

suchen eines äußeren Bestimmungsgrundes, womit im Grunde die gleiche Widersprüchlichkeit wiederkehrte, die sich so oft bei der Behandlung dieses anthropologischen Zentralthemas beobachten läßt.

In einer Welt des kaum begrenzten Bösen ist das Gute dennoch nicht gänzlich abwesend, wie es sich für Edwards in der wahrhaftig ausgeübten „Tugend“ offenbart, die allerdings im Rahmen „spiritueller Schönheit“ zu denken ist. „Natürliche Tugend“ allein – womit augustinische Tradition durchscheint – bleibt für den Präsidenten des College of New Jersey in Princeton (ab 1758) im letzten „Egoismus“, da solche Tugend nicht „das Sein im allgemeinen“ oder ein besonderes Wesen als von diesem allgemeinen Sein gewolltes her liebt. Solche Liebe ist nur der „wahrhaftigen Tugend“ zugänglich, welche „reines Wohlwollen“ ist. Und auf dieser Ebene wird die Edwardssche Ästhetik aktuell, insofern die „erste Schönheit“ die „spirituelle Schönheit“ bildet, welche der Zustimmung eines endlichen „intelligiblen Wesens“ zu Gott selbst entspricht. Der „Geschmacks“-Begriff (taste, goût) ist hierbei insoweit maßgeblich, als nicht nur ästhetische Strukturen als materielle oder ethische „Korrespondenzen“ ergriffen werden, sondern der „Geschmack“ als intuitive Kategorie eine „totale Seinsgegenwärtigkeit“ gegenüber einem geschaffenen Wesen bezeugt. Anders gesprochen: ein real Existierendes wird in sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst „erkannt“. – Hierbei entspricht das „reine Wohlwollen“ als spirituell höchste Schönheit der absoluten Transzendenz der Gnade, da auch Gnade nur mit-teilbar ist, nicht aber be-sorgt werden kann. V. arbeitet hier wieder die Bezüge zu Lockes Konzeption von den „einfachen Ideen“ heraus: der Geist kann sie zwar benutzen, erhält sie indessen von außen. Es war Edwards' Originalität, dieses sinnliche Erkenntnistheorem auf die Gnaden-ebene zu übertragen, denn durch die „einfache Idee“ der Gnade erhält der spirituell orientierte Mensch „Geschmack“ am „ersten Schönen“, um auf diesem Wege immer mehr die reine Liebe zu suchen. Jede natürliche Tugend hingegen geht von einem begrenzt Begehrten aus, das zur ich-bezogenen Bestimmung wird, während das Wohlgefallen an Gottes Liebe als originärer Schönheit eine unabänderliche, weil konstant-unwiderstehliche „Neigung“ darstellt. Und innerhalb einer solchen Spiritualitäts-Philosophie wird auch einsehbar, wie Gott – als ein lebendiges Sein – sich wirklich vom Gläubigen „schmecken“ lassen kann. – Wie nahe trotz dieser konkretisierten Gottesbeziehung die möglichen Verbindungen zu Kants späterer Lehre vom Noumenalen und zur praktischen Urteilskraft des Schönen sind, liegt auf der Hand. Deshalb macht V., der andernorts viele Einzelbeiträge zu Kant aufzuweisen hat, mit Recht darauf aufmerksam, daß Edwards nicht nur ein origineller amerikanischer Denker ist, sondern zugleich auch den letzten großen Vertreter eines christlich-philosophischen Systems vor den romantischen und idealistischen Gedankengebäuden in Deutschland darstellt. Unter diesem Aspekt schließt V.s Studie mithin eine Lücke in der bisherigen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Entsprechende Namen- und Sachregister helfen dem insbesondere hieran interessierten Forscher ebenso weiter, wie eine spezielle Konkordanz der sechs verschiedenen Edwards-Editionen (335–349) die zukünftige Arbeit zu diesem Autor erleichtern wird.

