

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem
történeti és filológiai folyóirata
V. évfolyam (2013), I. szám

A Review in History and Philology of
Károli Gáspár University of the
Reformed Church in Hungary
Year V (2013), N^o1

*PHILOSOPHICAL THEOLOGY AND METAPHYSICS
IN MODERN PHILOSOPHY*

Published by the KÁROLI GÁSPÁR UNIVERSITY OF THE
REFORMED CHURCH in Hungary

Responsible for Publication: ENIKŐ SEPSI, Dean of the
FACULTY OF ARTS

Editor-in-Chief: BENCE FEHÉR

Editors: JÓZSEF FÜLÖP
MONIKA IMREGH
MIKLÓS VASSÁNYI

Authors should send their manuscripts to the following address:
<orpheusnoster@googlegroups.com>

ISSN 2061-456X

On the front cover:

Pietro da Cortona (Pietro Berrettini), Study of God the Father
(1647, 252x351 cms, Museum Kunstpalast, Düsseldorf).

On the back cover:

The strait gate and the wide gate in Matthew 7, 13
("Enter ye in at the strait gate. For wide is the gate, and broad is the way, that
leadeth to destruction...") as represented on the cover of Calvin's *Institutio
Christianae religionis*, published by Antonius Rebulius, Geneva, 1561.

Printed by Robinco Ltd., Production Manager: Péter Kecskeméthy.

Read this review online in the University's home page at
<http://www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html>

CONTENTS

MONIKA IMREGH

Die Metaphysik der Liebe bei Pico 7

TAMÁS PAVLOVITS

The Infinity of God in Descartes 26

DÁNIEL SCHMAL

Leibniz's Criticism of Descartes's Proof of the Existence of God 35

GÁBOR BOROS

Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens 51

MARTIN MOORS

Untersuchung über die Möglichkeit einer Theodizee anhand Kants und Schellings (1809).

Metaphysik des Bösen 62

GÁBOR BOROS

Wie macht Schellings Freiheitsschrift Spinoza lebendig – Onto-Theo-Logie in Spinoza und Schelling 78

MIKLÓS VASSÁNYI

Die Geschichte der Welt ist die ‚Geschichte Gottes.‘ Die Geburt der Zeit in Schellings Weltalter (Urfassung von 1811) 92

TAMÁS ULLMANN

Métaphysique et transcendance chez Merleau-Ponty et Lévinas 98

WORKSHOP

JOHN BROUWER

‘a sum of our Practical Theologie:’ A Historiographical Case Study of the Misdating of a Richard Baxter Text 109

MIKLÓS VASSÁNYI (transl.)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Lectures on the Philosophy of Art (1802/03), §§ 1-83.

Notes taken by Henry Crabb Robinson. 121

GERGÓ HORVÁTH

The Foundation of Nietzsche's Metaphysics in Heidegger's Study

"Gott ist tot" (1943) 134

BOOK REVIEW

KRISZTINA CSEPPENTŐ

Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*. München: Piper Verlag, 2012. 142

OUR AUTHORS

BOROS, Gábor PhD (1959), philosopher, Eötvös Loránd University of Budapest

BROUWER, John PhD (1956), theologian, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest

CSEPPENTŐ, Krisztina (1988), MA student in German language and literature, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest

HORVÁTH, Gergő (1989), doctoral student in philosophy, Eötvös Loránd University of Budapest

IMREGH, Monika PhD (1966), classical philologist, Renaissance expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest

MOORS, Martin PhD (1947), philosopher and theologian, Catholic University of Leuven, Belgium

PAVLOVITS, Tamás PhD (1970), philosopher, University of Szeged, Hungary

SCHMAL, Dániel PhD (1969), philosopher, Pázmány Péter Catholic University, Budapest

ULLMANN, Tamás PhD (1966), philosopher, Eötvös Loránd University of Budapest

VASSÁNYI, Miklós PhD (1966), philosopher, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest



MONIKA IMREGH

Die Metaphysik der Liebe bei Pico

Der Kommentar von Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) zum neoplatonisch inspirierten Gedicht *Lied von der Liebe*¹ seines Freundes Girolamo Benivieni ist ein Kettenglied einer Reihe, eine Station einer Deutungsspirale – und hoffentlich nicht die letzte, da die philosophischen Werke nur dann weiterleben können, wenn sie nicht nur gelesen, sondern auch beständig neu gedeutet werden.

Ausgangspunkt dieser Reihe ist der Dialog *Das Gastmahl* des Lieblingsphilosophen der italienischen Humanisten im 15. Jahrhundert Platon. Mit seinen sieben Eros hymnen und Mythendeutungen ist dieser Dialog als vollkommen anzusehen. Den ersten bedeutenden Kommentar dieses Werkes verfasste 1469 der lateinische Übersetzer des platonischen Œuvre und Leiter der Platonischen Akademie in Florenz Marsilio Ficino, der die Unterstützung von Cosimo de' Medici genoss. Die Eigentümlichkeit dieser Schrift besteht darin, dass Ficino unter dem Vorwand des Kommentars sein eigenes neoplatonisches philosophisches System und Weltmodell vorführt, auf das neben Platon aber auch Plotin, den er einige Jahre zuvor kennengelernt hatte, sowie der von Ficino oft zitierte, altchristliche Philosoph Dionysios Areopagites mindestens denselben Einfluss ausübten.

Fast täglich wurde der auf dem Besitz der Familie Medici in Villa Careggi lebende Ficino von seinen Freunden besucht: hochangesehene Bürger der Stadt (wie Francesco Bandini, Tommaso Benci), Rhetoren (wie Bernardo Nuzzi), Priester (wie Antonio Agli, der Bischof von Fiesole), bildende Künstler (die die Unterstützung der Medicis genossen, wie Botticelli) und Dichter (wie Carolo Marsuppini mit seinen Söhnen Angelo Poliziano und Girolamo Benivieni).

Der zur jüngsten Generation der Humanisten gehörende Girolamo Benivieni (1453-1542) blickt mit bedingungsloser Verehrung zum großen Meister auf. Diese Hochachtung drückt er unter anderen auch dadurch aus, dass er begeistert von dessen *Kommentar zum Gastmahl* die Summa des ficinoschen Werkes in einem neoplatonischen Gedicht wiedergibt und dies später auch selbst in der zur Auflage geschriebenen Einleitung erwähnt.²

¹ Auf italienisch: *Canzona d'amore*.

² „...nachdem ich unseres Marsilio Ficino gelehrten Kommentar den er zu Platons *Das Gastmahl* geschrieben hat (den ich sehr genoss) gelesen habe, fasste ich in einigen Zeilen gedrängt zusammen, was Marsilio durch mehreren Seiten in zierlicher Redensart geschrieben hatte...“

Der gleichaltrige Pico, ein junger Graf aus dem zwischen Ferrara, Modena und Mantova liegenden Städtchen Mirandola, hatte seine philosophischen Kenntnisse an den berühmtesten Universitäten Italiens (Bologna, Ferrara, Padova, Pavia) erworben und an der Pariser Sorbonne erweitert. Als dieser das erste Mal nach Florenz zu Besuch kommt (1479), beeindruckt er zutiefst mit seinem Wissen den um dreißig Jahre älteren Ficino und schließt eine bis zu seinem Tode dauernde, enge Freundschaft mit Angelo Poliziano und Girolamo Benivieni; die sich sogar darin äußerte, dass Benivieni den Wunsch hatte, nach seinem Tode neben den so tragisch jung verstorbenen Freund Pico in der Kirche des Klosters San Marco der Dominikaner in Florenz beigesetzt zu werden.

Giovanni di Napoli jedoch macht darauf aufmerksam,³ dass die Erklärung zu Picos *Canzona* nicht als theoretisches Werk zu betrachten sei, da es lediglich Benivenis von der Liebe handelndes, durch Ficanos Neoplatonismus inspiriertes Gedicht erläutern will. Dagegen führt Eugenio Garin an, dass der Kommentar bereits zahlreiche Gedanken und Motive des später entstandenen Werkes *Heptaplus* in Keimform enthält.⁴

Wie aus Picos Briefen⁵, die auch die erwähnten Forscher zitieren, und aus den im Kommentar gemachten Bemerkungen hervorgeht, betrachtete er diese Arbeit nur als philosophische Fingerübung zu zwei, später auszuarbeitenden Werken: Das erste wäre ein eigener *Gastmahl*-Kommentar gewesen, in dem er seine Kritik zu Ficanos Schrift (die er hier nur in Halbsätzen hinzufügt) ausführlich darlegt und natürlich seine eigene Erklärung darstellt; das zweite sollte unter dem Titel *Poetica theologia* eine Entwicklungsreihe werden, die auf die in der Tiefe der Mythosserzählungen – die die altertümlichen Autoren hinterlassen haben – verborgenen philosophisch-theologischen Gerechtigkeiten hingewiesen hätte. Da diese beiden Werke nicht ausgeführt wurden, lässt sich lediglich aus den Hinweisen im *Kommentar* und aus den in späteren Werken Picos (hauptsächlich dem *Heptaplus*) auffindbaren Mythenklärungen vermuten, was in ihnen gestanden hätte.

³ Giovanni di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C. – Editori Pontifici, 1965, Rom, S. 288-289.

