzichten. Es bliebe das formale Kriterium einer Philosophie *post* und *secundum* Kant. Nun hat J. den späten Schelling als jemanden beschrieben, der in Kant die Übel der Moderne personifiziert sieht und sich vehement gegen ihn wendet. Dieser Aspekt ist nicht zu leugnen. Jedoch gibt es auch eine prominente Stimme in der Sekundärliteratur, die Schelling gerade als treuen Rückkehrer zu Kant und zu dessen These über das existenzielle Sein deutet, nämlich M. Frank. Es wäre spannend gewesen, dies zumindest im Ansatz zu diskutieren. Vielleicht muss eine Darstellung der klassischen deutschen Philosophie in Hegel und im späten Schelling zwei Endgestalten nebeneinander aushalten? – Damit sind wir bei der dritten Weichenstellung, welche für die Kurzfassung die bedeutsamste Abkürzung ermöglicht: aus dem Fichte ab 1800 und dem Schelling ab 1804 ein „Intermezzo“ zu machen. Das ist ebenso verständlich wie heikel: verständlich, weil diese verschiedenen Anläufe zu weit weniger systematischer Substanz zu führen scheinen, als Hegel sie bietet; heikel, weil sie doch zur geschichtlichen Entwicklung dazugehören – und sei es als Versuchung, als Menetekel, als Ansporn. In dieser Hinsicht büßt die kurze gegenüber der langen Version des Buches an Perspektivenreichtum ein.

Um es nach diesen drei kritischen Anfragen noch einmal unmissverständlich zu betonen: A. und J. haben eine grandiose Leistung vollbracht. Hier waren zwei Meister am Werk, die aus dem Vollen zu schöpfen wussten – und dies zum reichen Nutzen derer, die bei ihnen in die Lehre gehen wollen. Solch ein Buch hat bisher gefehlt. Nun gibt es mit der Langfassung das neue Referenzwerk und mit dem Teilband aus Röds *Geschichte der Philosophie* eine hilfreiche Grundlage für interessierte Studierende. TH. HANKE

HENRICI, PETER, *Philosophie aus Glaubenserfahrung*. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels. Freiburg i. Br. / München: Alber 2012. 445 S., ISBN 978-3-495-48479-1.

MUT ZUR OFFENEN PHILOSOPHIE. Ein Neubedenken der Philosophie der Tat. Maurice Blondel (1861–1949) zum 150. Geburtstag. Herausgegeben von Peter Reifenberg. Würzburg: Echter 2012. 244 S., ISBN 978-3-429-03509-9.

Zwei Bücher als Frucht des Blondel(= B.)-Jahres. – 19 Beiträge, 15 davon zwischen 1962 und 2009 (z. T. fremdsprachig) publiziert, legt Henrici (= H.) in systematischer Anordnung vor: Ortsbestimmung (2); Quellen (5), Konfrontationen (5), Weiterungen (5), Zur