Insgesamt gesehen dürfte es jedoch auch ein maßgebliches Verdienst dieses Buches sein, dem Begriff des Spirituellen (und dies nicht nur für den französischen Sprachraum eben) den Beigeschmack des Unwissenschaftlichen, Unverbindlichen oder gar Mystisch-Okkulten zu nehmen. Denn außer der „spirituellen“ Verlebendigung von Antithesen wie „Theorie und Praxis“, „Erkenntnis und Glauben“, „Philosophie und Religion“ wird hier die Potenz des Spirituellen zu philosophischer Stringenz grundsätzlich transparent gemacht.

R. KÜHN

TILLIETTE, XAVIER. *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (Epiméthée). Paris: Presses universitaires de France 1987. 258 S.

Zunächst soll T.s Buch hier vorgestellt werden, dann in einem zweiten Teil auf die Frage nach der Aktualität des Schellingschen Denkens eingegangen werden. Erstens: Bücher, die bemüht sind, die Komplexität und Kompliziertheit der Philosophie Schellings durchschaubarer zu machen, indem sie dieselbe schlaglichtartig von verschiede-



nen Seiten her durchleuchten, werden sicherlich auf das Interesse des geistesgeschichtlich interessierten Publikums Anspruch erheben dürfen, und dies um so mehr, wenn sie, wie T.s „L'Absolu et la philosophie“ die Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Schelling darstellen. In, bei aller offenkundigen Sach- und Detailkenntnis, niemals pedantisch wirkenden, lebendigen Zugriffen widmet sich der Autor, dem man seine Bewunderung für den deutschen Klassiker anmerkt, allen Phasen der Schellingschen Philosophie. In dem „Commencements“ überschriebenen ersten Teil seines Buches, der aus drei Aufsätzen – das ganze Buch ist eine Aufsatzsammlung – besteht, versucht T. zunächst einige allgemeine Merkmale des Schellingschen Philosophierens anzugeben und die Aufgabe, das Absolute zu denken, als Einheitspunkt desselben auszuweisen. Als nächstes unternimmt es T., die These Franz Rosenzweigs, Schelling sei der Autor des sog. „Ältesten Systemfragments des Deutschen Idealismus“, vorsichtig zu unterstützen; man muß indes feststellen, daß die neuere Forschung dieser aus dem Jahre 1969 stammenden Arbeit weitgehend die Nachfolge verweigert, wie etwa bereits der Untertitel des 1984 erschienenen Buches „Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus“ (hrsg. von Chr. Jamme und H. Schneider, Frankfurt/Main) anzeigt. Der erste Teil endet mit einer Reflexion über das interessante Schelling-Wort von der Natur als dem sichtbaren Geist und dem Geist als der unsichtbaren Natur. Dieses Wort signalisiert zugleich den Bruch Schellings mit Fichtes transzendentalen Idealismus, wo der Geist in der Natur nur die vom erkennenden Subjekt in dieselbe projizierte Vernunft gewesen ist. Die „Deuxième Partie: Confrontations“ besteht aus vier Aufsätzen, deren erster dem Einfluß Plotins auf Schelling und insbesondere auf dessen Theorie einer intellektuellen Anschauung nachforscht. T.s These „Pendant toute sa [= Schellings] carrière il a maintenu l'intuition intellectuelle – le nom ou la chose – mais il l'a soumise à revision et à critique“ (68) vermag der Rez. im Blick auf die Spätphilosophie allerdings nicht ganz zu folgen. In dieser wird die intellektuelle Anschauung (= die Einigung von Ich und Absolutem) nämlich ausdrücklich zugunsten der „Extase“ (= Negation des Ich als Offenwerdung für das Absolute) ersetzt (vgl. z. B. den Erlanger Vortrag „Über die Naturphilosophie als Wissenschaft“ aus dem Jahre 1821). Ob auch T. diese Einschränkung macht, wird nicht ganz klar. Eventuell doch, wenn er auf S. 78 schreibt: „Mais toute la philosophie idéaliste (meine Hervorhebung) de Schelling suppose et façonne l'intuition intellectuelle“ und wenn man ihn so versteht, als würde er die Spätphilosophie nicht mehr als idealistisch bezeichnen wollen. Der Aufsatz „La philosophie de l'art“ vermittelt einen Eindruck von Schelling als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München und weist nach, wie dieser in seinem Bemühen, seine Philosophie aus dem Bannkreis der bloßen Vernunft hinaus zu führen, dieselbe eng an die Kunst anknüpfte und dieser so einen Stellenwert einräumte, der in der Spätphilosophie der Religion und Mythologie zukommt. Eine kurzweilige Lektüre bietet der Essay „Schelling et Hegel à Iéna“, während die daran anschließende Arbeit „Schelling contre Hegel“ mehr den sachlichen Differenzen zwischen den beiden Philosophen gewidmet ist. T. legt Nachdruck auf die Feststellung, daß Schelling, obwohl er Hegel als Panlogisten und absoluten Rationalisten kritisiert, dennoch an der Idee eines allumfassenden Systems der Vernunft, in dem das Absolute ein Absolutes der Vernunft bleibt, festhält. Diese gegen voreilige Angleichungsversuche der Schellingschen Philosophie an die Existenzphilosophie gerichtete Feststellung endet mit dem Urteilsspruch, es sei Schelling nicht gelungen, das Hegelsche Bollwerk einzureißen. Die „Troisième Partie: Achèvements“ beginnt mit einem gedrängten Durchgang durch die verschiedenen Stationen des Schellingschen Philosophierens, an den sich eine Arbeit über Schellings Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis anschließt. Diese bietet freilich einen guten Ansatzpunkt für das Verständnis der Spätphilosophie, denn hier wird deutlich, daß Schelling der in dieser philosophischen Übung erreichte Gott der Philosophen, das notwendig existierende Wesen, nicht genügt. Der ganze dritte Teil stellt außerdem eine von kritischer Sympathie getragene Auseinandersetzung mit Walter Schulz' Schelling-Interpretation dar, auf die einzugehen in diesem Rahmen jedoch nicht möglich ist (vgl. dazu auch: X. Tilliette, Une nouvelle interpretation de Schelling. In: ArPh 21 [1958] 432–456, 564–599). Bei genauerer Betrachtung ist dem ganzen Buch T.s die zusätzliche Ebene der kriti-