⁴ Eugenio Garin, Vorwort zur Auflage: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*; 1942, Firenze, S. 12.: „Daraus schöpfte er gelegentlich seinen späteren Arbeiten mehrmals, hauptsächlich im *Heptaplus*. Es ist leicht in den Arbeiten desselben Verfassers Parallelen zu finden, Pico aber, der in seinem Leben nur wenig publiziert hat, benutzte im grossen Masse das, was wegen verschiedenen Gründen in Handschrift geblieben ist. Gewisse Teile des *Heptaplus* sind nichts andere, als umarbeitete Übersetzungen von einigen Stellen des Kommentars.“

⁵ Zum Beispiel: Sein an Domenico Benivieni (dem Bruder von Girolamo) geschriebener, Fratta, auf den 10. II. 1486 datierter Brief in: G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*. Reprint der 1572er Baseler Auflage des Werkes, S. 382: „Überschätze meinen kleinen Kommentar nicht, ich habe ihn als Erholung und Entspannung erstellt, meinen Geist eher entspannend, als anspannend. Kurzum, das ist eine Einleitung dessen Kommentars, den ich zum Werk Platons *Das Gastmahl* plane. Darin gibt es dann so etwas, was wenigstens du, der alle meine Arbeiten liebst und lobst, lieben und loben kannst.“

Aber auch der *Kommentar* erschien nicht zu Picos Lebzeiten. Biagio Bonnacorsi, der seine Herausgabe 25 Jahre nach Picos Tode mit Benivienis Zustimmung förderte, erwähnte in einem an Benivieni gerichteten Brief – der dann zum Vorwort der Auflage wurde –, dass er gegenüber den vielen, in Umlauf befindlichen, fehlerhaften Abschriften sein eigenes, verbessertes Exemplar dem Typographen gab. Garin weist allerdings nach, dass sich aber im Vergleich mit der gedruckten Version⁶ in zwei in verschiedenen Kodexen erhalten gebliebenen Handschriften⁷ von Pico parallel zueinander bedeutende Abweichungen zeigen. In der Auflage von 1519 fehlen zum Beispiel die Sätze, die Ficino ernsthaft kritisieren, aber nicht nur diese, sondern auch fast alle Passagen, die aus kirchlicher Sicht weniger orthodox erscheinen konnten⁸, außerdem auch solche, die auf die Kabbala und die zeitgenössischen italienischen jüdischen Philosophen (Jochanan Alemanno, Menachem da Recanati) verweisen.

Die Frage, was Benivieni und die an der Herausgabe beteiligten Humanisten und Typographen veranlasste, diese Teile auszulassen, beantwortet Benivieni selbst in seinem Vorwort:

Aber als wir dieses Gedicht und den Kommentar wieder vorgenommen haben, zumal jenes Feuer und jener Geist schon teilweise aus uns fehlte, die uns damals geführt haben, mich im Gedichte zu schreiben, ihn [d. h. Pico] in der Deutung, entstand in unserer Seele ein Schatten des Zweifels, ob es sich zum Professor Christi⁹ gehört, die Liebe, insbesondere die himmlische und göttliche Liebe behandeln zu wollen, und das nach platonischer und nicht nach christlicher Weise zu tun, dachten wir es besser zu tun, die Herausgabe dieser Arbeit einzustellen, mindestens so lange, bis wir sehen, ob es mit manchen Änderungen vom platonischen zum christlichen umgestaltbar sein könnte.

Warum diese Besorgnis? Ficino veröffentlichte doch in rascher Folge nicht nur seine Übersetzungen von Werken der neoplatonischen Autoren (Plotin, Proklos, Iamblichos, Psellos), sondern auch seine zu diesen Arbeiten verfassten Kommentare – zu den Gesamtwerken von Plotin im Umfang eines Buches. Zu erwähnen ist auch die Sammlung *Primandros*, die das Werk *Tabula smaragdina* enthält und Hermes Trismegistos zugeschrieben wird. Er verfasst unterdessen sein großartiges Werk *Theologia platonica*, in dem er sich kein geringeres Ziel setzt, als die platonischen Lehren mit den christlichen Lehren zu vereinbaren. Für all dies bekam Ficino

⁶ Eugenio Garin, Vorwort zur Auflage: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, 1492, Florenz, S. 15-18.

⁷ Riccardianus 2528; Estensis K. I. 16.

⁸ Ihre Zahl liegt bei etwa zehn, einige davon ziemlich lang.

⁹ Pico hat auf Wunsch seiner Mutter ab seinem 15. Lebensjahr an der Universität in Bologna ein Jahr lang kanonisches Recht studiert. Mit 16 Jahren wurde er Waise und gleichzeitig volljährig. Da verließ er Bologna, und ging nach Ferrara in Guarinos Schule.

auch Vorwürfe,¹⁰ unter anderen von seinem ungarischen Freund János Váradi. Im Gegensatz zu Pico aber erlebte er nie das Gefühl der Bedrohung durch die Machthaber der Kirche und wurde auch nie verfolgt.

Der Bruch im Lebenslauf des kaum 24jährigen Pico ergab sich aus zwei Dingen. Einerseits aus dem seinem jugendlichen Enthusiasmus entspringenden Wunsch etwas Außerordentliches zu leisten, das zugleich auch die anderen Humanisten anregt, wachrüttelt und sie vom schablonenhaften Denken über Aristoteles, Thomas von Aquino den Heiligen und die scholastischen Philosophen¹¹ wegrückt. Andererseits widmete er seit jungen Jahren – mit Unterstützung seiner Mutter, der Tante des Epos-Verfassers Boiardo – seine gesamte Zeit ausschließlich seinen Studien (und nach dem Tod der Mutter noch mehr), so dass sich die praktischen Tätigkeiten des Lebens für ihn auf Körperbewegung und Besuch der Freunde beschränkten. Aus diesem Grunde verfügte er über keine Kenntnisse in Bezug auf politische Angelegenheiten und Machtkonstellationen. Er wusste nichts über die Stellungnahme und Haltung der Kirche gegenüber den neuen humanistischen Wissenschaften. Letztere war natürlich von der Persönlichkeit des in der gegebenen Zeit herrschenden Papstes und den diesen am meisten beeinflussenden Kardinälen abhängig, doch im Falle von Enea Silvio Piccolomini, das heißt Pius II., oder bei dem nach dem Tode Picos herrschenden ersten Medici-Papst, Leo X., wäre das nicht problematisch gewesen.

Für Picos Plan, eine italienweite ökumenische philosophisch-theologische Konferenz zu veranstalten,¹² bedeutete nicht so sehr der Medici-Freund, Papst Innozenz VIII., der von sich aus kein Veto dagegen eingelegt hätte, ein unüberwindliches Hindernis, sondern eher einige Bischöfe und Kardinäle, allen voran der aus Spanien stammende Pedro Garzia. Zwar hatte sich der junge Graf mit der Absicht, seinen unbedingten Gehorsam gegenüber der Kurie zu zeigen, auf den Weg nach Rom gemacht – diese Stadt hatte er als Schauplatz der geplanten Konferenz bezeichnet –,¹³ dennoch wurde seine Initiative im Zentrum

¹⁰ Siehe den Brief des János Váradi an Ficino, 1484-85; vgl. *Magyar humanisták levelei. XV-XVII. század*, hrsg. von Sándor V. Kovács, Budapest: 1971.

¹¹ Vergleiche: Picos erste, langatmige Schrift enthält seinen Standpunkt in der Diskussion, die er mit – dem von ihm hochgeachteten – Ermoalo Barmaro brieflich führte. Darin verteidigt er die auf den Spuren Aristoteles wandelnden scholastischen Denker, über die Barbaro ziemlich summarisch sein Urteil ausspricht: „Barbaren, denen es auch schon damals an Leben fehlte, als sie noch gelebt haben...“ Außerdem betont Cesare Vasoli in der Einleitung der Reprint-Auflage des Werkes *Opera omnia*, dass unter den Humanisten Pico der Erste war, der die im Mittelalter weniger bekannten arabischen Philosophen und die kabbalistischen Schriften ernsthaft studierte (um diese im Original zu lesen, lernte er Hebräisch und Arabisch); und dass das Ziel der geplanten Konferenz u.a. die Bekanntmachung dieser in Europa vernachlässigten philosophischen Tradition war. Siehe z. W., S. VII.

¹² S. Di Napoli, z. W., S. 83-84.

¹³ Am Anfang des zweiten Teiles seiner 900 Thesen, die er als Diskussionsstoff zur Konferenz gedachte, wo er seine eigenen Thesen aufzählt, heißt es: „In all diesen Thesen behaupte ich nur so viel und in solchem Masse für sicher oder wahrscheinlich, so viel und soweit es die römische Kirche und seine

der christlichen Welt mit ziemlicher Abneigung aufgenommen. Als er in seinem Brief aus Tratta an Taddeo Ugolino über seine geplante Reise nach Rom berichtete, erlaubte er sich ein Wortspiel aufgrund der Doppelsinnigkeit des Wortes *periculum*, dessen eine Bedeutung nämlich die Probe, der Versuch, die andere aber das Risiko, die Gefahr ist.¹⁴ Das Risiko bezog er aber auf eine eventuelle Niederlage in den Diskussionen und nicht auf einen Konflikt mit der Kirche.

In Dezember 1486 trifft Pico in Rom mit den fertigen Einladungen und den gedruckten Exemplaren der *900 Thesen* ein. Aber 13 Thesen verdächtigt der Untersuchungsausschuss der Kurie ketzerisch zu sein. Nach mehreren unglaublich demütigenden Anhörungen,¹⁵ bei denen Pico bestürzt erfährt, wie unwissend die mit seiner Anhörung beauftragten Bischöfe und anderen kirchlichen Würdenträger sind (sie hören ihn übrigens nicht einmal bis zum Ende an), beginnt er die die 13 Thesen erklärende *Apologie* zu schreiben, da er meint, dass er damit für jeden offenkundig beweisen kann, dass seine Thesen orthodox sind. Der Papst verbietet ihm jedoch irgendeine neue Schrift anzufertigen und zu veröffentlichen und ordnet an, alle existierenden Exemplare der *900 Thesen* einzustampfen, außerdem fordert er ihn auf, vor der Inquisition Rechenschaft über seine Taten abzulegen.

Pico flüchtet – von diesem Urteil tief betroffen – enttäuscht und verzweifelt nach Frankreich, wo er bei dem um einige Jahre älteren Karl VIII., der sein Talent hoch einschätzt, um Asyl ansucht. Die Gesandten des Papstes verfolgen ihn, sie haben den Befehl, ihn zu verhaften – das Schwert des Damokles, der Bann, schwebt über ihm. Erfolgreiche diplomatische Manöver ermöglichen ihm ein Rückkehr nach Italien, in Florenz kann der ergebenste Berater des Papstes Lorenzo de' Medici nach mehreren Ansuchen – mit Hilfe seines römischen Gesandten – erreichen, dass sich Pico unter seiner Aufsicht und Überwachung, wenn auch nicht in der Stadt Florenz, so aber in der nahegelegenen Ortschaft Fiesole niederlassen darf. Die Androhung des Bannes nimmt der Papst jedoch bis zu seinem Tode nicht zurück, erst sein Nachfolger, Alexander VI. (Rodrigo Borgia), wird ihn freisprechen – anderthalb Jahre vor Picos Tod.

Diese Erfahrung macht Pico und seinen Freund Benivieni äußerst vorsichtig. Im zitierten Vorwort zur Auflage findet sich dazu nur eine sehr vage Erwähnung:

.....
 Heiligkeit der Papst Innozenz VIII. für sicher und für wahrscheinlich hält. Der sich seinem Urteil nicht unterwirft, ist wahnsinnig.“ In: *Conclusiones nongentae*, Leo s. Olschki editore, 1995, Florenz-Pisa, S. 63.

¹⁴ In: *Opera omnia*, S. 366: *Romam propero, ubi de nostris studiis periculum vel cum periculo faciemus. Si quid profecerimus, Dei est munus, illi laudes et gratiae, si quid defecerimus, nostra est imbecillitas, nobis imputato.* („Ich eile nach Rom, um dort eine Probe von meinen Studien zu machen, auch wenn ich ein Risiko auf mich nehme. Wenn ich irgendeinen Erfolg erreiche, ist es Gott zu verdanken, ihm gehört Lob und Dank, wenn ich zu Fall komme, ist das meine Schwäche und das muss auf meine Rechnung geschrieben werden.“)

¹⁵ Zwischen dem 1. und 5. März 1487.

„Diesen Entschluss folgte¹⁶ nicht viel später *außer allen anderen Schlägen*¹⁷ Giovanni Picos früher und über allen Schlägen niederschlagender und zu beweinender Tod.“

Picos Verhältnis zur italienisch- (*volgare*) und lateinsprachigen Dichtung war innig, was sich nicht nur damit begründen lässt, dass seine beiden engsten Freunde, Girolamo Benivieni und Angelo Poliziano, Dichter waren, sondern auch damit, dass er am Anfang seiner Studien in Ferrara unter der Führung von Battista Guarino eine profunde poetische Ausbildung bekommen hat und ursprünglich auch selbst dichterisch tätig war. In seiner Bibliothek waren alle bekannten Vertreter der altertümlichen lateinischen Literatur zu finden und er stand im Briefwechsel mit den bedeutendsten humanistischen Dichtern und sich mit Dichtung beschäftigenden Humanisten.¹⁸ Diese Humanisten behandelten ihn als einen der Ihren, schickten ihm ihre Dichtungen zu und schätzten seinen Stil.¹⁹

Bei seiner ersten Reise nach Florenz brachte er Poliziano bereits eine Kostprobe seiner lateinischsprachigen Liebeselegien mit, die nach Kristeller der Launenwelt Propertius nahe stehen (Poliziano dagegen meinte, Ähnlichkeiten mit Ovid zu entdecken).²⁰ Sein Brief aus dem Jahre 1483 belegt, dass auch er ihm fünf Bücher mit seinen *Elegien (de amoribus)* zugeschickt hatte, was er aber später leugnete und diese ins Feuer warf. Poliziano drückt sein Bedauern darüber nicht nur in einem kurzen Brief an Pico, sondern auch in einem griechischsprachigen Epigramm aus, in dem er ihn Fürst der Musen nennt.²¹ Zum Glück sind aber einige dieser Dichtungen, an denen man den Schmerz Polizianos bestätigt sehen kann, erhalten geblieben.²²

Seine bekanntesten Dichtungen sind jedoch diejenigen, die auch in die Auflage von 1572 der *Opera omnia* aufgenommen wurden: die *Elegie, Beschwörung zu Gott*, die in der späteren Zeit seines kurzen Lebens entstanden sein kann, weil sie gewissermaßen Savonarolas Einfluss offenbart, sowie ein Lobgesang auf Girolamo Benivieni, den Verfasser der *Canzona*, eines im elegischen Distichon geschriebenen Gedichts. Letzteres gab Pico auch in der volkssprachigen (*volgare*), d.h. italienischen Version an, wobei erwähnt werden muss, dass er die lateinische Distichon-Form

¹⁶ Das heißt, dass die Ausgabe eingestellt wird.

¹⁷ Hervorhebung von mir, M. I.

¹⁸ Außer den schon erwähnten Angelo Poliziano und Ermolao Barbaro z.B.: Girolamo Donato, Aldo Manuzio, Giorgio Merula, Michele Marullo, Niccolò Leonicensio, Filippo Beroaldo, Alessandro und Paolo Cortesi, Giorgio Valla, Giovanni Antonio Flaminio, Battista Mantovano und Cassandra Fedele. S.: P. O. Kristeller, „Giovanni Pico della Mirandola and his Sources,“ in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Florenz, 1965, S. 46.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Z. W., S. 50.

²¹ *Politiani Opera*, II, S. 643-44.

²² Kristeller fand 1962 in einer in Washington befindlichen, aus Ferrara stammenden Handschrift 15 Stücke, die er in dem zitierten Stoff der Mirandolaer Konferenz (1963) publizierte (S. 85-107). Später setzte er sich in folgenden Artikeln mit ihnen auseinander: „The Latin Poems of Giovanni Pico della Mirandola. A Supplementary Note,“ in: *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance*, S. 185-206; und „Giovanni Pico della Mirandola and his Latin Poems, a New Manuscript,“ in: *Manuscripta*, 20 (1976), S. 154-162.

im Italienischen in Terzinen, d.h. in der Versform von Dantes *Divina commedia*, wiedergibt, wodurch sich die Zahl der Verszeilen um das Anderthalbfache erhöht. Das Lobgedicht auf Benivieni gehört zu den frühen Gedichten, worauf der das Alter Benivienis bezeichnende Titulus *adulescens* („Junge“) hinweist (der ansonsten um 10 Jahre älter war als Pico).

Die Idee des *Canzona*-Kommentars selbst beruhte – über den Wettbewerb mit Ficinos *Gastmahl-Kommentar* hinaus – auf der Kenntnis der Stücke eines in Italien schon eine bedeutende Vorgeschichte besitzenden Genres, der Verskommentare. Seit dem 14. Jahrhundert entstehen durch Boccaccio und andere Kommentare, die die Gedichte von Dante und Guido Cavalcanti analysieren. Die bedeutendsten Werke dieses Genres sind Dantes *Convivio* und *Vita nuova* sowie Lorenzo de' Medici's philosophische Erörterungen, die seine eigenen Sonette deuten. Letzteren kannte Pico ausgesprochen gut, was ein auf Juli 1484 datierter Brief an Lorenzo belegt,²³ vielleicht gab ja sogar dieser philosophisch geprägte Brief die Idee zur *Canzona*-Analyse.

Unter den Eigentümlichkeiten sei erwähnt, dass einige Jahre nach Fertigstellung dieses Kommentars, vermutlich unter dem Einfluss der mit Pico geführten Diskussionen, sein um 30 Jahre älterer hebräischer Lehrer, der Philosoph und Freund Jochanan Alemanno, seinen eigenen philosophischen *Lied der Lieder*-Kommentar anfertigte. Er war auch bei Pico in Perugia, als dieser sich auf den Römer-Disput vorbereitete und auch den *Canzona-Kommentar* zusammenstellte. In Letzterem nämlich, in dem er nach der einleitenden philosophischen Grundlegung mit der konkreten Analyse des Verses beginnt, beruft er sich u.a. auf Jochanan und führt aus, dass, während Salomon in seinem *Buch des Predigers* und im Werk *Die Sprüche* die natur- und moralphilosophischen Beziehungen der irdischen Liebe behandelt, das *Lied der Lieder* dagegen die himmlische und göttliche Liebe in den Mittelpunkt rückt, so sprach Guido Cavalcanti auf toskanisch über die gewöhnliche Liebe, Girolamo Benivieni wiederum über die himmlische.²⁴ Unser Autor fügt noch hinzu, dass nach Jochanan und anderen deshalb „unter allen Liedern der Heiligen Schrift dieses das allerheiligste und das göttlichste ist.“ Das *Lied der Lieder* ist somit offenkundig ein Thema ihrer Gespräche gewesen.