schen Auseinandersetzung mit der umfangreichen Schelling-Sekundärliteratur eigen – eine Ebene, die vom Autor oftmals auch versteckt wird. Ein Beispiel dafür wäre etwa die stillschweigend, aber eindeutig gegen Reinhard Lauth gerichtete Passage auf S. 16, beginnend mit den Worten: „Or je crois que Schelling, avec son génie divinatoire, a parfaitement saisi la Tathandlung...“ Wie bereits in den „Philosophischen Briefen über Dogmaticismus und Criticismus“ (1795) und in dem „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) tritt Schelling auch in den Berliner Vorlesungen (1841 f.) wieder mit zwei Philosophien auf, die er nun negative und positive Philosophie nennt. Beide Philosophien sollen unabhängig voneinander sein, sich aber auf zueinander komplementäre Weise ergänzen. Da uns heute komplementäre Darstellungen sogar aus der Physik vertraut sind, werden wir darüber nicht mehr so ohne weiteres spotten, wie Fichte (Brief an Schelling vom 31. 5. 1801) und Kierkegaard (Brief an Emil Boesen vom 14. 12. 1841) dies einst getan haben. Wie die Aufsätze „La mythologie expliquée par elle-même“, „Du Dieu qui vient avant l'idée“ (eine Anspielung auf einen Buchtitel E. Levinas) und „La philosophie positive et l'histoire“ weiter ausführen, erhoffte sich Schelling von einem Hinausgehen über das um sich selbst kreisende, rein rationale Denken und einer Hinwendung zur positiven Religion und Mythologie eine Annäherung an den wirklichen Gott, der „vor der Idee“ gewesen ist. Die Vernunft, die im Deutschen Idealismus ausgezogen war, das Faktum ihrer eigenen Existenz aus sich selbst heraus zu erklären, wendet sich zuletzt in einem zu diesem „negativen“ gegenläufigen, „positiven“ Erklärungsweg – nicht der Natur, aber der Geschichte zu. T. vermag in diesem Zusammenhang zu zeigen, daß es ein entscheidendes Axiom der hier wichtig werdenden Schellingschen Philosophie der Geschichte ist, daß sich in der Geschichte „alle wirklichen Möglichkeiten realisieren“ (vgl. Essay XII).

Zweitens: Mit Absicht wurde eine solche vielleicht allzu spekulative Aussage Schellings ans Ende dieses Überblicks gestellt, wohl wissend, daß sie auf die Augen v. a. an zeitgenössischer englisch-sprachiger Literatur geschulter Leser beinahe schmerzhaft wirken muß. Damit ist bereits in aller Schärfe die Frage ausgesprochen, ob eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings über ein geistesgeschichtliches Interesse hinaus auch noch „systematisches“ Interesse für sich beanspruchen kann? T. scheint eine bejahende Antwort zu vertreten, indem er etwa im Vorwort seines Buches andeutet, unsere zeitgenössische Philosophie könne von Schelling und den anderen Klassikern noch lernen: „Les époques moins créatrices se tournent spontanément vers les grands feux de pensée perdurables“ (5). Aber eine erneute Hinwendung zu einem Hauptvertreter der Philosophie des Deutschen Idealismus läßt sich nach Auffassung des Rez. sicherlich auch ohne den Umweg einer Abwertung der Gegenwartsphilosophie rechtfertigen. In einer ersten Annäherung kann die Philosophie des Deutschen Idealismus als der Versuch angesehen werden, eine umfassende Erklärung für die Faktizität der Vernunft zu geben. In dieser Allgemeinheit wird diese Frage heute einfach nicht mehr gestellt, woraus allein aber nicht folgt, daß unsere Zeit philosophisch weniger schöpferisch ist als vergangene Zeiten. Die Faktizität der Vernunft ist unbestreitbar, denn nur ein begründeter Zweifel an dieser Faktizität würde ernst genommen werden können, ein solcher aber würde sich zugleich selbst widerlegen. Es genügt aber nicht, die Vernunft allein aus der Natur ableiten zu wollen, denn in der Natur selbst ist ja bereits Vernunft. Es ist, als würde man das Faktum der Entdeckung eines sog. lebenden Fossils, z. B. des Quastenflossers, aus der Tatsache erklären wollen, daß sich dieser Quastenflosser aus dem Ei eines anderen Quastenflossers auf diese und jene Weise entwickelt hat. Diese Erklärung ist durchaus richtig, aber sie versucht einfach eine andere als die gestellte Frage zu beantworten. Wenn aber eingesehen wird, daß die naturalistische Erklärung des Faktums der Vernunft auf einer Ebene bleibt, die der philosophischen Fragestellung, wie sie uns aus der Tradition überkommen ist, unangemessen ist, dann erfolgt üblicherweise die heute beinahe „philosophischer Commonsense“ gewordene Behauptung der Unbeantwortbarkeit dieser Frage. Allerdings wird diese Behauptung, solange sie unbegründete Versicherung bleibt, als unerheblich bezeichnet werden müssen; d. h., man kann die unbestreitbar sinnvoll klingende Frage nach einer Erklärung des Faktums der Vernunft weder naturalistisch beantworten, noch ohne philosophische Begründung für unbeantwortet erklären. Ein Interesse an dieser Frage