Wie bereits erwähnt, weicht die erste 1519 gedruckte Auflage, die auch Basis der in der Baseler *Opera omnia* Auflage von 1557 vorkommenden Textvariante ist, in mehreren Details von den noch zu Picos Lebzeiten angefertigten handschriftlichen Abschriften ab.

²³ *Opera omnia*, S. 348-351.

²⁴ S.: IV. Buch, erste Stanze.

Eugenio Garin benutzte für seine Auflage (1942)²⁵ die Texte der vollständigen und miteinander in allem übereinstimmenden Handschriften. Die beiden Texttypen unterscheiden sich aber nicht nur in den vorgenommenen Auslassungen, sondern auch in der Gliederung des Textes. Da mir die Auflage aus dem Jahre 1519 leider nicht zugänglich ist, kann ich lediglich einen Vergleich zwischen der *Opera omnia* und der Auflage von Garin vornehmen.

Beide Varianten werden von zwei Briefen eingeleitet: Der erste stammt aus der Feder des Herausgebers Biagio Bonaccorsi. Auch wenn dieser Brief an Girolamo Benivieni adressiert ist, wendet sich Bonaccorsi darin ebenfalls an die Öffentlichkeit. Der zweite ist Benivienis sich ein wenig rechtfertigende Schrift an den Leser. In der Auflage von Garin folgt danach Benivienis Gedicht, die *Opera omnia* aber setzt sofort mit dem Kommentar fort. Die Aufteilung des ersten Buches stimmt bis zum vierten Kapitel überein. In der Garin'schen Auflage folgt danach ein 5. Kapitel ohne Titel, das in der *Opera omnia* an das 4. knüpft, und von da an verschiebt sich die Nummerierung: Garin'sche Auflage 6.= *Op. om.* 5., und so weiter bis zum 13.=12. Kapitel. Im zweiten Buch findet man ähnliche Zusammenziehungen: Die Kapitel 3 und 4 in der Garin'schen Auflage sind im *Op. om.* noch Teile des 2. Kapitels. Des Weiteren steht das 19. Kapitel bei Garin (ebenfalls ohne Titel) im *Op. om.* am Ende des vorherigen (dort) 16. Kapitels. In der Auflage von Garin beginnt nach dem 28. Kapitel des II. Buches mit dem Thema der Engel- und menschlichen Liebe ein neues Buch, also von da beginnt das 1. Kapitel des III. Buches. Im Gegensatz dazu geht in der *Op. om.* das II. Buch mit dem 22. Kapitel weiter und wird bis zum 26. fortgesetzt, danach folgt das Gedicht von Benivieni. Im I. Kapitel des III. Buches bei Garin sind zwei Kapitel der *Op. om.* (das 22. und 23.) des II. Buches verborgen. Außerdem steht das 4. Kapitel des III. Buches in der Garin'schen Ausgabe in der *Op. om.* nicht als gesondertes Kapitel, sondern als fortlaufender Text im 25. Kapitel des II. Buches. Bei Garin ist dieses 4. Kapitel das letzte des III. Buches, in der *Op. om.* wurde dieser Textteil später in noch ein weiteres Kapitel aufgegliedert, das hier das 26. des II. Buches ist: „Wie kann in uns mehrerlei Liebe sein?“ M.a.W., dieser Textteil wird in den beiden Textvariationen anders eingebettet. In den Handschriften und in der Garin'schen Auflage beginnt danach im IV. Buch die konkrete Versanalyse, in der *Op. om.* steht das Gedicht vor der Analyse und dann folgt der Kommentar im III. Buch. Die Gliederung weicht auch im Weiteren geringfügig voneinander ab: Die Analyse der ersten Stanze wird in der Garin'schen Auflage in einem Kapitel durchgeführt, in der *Op. om.* dagegen in fünf Kapiteln, von der zweiten bis zur fünften Stanze bekommt in beiden Variationen jede Stanze je ein Kapitel. Die Behandlung der 6.-8. Stanze nimmt die *Op. om.* in einem Kapitel vor, in der Garin'schen Ausgabe ist es ein separates Kapitel, das aufgrund der 6. Stanze über die körperliche Schönheit spricht, dem ein Kapitel folgt, in dem die Analyse der

²⁵ Eugenio Garin, Vorwort zur Auflage: Giovanni Pico Della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*; 1942, Firenze.

6., 7. und 8. Stanze weitergeht. Im Fall der letzten Stanze stimmt die Gliederung schon wieder überein: In beiden Versionen wird sie in je einem Kapitel analysiert. In der *Op. om.* steht nach dem Kommentar ein Brief von Benivieni an Luca della Robbia, diesem folgt Picos Lob der dichterischen Größe Benivienis in Form einer Elegie – zuerst lateinisch in Distichen, dann italienisch in Terzinen. Was in den Handschriften nach dem Kommentar steht, verrät Garin in seinem zur Auflage von 1942 geschriebenen Vorwort nicht. Mir stand zu meiner Übersetzung die vollständige, „ungestrichene“ von Garin publizierte Textvariation zur Verfügung.

In meiner Doktorarbeit, in der ich erforschte, wie die Philosophie des neoplatonischen Plotins in den Werken von Ficino und Pico erscheint,²⁶ bin ich zu der Schlussfolgerung gelangt, dass unter Picos gesamten Werken der *Canzona-Kommentar* derjenige ist, in dem die Ideen und die Person von Plotin am meisten und mit tiefster Verehrung erwähnt werden.²⁷ Interessanterweise äußert sich aber der schon erwähnte ältere Freund Ermolao Barbaro, der Picos *Heptaplus* noch am Tag des Erhalts in einem Zug las, im Zusammenhang mit dieser Schrift dergestalt, dass es den Anschein habe, dass Pico die sechs *Enneaden* (sechsmal neun Abhandlungen) von Plotin nicht nur gelesen, sondern auch auswendig gelernt habe, weil er Vieles der Lehren von Plotin elegant berührt.²⁸ Ficino erwähnt, dass Pico ihn anlässlich seines Florenz-Besuches im Jahre 1484 zur Übersetzung von Plotin ermunterte, noch dazu zu der Zeit, als Ficanos Übersetzung des Gesamtwerks Platons ins Lateinische erscheint. Ficino zufolge habe er das auf himmlische Suggestion hin getan, quasi den Wunsch des schon verstorbenen Cosimo de' Medici interpretierend.²⁹ Fünfzehn der für den Disput bestimmten Thesen handeln von den Betrachtungen Plotins.

Es gilt zu bedenken, dass Pico, für den Ficanos *Gastmahl-Kommentar* nicht nur in lateinischer Sprache erreichbar war, den *Canzona-Kommentar* nicht lateinisch, sondern toskanisch geschrieben hat, gleichwohl er selbst aus Norditalien, aus der Provinz Emilia stammte. Nach Kristeller sind die Spuren seines Dialektes im Text auffindbar.³⁰ So ist Pico vor Pietro Bembo der erste italienische Literator, der als nicht in der Toskana Geborener ein umfangreiches Traktat in toskanischer Sprache verfasste. Diese Sprachwahl ist von literaturgeschichtlicher Bedeutung: Die gedruckte Ausgabe trug zur Akzeptanz dieses (als *volgare*³¹ bezeichneten) Dialektes als literarische Sprache auch in der wissenschaftlichen Prosa bei.

²⁶ Plótinós hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben (Die Wirkung von Plotin auf die Werke der Renaissance-Philosophen des 15. Jahrhunderts: Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola), 2005 Budapest, Manuskript. <http://doktori.btk.elte.hu/lingv/imregh/diss.pdf> (Letzter Zugriff: 04. 02. 2013)

²⁷ Siehe dazu: (anhand Garins Auflage) I. 1. S. 462; I. 3., S. 464; I. 4. S. 465; I. 12. S. 479; II. 9. S. 497; III. 1. S. 521-523.

²⁸ Pico: *Opera omnia*, S. 390-391. Datierung des Briefes: Sept. 1489.

²⁹ *Ficini Opera* II. 1537.

³⁰ P. O. Kristeller, z. W., S. 44.

³¹ Volgare – gemeinsprachlich oder volksprachlich.

Wie schon erwähnt, ist die auf Handschriften beruhende Garin'sche Auflage auf vier Bücher verteilt, von denen das erste Buch mit einer platonischen, methodischen Grundlegung beginnt, und die drei Weisen der Existenz im rationalen (*essere razionale*), im förmlichen (*formale*) und im partizipierten (*partecipato*) Dasein bestimmt. Ähnlich dem Ficinos *Gastmahl-Kommentar* setzt auch Pico mit der etwas vereinfachten Version des platonischen Weltmodells fort, der die Beschreibung des Schöpfungsvorgangs unter Mitwirkung der Liebe folgt – ebenfalls auf der platonischer Abhandlung basierend.³² Dann erklärt er auf ähnliche Weise wie Ficino – sogar am gleichen Beispiel:³³ Das Haus und dessen Plan – den Unterschied zwischen idealer und förmlicher Existenzweise.

Über die Konzeption seines versprochenen, aber nicht fertig gestellten Werkes *Poetica theologia* vermittelt die ungefähr in der Mitte des ersten Buches befindliche Mythen- bzw. Götternamendeutung ein Bild: Die Namen von Uranus, Saturn und Jupiter lässt er auf verschiedene Arten und Weisen der vereinfachten Version der plotinischen Existenzweise entsprechen. Nach der ersten Erklärung „Uranus selbst ist Gott, der den Saturn genannten ersten Geist schafft, und Saturn zeugt Jupiter, der Weltgeist ist.“ (I. Buch, 8. Kap.) Die Entsprechungsversionen bringen Picos gewitzte Denkart, die Neigung und die Lust zum leichten Spiel mit den schweren philosophischen Themen hervorragend zum Ausdruck. Die Thematik des ersten Buches geht mit der Zusammensetzung, Aufteilung und Ordnung der wahrnehmbaren Welt weiter – entgegen Ficino verknüpft er aber die acht himmlischen Sphären bzw. deren Seelen in erster Linie nicht mit den Göttern der antiken Mythologie, sondern setzt sie den Musen gleich. Die erste ist Kalliope, „die Seele der universalen Welt ist, die anderen Achte,³⁴ in der Reihe nach einander, sind zu ihren selben Sphären geordnet.“ Ficino spricht übrigens – in Anlehnung an Platon – von zwölf Sphären, weil er unter dem Himmel auch den vier Elementen je eine Sphäre und dazu gehörende Seelen widmet, in Verbindung mit den Sphären erwähnt er allerdings die Musen nicht.³⁵ Die Thematik des vorletzten Kapitels des ersten Buches wird erst in der *Oratio (De hominis dignitate – Rede über die menschliche Würde)* des geplanten Römer-Disputs bearbeitet: Die Vorstellung des Menschen als Mikrokosmos, der zugleich Verbinder und Band der verschiedenen Teile der Welt ist, der als Mitte an den Äußersten (in den untersten und obersten Wirklichkeiten) teilhaftig wird. Das letzte Kapitel des ersten Buches behandelt die Ideen und deren

³² Plotin, *Enneaden* III, 5 (Über die Liebe); VI, 7 (Über die Ideen und das Gute); V, 3 (Über die kennenerlernenden Wirklichkeiten, und Darüber, was über Allen ist); VI, 9 (Über das Gute oder das Eine); V, 1 (Über die drei urtümlichen Existenzformen); III, 8 (Über die Natur, die Betrachtung, und über das Eine); V, 5 (Darüber, dass die geistigen Angelegenheiten nicht ausser der Vernunft sind, sowie über das Gute); IV, 8 (Über den Untergang der Seele in die Körper); V, 8 (Über die Schönheit der Vernunft) usw.

³³ Ficino, *z. W.*, V, 5; S. 53-54.

³⁴ D.h. die Seelen der sieben Planeten und des Sternenhimmels.

³⁵ Ficino, *z. W.*, VI, 3; S. 67.

dreierlei Existenzweisen (begründende, förmliche, partizipierte) in Gott, im engelhaften Sinn und in der denkenden Seele.

Das zweite Buch enthält die Bestimmung und Behandlung der verschiedenen Arten der Liebe, der Sehnsucht und der Schönheit. Das erste Kapitel stellt auch hier eine Art methodischer Einleitung dar: Pico beruft sich auf Platon und Aristoteles, indem man jede Diskussion bzw. philosophische Erörterung damit beginnen muss, dass man die Bedeutungen des fraglichen Ausdrucks genau bestimmen muss sowie klarzustellen hat, in welchem Sinne man ihn zu benutzen wünscht. Demgemäß setzt er also mit der Definition der Liebe fort und nach der Trennung der nicht-philosophischen Bedeutungen der Liebe bringt er die Definition aus *Das Gastmahl*: Die Liebe ist die Sehnsucht nach der Schönheit, also das Verlangen nach dem Besitzen der Schönheit. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den bei Plotin oft vorkommenden Gedanken, dass die Liebe von Gott am weitesten entfernt steht, da es in ihm keine Sehnsucht nach einer außer ihm vorkommenden Sache gibt, weil er vollkommen ist. Bei der Erörterung der Liebe übt Pico starke Kritik an Ficino aus (II. Buch, 2. Kapitel), aber er erinnert sich wahrscheinlich nicht richtig daran, was im *Gastmahl-Kommentar* steht, da Ficino doch ihr gemeinsames Vorbild Dionysios Areopagites³⁶ zitierend die Beziehungen³⁷ der Liebe darlegt, ansonsten stimmen im ganzen Werk seine Aussagen über die Liebe im Wesentlichen mit denen von Pico überein.

Was die Feststellungen des Unterschiedes zwischen Schönheit und Güte anbelangt, kritisiert er seinen älteren Philosophen-Freund im nächsten Kapitel (II. 3): „das Schöne unterscheidet sich vom Guten, wie eine Art von der Gattung, und nicht so, wie eine äußere Sache von der inneren Sache, wie es Marsilio [d.h. Ficino, M.I.] sagt.“ Meiner Meinung nach bestehen auch hinsichtlich dieser Kritik Zweifel und vielleicht haben Bonaccorsi und seine Mitarbeiter gerade aus diesem Grunde diese Details aus der gedruckten Auflage ausgelassen. Bei Ficino lässt sich nämlich Folgendes nachlesen:

zwischen Schönheit und Güte gibt es so einen Unterschied, wie zwischen dem Samen und der Blume, und wie die Blumen der Bäume, die aus Samen geboren sind, auch selbst Samen zustande bringen, so ist diese Schönheit, die Blume der Güte ist, wie sie aus der Güte keimt, führt sie auch die Liebenden auf die Güte.³⁸

Dies alles führt Ficino zur Veranschaulichung der Behauptung an, dass die innere Vollkommenheit die äußere Vollkommenheit erzeugt. Darüber spricht auch Pico in den Passagen, in denen er während der Analyse des Verses feststellt, dass die

³⁶ Dionysios Areopagites, *Über die göttlichen Namen*. IV, 7; *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990, 151, 9–10. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)

³⁷ Ficino, *z. W.*, III. 1; S. 29–30.

³⁸ Ficino, *z. W.*, V. 1; S. 46.

Vollkommenheit der Seele auch den irdischen Körper durchstrahlt (IV. Buch, 6. Stanze). Die Sehnsucht unterteilt er in die natürliche Sehnsucht, die den über die Fähigkeit der Erkenntnis nicht verfügenden Geschöpfen eigen ist und durch die jedes Geschöpf nach Gott verlangt, und in die mit der Erkenntnis identischen Sehnsucht, die sich zur erkennenden Fähigkeit verknüpft. Zu den verschiedenen erkennenden Arten gehören verschiedene verlangende Arten: Das Verlangen folgt den Sinnen, die Wahl dem Verstand, der Wille der Vernunft. Das Verlangen existiert in den Tieren, die Wahl in den Menschen, der Wille in den Engeln – meint Pico. Demgemäß gibt es dreierlei Sehnsüchte bzw. Lieben: Die tierische, die menschliche und die engelhaft. Nach der Erörterung der Schönheit als Harmonie und Ausgewogenheit begründet er auf eine Stelle in Plotins *Enneades*, III, 5, 3 (*Über die Liebe*) hinweisend, dass wir in erster Linie durch Sehen die Schönheit wahrnehmen, damit, dass der Name von Eros angeblich aus dem Sehen (*horasis*) stammt. Natürlich stellt Pico ebenfalls den Unterschied zwischen den im Anschluss an *Das Gastmahl* auch bei Plotin und Ficino behandelten zweierlei Schönheiten und den dazu gehörenden zweierlei Lieben vor: Zur gewöhnlichen und zur himmlischen Venus gehören die irdische und die himmlische Liebe. Die Abhandlungen von Plotin werden mit Erörterungen über die Entstehung der geistigen Schönheit und himmlischen Liebe fortgesetzt: Die geistige Schönheit gleicht der das Wesen der himmlischen Vernunft bildende Ordnung der Ideen. Hier muss festgehalten werden, dass sich Pico viel intensiver mit diesem plotinischen Thema auseinandersetzt als Ficino.

In Bezug auf eine neuere Mythendeutung kommt es erneut zu einer Kritik an Ficino. Als er erklärt, dass die Schönheit, d.h. Venus, materielle Ursache der Liebe ist und deswegen ihrer Mutter gesagt wird, dass die materielle Ursache zwar der Mutter ähnlich sei, die wirkende Ursache aber dem Vater zukomme:

Und unter Vater verstehen die Theologen Vulkanus, den Schmied und Schöpfer der körperlichen Welt, und sagen wegen der gossenen Schönheit, dass Venus ihn heiratete, was in der Schöpfung der Welt erscheint. Und schließlich halten das alle als allgemein bekannte Sache in Evidenz, und Marsilio hätte achtgeben sollen, von dem nicht abzuweichen, weil diese ganze Frage quasi davon ausgeht, und wer sich darin irrt, der entfernt sich notwendigerweise auch in allen anderen Teilfragen von der Wahrheit. (II. II.)

Es stimmt, dass Ficino nicht über die Rolle Vulkanus bei der Erschaffung der körperlichen Welt und seine symbolische Ehe mit Venus, der Schönheit, spricht, aber sein *Gastmahl*-Kommentar ist dergestalt vollkommen, dass er sich auch in den Teilfragen nicht von der Wahrheit entfernt. Es wird deutlich, dass Picos jugendliches Feuer ihn gelegentlich zu etwas vorschnellen Kritiken hinreißt.