vorausgesetzt, wird ein Studium der Denker des Deutschen Idealismus, unabhängig von jeglichem historischen Interesse, auch heute noch fruchtbar sein können. Denn zu keiner Zeit ist intensiver über die Möglichkeit einer philosophischen Erklärung der Vernunft nachgedacht worden, als in den 60 Jahren zwischen dem Erscheinen von Fichtes erster Wissenschaftslehre (1794) und Schellings Tod (1854). Die Erklärungsversuche spielten sich dabei in einem durch drei Pole konstituierten Rahmen ab: der mit dem Denken, der mit der Natur und der mit Gott oder dem Absoluten verbundenen Vernunft. Schelling mußte dabei eigentlich das besondere Interesse unserer Zeit zukommen, weil er in seiner reifen Philosophie die Unerkennbarkeit der philosophischen Frage nach der Vernunft behauptete, also das, was eben als philosophischer Commonsense bezeichnet worden ist. Und dennoch bleibt das Ärgernis solcher spekulativen Aussagen wie der von allen sich realisierenden Möglichkeiten bestehen. Das Ärgernis verschwindet teilweise, wenn man solche Aussagen, wie es die sprachanalytischen Kritiker des metaphysischen Denkens eben niemals unternahmen, in ihrem systematischen Zusammenhang betrachtet und sich dabei gleichzeitig bewußtmacht, welche umfassende Fragestellung sich hinter den Bemühungen der deutschen idealistischen Philosophen verbarg – aber, wie der Rez. glaubt, eben nur teilweise. Das Gefühl, daß sich Philosophen wie Schelling manchmal nicht von den Grenzen des vernünftig Sagbaren und argumentativ Begründbaren, sondern allein von denen ihrer eigenen „produktiven Einbildungskraft“ in ihren spekulativen Gedankenflügen haben bremsen lassen, ist bei der Lektüre ihrer Werke gelegentlich einfach nicht zu unterdrücken. Und so möchte der Rez. abschließend folgendes, eventuell von demjenigen T.s leicht abweichende, seiner eigenen Erfahrung mit Schelling entsprungene, subjektive Urteil abgeben: Von Schelling lernen, ja, an seine Philosophie unter Abwertung alles nachidealistischen Denkens anknüpfen, nein.

S. A. BONK

SCHOPENHAUER IM DENKEN DER GEGENWART. 23 Beiträge zu seiner Aktualität. Hrsg. Volker Spierling. München/Zürich: Piper 1987. 337 S.

Rechtzeitig zum 200. Geburtstag Schopenhauers (Sch.) hat Spierling 23 unterschiedliche Beiträge in einem Sammelband vereinigt. Die Spannweite geht von philosophischen Grundsatzartikeln bis zu künstlerischen Entwürfen und eher humorvoll-ironisch gemeinten Darlegungen. Wie Hrsg. zu Recht in seinem Vorwort schreibt, kann die von ihm vorgenommene Einteilung in acht Textgruppen (Konturen – Vertiefungen – Einwände – Hintergründe – Imaginationen – Protest – Vertrauliches – Anknüpfungen) nur als eine lockere (und nicht immer überzeugende) Gliederung betrachtet werden. W. Schulz zeichnet einige Grundstrukturen des viel verkannten Sch.schen Denkens. Er kehre insofern die Tradition um, als er die Negativität als Grundzug unserer Welt ansehe, aber diese Negativität auf ihr metaphysisches Prinzip zurückführe. Es gehe nicht darum, Sch.s Philosophie zu übernehmen, aber anders als die Diskursethik und die analytische Ethik klammere er die Negativität nicht aus, und im Gegensatz zu einer heute weit verbreiteten Tendenz zeige er die Möglichkeit und Notwendigkeit von Metaphysik auf. V. Spierling sieht in Sch.s mehrfachem Standpunktwechsel eine dreifache „Drehwende“: Die erste, die er kopernikanisch nennt, bestehe im wechselseitigen Übergehen von einem transzendentalphilosophisch-bewußtseinsimmanenten zu einem bewußtseins-transzendenten physiologisch-materialistischen Standpunkt. So werde die Welt als Vorstellung konstituiert, der gegenüber (2. Drehwende) die Welt als Wille trete: Von der Vorstellung aus ist der Wille als Ding an sich „subjektbedingend“, von der Welt als Wille hingegen „subjektbedingend“ (37). Insofern Welt als Wille und Vorstellung Bejahung des Lebens sind, wird ihnen dann in der 3. Drehwende die Verneinung entgegengesetzt. Nach W. Halbfass hat Sch. wie kein zweiter versucht, indische Begriffe und Denkweisen in sein Philosophieren zu integrieren. Dies gelte vor allem für seine Lehre vom Quietiv und der Willensverneinung. Das „Potential“ seiner Philosophie für die „interkulturelle philosophische Begegnung und Verständigung zwischen Indien und dem Westen“ sei „durchaus noch nicht erschöpft“ (68). Auf den noch zu wenig untersuchten Böhme verweist J. Garewicz: Sch.s Willensauffassung sei in vielem dessen Auffassung vom „Ungrund“ und vom Bösen ähnlich. J. Salaquarda untersucht