Wie Ficino³⁹ nimmt auch Pico die Mythoselemente über die Geburt des Eros (nach Diotimas Erzählung) aus dem *Gastmahl* unter die Lupe, wobei bei Pico die Parallelen zu den *Über die Liebe* (Enn. III,5) handelnden Trakten Plotins noch relevanter sind.

Das 15. Kapitel des II. Buches beschäftigt sich mit der Symbolik des Kreises; was bei Ficino im 3. Kapitel der II. Rede nachzulesen ist: „Die Schönheit ist das Licht der göttlichen Güte – Gott ist der Mittelpunkt von vier Kreisen.“ Diesen Titel hat das Kapitel, das die platonische Weltordnung als konzentrische Kreise schildert. In der Definition von Pico ist „der Kreis... die Form, die ebendahin zurückkehrt woher sie ausging.“ Da „diese Eigenschaft nur in zwei Naturen befindlich ist, in der engelischen und in der denkenden Natur; aus demselben Anlass sind nur diese beiden zur Glückseligkeit fähig, weil die Glückseligkeit nichts anderes ist, als das höchste Gut zu erreichen, sein letztes Ziel.“ Diese These wird im *Heptaplus* die Grundlage für Picos Glückseligkeitsdefinition.⁴⁰ Nach Picos zitierter Definition passt der Name Kreis nicht zu Gott, da „er selbst dieser unteilbare Punkt ist, aus dem alle Kreise ausgehen, und zu dem sie zurückkehren.“ Aufgrund zweier Überlegungen aber doch: Einerseits ist das eine vollkommene Formation, der man nichts mehr hinzufügen kann, andererseits schließt Gott wie eine Kugel alles ein: „der letzte Ort unter allen Orten.“ Er beruft sich auf die geheimen Lehren der Juden, wo unter dem heiligen Namen Gottes auch „der Ort“ vorkommt.

Die drei Grazien werden bei Ficino im 2. Kapitel der V. Rede erwähnt, in dem er sich den Fragen nach den Sinnen, mit denen wir die Schönheit begreifen können, und nach den Eigenschaften, die in uns Liebe hervorrufen, widmet. Erstere lässt sich mit dem Sehen und dem Hören beantworten. Letztere lässt sich beantworten durch „die wahre und ausgezeichnete Benehmen der Seele, ...die schöne Form des Körpers, ...die Harmonie der Töne.“ Die drei Grazien des Hexameters von Orpheus „Glanz, Blüte und fruchtbare Heiterkeit“ deutet er folgendermaßen: Tugend, körperliche Schönheit (Form und Farben oder die Blüte der Jugend) und die heilende Wonne der Musik.⁴¹ Pico beschäftigt sich zu Anfang des 17. Kapitels des II. Buches nur mit der Blüte. Detailliert führt er aus, dass das ein Zustand ist, in dem etwas in seinem wohlbehaltenen, vollkommenen Zustand erhalten bleibt. Und das ist solange möglich, wie die (die Teile vereinigende) Harmonie erhalten bleibt, was nichts anderes ist als Venus, also die Schönheit. Aber die wahre Venus ist in der Welt der Ideen, wo „jede intelligibele Natur die Wohlbehaltenheit ihres Zustandes unverändert bewahrt und überhaupt nicht älter wird.“ Den wahrnehmbaren Dingen kann das insofern zuteilwerden, als sie sich an der Schönheit der Ideen beteiligen, da diese Harmonie in ihnen so lange erhalten bleibt, bis diese Schönheit den Vernunft beleuchtet (der Glanz oder das Leuchten), womit sie den Willen

³⁹ Ficino, *z. W.*, VI, 7; S. 73.

⁴⁰ Pico, *z. W.*, VII. Vortrag: „Die Glückseligkeit, oder das ewige Leben“, S. 75-94.

⁴¹ Ficino, *z. W.*, V, 2; S. 48.

darauf anspricht, dass er sich an sie wenden und sie abgewinnen soll, und wenn er sie abgewonnen hat, erfüllt er sie mit unaussprechbarer Freude (oder Frohsinn).

Bei Ficino findet sich keine Analyse des Mythos der Geburt der Venus, wonach Saturn die Hoden seines Vaters, des Himmels abgeschnitten und in das Meer geworfen hat und aus dessen Samen Venus entstand. Nach Picos Deutung (II. 18-20.) aber bezeichnet das formlose Wasser die Natur sowie die neugeborene Engelsnatur in den Gewässern über den Himmeln, in die – wie Samen des Himmels – die Ideen fallen, aus denen Venus, die aus der Mannigfaltigkeit der Ideen entspringende Schönheit, geboren wird.

Den auch im *Gastmahl* erscheinenden Widerspruch, dass Eros bzw. Amor der älteste (urtümlichste) und jüngste unter allen Göttern ist,⁴² löst Ficino mit Kategorisierung der zweierlei Lieben: „Jene Liebe wodurch die Himmlischen geschaffen werden, nennen wir die ältere, jene aber, die sie gegenüber ihren Schöpfer spüren, nennen wir die jüngere.“⁴³ Ficanos weitere Argumentation wird dann auch der Grund für Picos Ausführungen – die mit der Geburt der engelartigen Vernunft und dem Rezipieren der Ideen verbunden sind:

Überdies gewinnt die engelische Vernunft die Ideen von Saturn und anderer Planeten von ihrem Vater nicht eher, als sie mittels der mit ihr geborenen Liebe sich an sein Gesicht gewendet hätte. Aber, nachdem sie diese Ideen rezipiert hat, liebt sie die Gabe ihres Vaters noch heftiger. So ist also ihre gegenüber dem Engel-Gott gefühlte Liebe einerseits urtümlicher als die Ideen, die Gott genannt werden, andererseits ist sie auch jünger.

Pico verfeinert dasselbe noch damit, dass er sich auf die im ersten Buch erwähnten Unterschiede zwischen den Existenzweisen beruft: Auf die ideenartige und -förmliche Existenz. Über Letztere teilt er mit, dass diese die natürliche Existenz der Dinge sei, in der sie zur Vollkommenheit gelangen. Und er sagt, dass Jupiter, Saturn und die anderen Götter vor der Geburt des Amor im himmlischen Sinne noch nicht vollkommen waren, da die Substanz der Vernunft, d.h. die Ideen gerade dadurch vollkommen wurden, dass sich die Vernunft mittels der Liebe an ihren Schöpfer gewandt hat. Obwohl es die anderen Götter (d.h. Ideen) in ihrer unvollkommenen, ideenhaftigen Existenz früher gab als die Liebe (als Amor), existierte Amor in seiner vollkommenen Form doch als erster, weil gerade er bewirkt, dass die anderen Götter vollkommen werden.

Die Aussage von Agathon im *Gastmahl*, laut der die Herrschaft der Notwendigkeit früher bestand als die von Eros, erklärt Pico wie folgt:

⁴² D.h. Phaidros sagt, dass Eros älter als Kronos (Saturn) und Zeus (Jupiter) ist, aber Agathon meint, dass Eros jünger ist.

⁴³ Ficino, V, 10; S. 60.

Als die Ideen noch unvollkommen und ungeordnet waren, da die formlose und materielle Natur die Ursache aller Unvollkommenheiten ist, ...damals herrschte die Notwendigkeit. Deshalb erfolgt alles, was in den Ideen auf irgendeine Unvollkommenheit hinweist unter der Herrschaft der Notwendigkeit, wie es alle Vollkommenheit deshalb gibt, weil die Liebe zu herrschen begann, nämlich als durch die Liebe die Vernunft zu Gott kehrte, wurde in ihr (in der Vernunft), das vollkommen, was früher unvollkommen war. (II, 23.)

Ficino, nachdem er darauf eine Art Erklärung gibt, verkehrt die These ins Gegenteil und beweist sie noch dazu auf höchst elegante Weise je einen Vers aus Orpheus *Hymne der Nacht* und aus der *Aphrodite-(Venus)-Hymne* zitierend.⁴⁴ Der Letzteren Inhalt („und Herr bist du von drei Schicksalen, hilfst alles zum Sein“) analysiert Pico im letzten, dem 24. Kapitel des II. Buches. Es geht darum, warum Orpheus sagt, dass Venus drei Schicksalen befiehlt, also über der Macht der Parzen steht. Zur Lösung der Frage unterscheidet er die Vorsehung – die in der Ordnung der Ideen steht, und so von Gott selbst abhängt – vom Schicksal, das in den weltlichen Dingen eine Verkettung von Ursache und Wirkung ist. Das Gesetz der Vorsehung ordnet die Sachen in Richtung ihrer Ziele und das Endziel dieser Ordnung ist, das letzte und unendliche Gut, d.h. Gott zu erlangen: „Wenn also Venus nichts anderes als die Ordnung der Ideen ist, von der die ‚Schicksal‘ genannte irdische Ordnung abhängt, folgt daraus, dass Venus über das Schicksal herrscht.“ In den drei Parzen aber wird das Zeitlose temporär, so werden daraus Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Nach zwei weiteren Aufteilungen ist ihre Herrschaft auf das Reich der drei Söhne von Saturn teilbar, oder: „Atropos beherrscht die Sphäre der stehenden Sterne, Klotho die sieben Planeten, Lachesis die Dinge unter dem Mond.“

Das dritte Buch umfasst nur vier Kapitel, wobei es sich in seinen Themen nicht wesentlich von den Themen des zweiten Buches unterscheidet. Das erklärt, warum in der gedruckten Version, die die Grundlage der Baseler *Opera Omnia*-Textauflage wurde, diese zwei Einheiten nicht getrennt wurden.

Das Thema des ersten Kapitels ist die Engel- und menschliche Liebe und ihre Objekte. Während der Erörterung der Engelliebe erklärt er wieder die bei Plotin vorkommenden Begriffe, die liebende Vernunft und die zwei Arten der Venus. Die menschliche Liebe versetzt er, sich weniger getreu an Plotin haltend, in die denkende Seele; bei Plotin erscheint nämlich die Seele auf drei Ebenen: Die unmittelbar aus der Vernunft kommende, unbeschränkte Seele, die mit der materiellen Welt nichts zu tun hat; die Weltseele, die aus dieser zustande kommt und die sichtbare Welt schafft; und zuletzt die aus der Weltseele entstehenden menschlichen Seelen.

Während der Behandlung der gewöhnlichen Liebe kommt er auf die in der Einleitung des ersten Buches bestimmten drei Existenzweisen zurück. Seiner Meinung nach ist die bewegende Kraft der Seele des Himmels die vernunftmäßige

⁴⁴ Ficino, V, II; S. 60-61.

Existenz der gewöhnlichen Venus, das heißt der Schönheit, respektive die Ursache, da sie durch den Körper des Himmels, durch dessen Kreislauf den unteren Stoff formt; ihre förmliche Existenz

steht in den durch die sichtbare Sonne beleuchteten Farben, wie das unsichtbare Licht des ersten Tages die Ideen überstrahlt; seine teilhabende Existenz besteht aus der quantitativen Anordnung der schönen Sache, das heißt der Form, was sich aus der bestimmten Ordnung der Teile ergibt.

Das 2. Kapitel des III. Buches beschäftigt sich weiterhin mit den Kategorien der himmlischen, menschlichen und tierischen Liebe. Letztere ist denen eigen, die meinen, dass sich die Quelle der Schönheit in dem materiellen Körper befindet, in dem sie erscheint, wodurch es zum Verlangen nach Liebelei kommt. Bei der Behandlung der Stufen der menschlichen und himmlischen Liebe bereitet er schon die Analyse der 6., 7. und 8. Stanze von Benivienis Gedicht vor, die auf diesen Erörterungen aufbaut. Dasselbe kann man über die übrigen zwei Kapitel des Buches sagen, in denen er das obige Thema weiter behandelt und es mit der Deutung der Gestalt des zweigesichtigen Janus ergänzt. Wesentlich für Letzteres ist, dass die unvollkommenen Seelen sozusagen „nur an der einen Seite Augen haben“, deshalb können sie entweder ihren Körper versorgen oder ihren Blick auf geistige Sachen richten, was allerdings damit verbunden ist, dass sie sich dann nicht mehr um den Körper kümmern können und ihn vernachlässigen. Wenn sie aber, während sie sich um diesen Körper kümmern, der Vernunft den Rücken zuwenden, werden sie des Anblicks der geistigen Sachen beraubt. Deshalb hat die göttliche Vorsehung diese Seelen an vergängliche Körper gebunden, von denen sie nach Ablauf einer gewissen Zeit entbunden werden, um zu ihrer geistigen Seligkeit zurückkehren zu können. Die vollkommenen Seelen aber, wie die himmlischen Seelen (die Seelen der Planeten oder der Sphären)

sind fähig beide Aufgaben auf einmal zu lösen, das heißt, ihren eigenen Körper zu lenken und zu steuern und inzwischen von der geistigen Betrachtung der obigen Sachen sich nicht loszutrennen. Diese Seelen haben die antiken Dichter in der Gestalt des zweigesichtigen Janus dargestellt, weil sie wie er, der so vorne als auch hinten Augen hat, zugleich fähig sind die geistigen Sachen zu sehen, und sich um die Wahrnehmbaren zu kümmern.

Vor dem Eintauchen in den Körper haben die menschlichen Seelen auch „zwei Gesichter“, d.h., dass sie zugleich zur Betrachtung fähig sind und sich um andere Körper kümmern können. Kommen sie aber in Körper, ist es, als würden sie geteilt und ihnen bleibt von den zwei Gesichtern nur eins. Als Nachweis dafür, dass viele, die der Anblick der sinnlichen Schönheit hingerissen hat (die Hingerissenen), auf ihren körperlichen Augen blind wurden, erwähnt er Teiresias, Homer und den

Apostel Paulus. Die himmlische Liebe können also nur die genießen, die sich von der Bemühung um den Körper völlig abwenden. Die himmlische Liebe befindet sich aber in jedem Menschen, sie ist ewig und betrifft unser Wesentliches. Sie hat ihren Sitz in der Vernunft. Das ist also die Definition der Engelliebe. In der menschlichen Seele können außerdem noch zweierlei Lieben entstehen: Die tierische oder irrationale, über die oben schon gesprochen wurde, und die menschliche Liebe, in der die wahrnehmbare Schönheit ihr eigenes Abbild erblicken möchte. Diese Stufen behandelt Pico dann detailliert in der Gedichtanalyse am Ende des IV. Buches.

Wie erwähnt, enthält das IV. Buch eine Gedichtanalyse. Girolamo Benivienis *Lied über die Liebe (Canzona d'amore)* ist ein sehr schweres Lesestück. Auch die Autorin dieser Studie muss zugeben, dass sie seine Schönheiten und Tiefe erst anhand von Picos Kommentar richtig schätzen konnte. Auf der Basis der Übersetzung des Kommentars wurde eine Rohübersetzung des Gedichtes angefertigt; das philosophische Symbolsystem und seine Anweisungen machten mir eine Kunstübersetzung nicht möglich, so dass ich diese Aufgabe einer anderen Person überlasse.

Pico analysiert die Stanzas des Gedichtes bis zur sechsten einzeln, von der 6. bis zur 8. zusammen und anschließend die letzte Stanze wieder separat.

Er erwähnt Salomon als Ersten unter denen, die die zweierlei Lieben studierten. Pico zufolge sprach Salomon über die gewöhnliche Liebe im *Buch des Predigers* als Naturphilosoph und im *Buch der Sprüche* als Sittenphilosoph; über die göttliche und himmlische Liebe aber im *Lied der Lieder*. Unter den toskanischen Dichtern behandelte Guido Cavalcanti (Vertreter des *dolce stil nuovos*) die gewöhnliche Liebe und Benivieni die himmlische in seinem vorliegenden Lied.

An dieser Stelle kann nicht auf alle Details von Benivienis Gedicht und Picos Analyse eingegangen werden, hier sei nur noch so viel angemerkt, dass er alle Bilder des Gedichtes außerordentlich erfinderisch, einfallsreich und überaus anschaulich erklärt, wodurch er den Leser wirklich zum vollkommeneren Verstehen des Werkes verhilft. Da das Gedicht durch Ficinos *Gastmahl-Kommentar* inspiriert wurde, erscheinen darin dieselben Themen wie in jenem: Die Geburt der Liebe im engelhaften Sinne; die Liebe kam aus Mangel und aus Fülle zugleich mit der Geburt der Venus zustande; die Rolle des Lichtes bei der Schöpfung usw.

Von der vierten Stanze an aber konzentriert sich der Dichter auf deren Bedeutung für das menschlichen Leben: Auf Einwirkung der Liebe „hagelt“ das göttliche Licht in uns, das auch uns „über die Himmel hebt.“ Kurzum: Die Liebe wird ein Instrument für den Menschen, mit dessen Hilfe er vom Genuss der Schönheit der wahrnehmbaren Welt zur Betrachtung der hohen geistigen Wirklichkeiten gelangen kann. Während der Analyse der vierten Stanze reichert Pico seinen Kommentar mit neueren Mythendeutungen an: Die Geschichte von Orpheus und Eurydike bezeichnet er als ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass man sich gänzlich von der wahrnehmbaren Welt losreißen muss, um sich der vollkommenen Würde

der Ideen anzuschließen. Orpheus wollte ja doch auch lebendig in die Unterwelt zu seiner geliebten Eurydike gelangen als ein „durch die Musik zum Weichling gewordener Mann.“ Deshalb konnte er sie nicht gewinnen, es wurde ihm nur ihr Schatten gezeigt. Ebenso ergeht es dem,

der glaubt zur Erkenntnis der geistigen Ideen zu gelangen, ohne dass er sich von der Benutzung der Vorstellungskraft, sogar des denkenden Teils trennen würde, weil er nicht diese in sich selbst und in ihrer wahren Wirklichkeit sieht, sondern bloß ihr Schattenbild und ihr Ebenbild,⁴⁵ ob im untergeordneten Geist, ob in der glänzenden Fantasie.

Die fünfte Stanze beschäftigt sich ebenfalls mit der Seele und mit der gewöhnlichen Venus, d.h. mit der Entfaltung der wahrnehmbaren Schönheit.

Mit der sechsten Stanze beginnt meiner Meinung nach der interessanteste Teil, der sich mit dem Weg der menschlichen Seele beschäftigt: mit ihrer Entstehung und ihrem Hineingeraten in den Körper, mit der Ausgestaltung des Körpers sowie mit der menschlichen Liebe. In dieser fliegt ebenso wie bei Ficino das Bild des geliebten Menschen in die Seele des verliebten Menschen und der Verliebte wird dieses Bild nicht nur bewahren, sondern auch verschönern, es schöner als die Wirklichkeit machen: „und daher kommt, dass das Herz liebend süße Illusionen ernährt“ – heißt es im Gedicht. Während der Analyse dieser Strophe stellt Pico, als er das 86. Carmen auf Toskanisch übersetzt, fest, dass neben der in ihrer Anordnung, ihrer Form und ihren Farben erscheinenden Schönheit des menschlichen Körpers die Anziehungskraft, die sich aus der Vollkommenheit der Seele ergibt, eine fast noch stärkere Wirkung hat: „da diese Wirkung nicht von dem Körper stammt, müssen wir sie notwendigerweise als Qualität der Seele zuschreiben.“ Er beruft sich auf Plotin und Salomon und zitiert aus dem Buch der Sprüche: „Nach Plotin ist diese Schönheit, das heißt diese Anmut, die oft auch an einem auf Gestalt und Farbe vom mittelmäßigen weniger schönen Körper auffällt, sicheres Zeichen der inneren Vollkommenheit der Seele ist.“ Die 17, 24 des Buches der Sprüche übersetzt er folgendermaßen: „Die Vollkommenheit des Menschen macht sein Gesicht leuchtend.“

Danach folgt meiner Meinung nach das wesentlichste Moment der Gedichtanalyse, wo er in der gemeinsamen Behandlung der Stanzas 6-7-8 die aufeinander folgenden Stufen der menschlichen und der engelhaften Liebe vorstellt. Es sind sechs Stufen, auf denen wir ähnlich der Leiter Jakobs bald in die Nähe Gottes gelangen können. Es handelt sich dabei um folgende Stufen: Die erste ist die unvollkommenste und materiellerste, hier ergötzt sich die Seele auf ihre Sinne verlassende Seele an der Schönheit des individuellen Körpers. Auf der zweiten Stufe formt die Seele das durch die Augen rezipierte Bild mit ihrer inneren

⁴⁵ D.h. im menschlichen Denken.

Kraft neu und je geistiger sie es umgestaltet, desto eher säubert sie es vom Material, desto vollkommener wird es. Auf der dritten Stufe arbeitet die Seele mit dem Licht der Vernunft, und die erhaltene Form von all ihren Einzelzügen bezogen, die eigenartige Natur der körperlichen Schönheit in sich selbst betrachtet. Die vierte Stufe bedeutet, dass die Seele nach der Prüfung ihre eigene Funktion erkennt, dass sie die Natur der Schönheit universal kennenlernt und weiß, dass diese Universalität nicht aus einem äußeren wahrnehmbaren Gegenstand, sondern aus ihrem inneren Licht und aus ihrer Tugend stammt. Danach begibt sie sich von selbst, ihre eigene Vernunft erlangend, auf die fünfte Stufe, wo sich ihr die himmlische Venus (die Schönheit der Ideen) schon in ihrer eigenen Form und nicht in ihrem Abbild zeigt, aber nicht in vollkommener Gänze ihrer Schönheit, weil die individuelle Vernunft diese nicht empfangen kann. „Sich nach ihr sehnend und sie dürstend bestrebt sich die Seele ihre eigene individuelle Vernunft mit der universalen ersten Vernunft zusammenzubinden, was universal und letzter Wohnort des ersten Geschöpfes, der Schönheit der Ideen ist.“

Hat sie diese letzte, sechste Stufe erreicht, kann sie nicht mehr weitersteigen, sondern „hier muss sie an der Seite des Vaters, der in ihrem Ziel der erste, der die Quelle der Schönheit ist, glücklich ruhen.“

In der Analyse der letzten Stanze deutet er jene Ansicht der Antike an, die er auch in der Einleitung des *Heptaplus* erwähnt, nach welcher „man [...] die göttlichen Dinge und die heimlichen Lehren nicht tollkühn an die Öffentlichkeit bringen [darf], nur dann, wenn man dazu früher eine Genehmigung bekommen hat.“

Abschließend sei festgehalten, dass ich über die Ansicht von Giovanni di Napoli, wonach *Der Kommentar* von Pico kein theoretisches Werk, sondern lediglich eine Gedicht-Analyse sei, disputieren würde. Die Analyse hat gezeigt, wie reich es in seinem Inhalt und wie individuell es in seinen neuartigen Mythen-Deutungen ist. An zahlreichen Stellen formuliert er auch die Grundgedanken der in seinen späteren Werken aufscheinenden Themen.

TAMÁS PAVLOVITS

The Infinity of God in Descartes¹

“I can not forgive Descartes: he would have got on well without God in all his philosophy; however, he was obliged to let him give a flick in order to make the world move, but after that he has nothing to do with God.”² This phrase is attributed to Pascal who was the first critic of Cartesian philosophy and especially of Descartes’s theology. Pascal’s opinion defined the reception of Cartesian theology for a long time: Descartes’s God was considered to be the God of philosophers, i.e., a concept in a philosophical system with several different epistemological and cosmological functions, but not the God of the religion, the God of Abraham, Isaac and Jacob. In the Western philosophical tradition Descartes was considered as the head of rationalism and a great metaphysical thinker, and he was strongly criticised as such. However, in contemporary phenomenology we find a new interpretation of Descartes’s theology, in particular in the thinkers of the theological turn. Émmanuel Lévinas (Lévinas 238) and Jean-Luc Marion (Marion 124) consider Descartes’s concept of God as a possibility for speaking about the transcendence of God in a philosophical context. In this paper I would like to start from Descartes’s considerations and show how the infinity of God guarantees the transcendence of God in his thinking. The “infinite” and the “perfect” seem to be the most important names for God in Descartes. Firstly, I will analyse his concept of the infinite, secondly, I present contemporary criticisms against this concept of the infinite, especially by Gassendi and Hobbes, and finally, I show how Descartes responds to the objections and how he describes an authentic mental relation with God.

¹ The publication of this paper has been supported by the European Union and co-funded by the European Social Fund. Project title: “Broadening the knowledge base and supporting the long term professional sustainability of the Research University Centre of Excellence at the University of Szeged by ensuring the rising generation of excellent scientists.” Project number: TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012. My research has also been supported by the OTKA project № 81165. Further, I would like to thank Professor Vlad Alexandrescu for inviting me to the University of Bucharest where I presented a previous version of this paper.

² See Marguerite Périer, *Mémoires sur Pascal et sa famille*, in: Pascal (1963), 1105. Louis Lafuma published this phrase in his edition of *Pensées: Pascal* (1964), fr. 1001, under “Propos attribués à Pascal.”

I. Descartes's idea of the infinite

In his terminology, Descartes distinguishes between the indefinite and the infinite. “We should never enter into arguments about the infinite. Things in which we observe no limits – such as the extension of the world, the division of the parts of matter, the number of the stars, and so on – should instead be regarded as indefinite” (Descartes 1985, 201; AT XVIII-1, 14-15). The indefinite has a negative definition: all is indefinite in which we do not find a limit. On the other hand, the infinite, which is a name of God, has a positive definition: “For in the case of God alone, not only do we fail to recognise any limits in any respect, but our understanding positively tells us that there are none” (Descartes 1985, 202, AT XVIII-1, 15). This definition shows that, for Descartes, only the positive infinite is really infinite, but the negative or quantitative infinite, which can be known by the absence of limits, is not really infinite. Descartes reserves the adverb or noun of ‘infinite’ for God, and that means that nothing is really infinite except for God. So the infinite becomes an attribute or name of God.

Descartes puts an emphasis on this attribute in the 3rd meditation. After grasping the truth of the *cogito*, the mind begins to examine its ideas, and it finds among them the idea of God. The idea of God is the idea of the infinite in which infinite and perfection are the same, and which unifies all the possible perfections. “By the name ‘God’ says Descartes I understand a substance that is infinite, independent, all-knowing, all-powerful, and by which I myself and everything else, if anything else does exist, have been created [...] I understand God to be actually infinite, so that He can add nothing to His supreme perfection” (Descartes 1984, 31; AT VII 45). Because this idea is absolutely perfect, it is perfectly infinite. This idea serves as the basis for the argument for the existence of God, therefore Descartes examines it very carefully.

Firstly, he claims that we have to carefully distinguish between the idea of the infinite that is a positive idea and the idea of indefinite that we have by the negation of the limit. Descartes argues that if we define something by the negation of an other thing, the idea in question can not be true, because we can not know it clearly and distinctly. In this case the idea is materially false, because it expresses something that perhaps does not exist. Descartes's example of this is the definition of heat and cold, because ‘heat’ can be defined by the negation of ‘cold,’ and ‘cold’ by the negation of ‘heat.’ But the idea of the infinite is not formed in this way: “Nor should I imagine that I do not perceive the infinite by a true idea, but only by the negation of the finite [...] on the contrary, I see that there is manifestly more reality in infinite substance than in finite” (ibid.). Because the idea of the infinite is not the negation of the finite but an idea of which we conceive positively that it admits no limit, it can not be materially false. On the contrary, it is absolutely clear, distinct and true: “it is utterly clear and distinct, and contains in itself more objective reality than any other idea; hence there is no idea which is in itself truer or less liable to be

suspected of falsehood. This idea of a supremely perfect and infinite being is, I say, true in the highest degree” (ibid.). The idea of the infinite is not only a true idea, but it contains all the truth: “This idea is, moreover, utterly clear and distinct; for whatever I clearly and distinctly perceive as being real and true, and implying any perfection, is wholly contained in it” (Descartes 1984, 32; AT VII 47). Among the ideas the mind finds obscure ones and clear ones, but the idea of the infinite is the clearest of all the ideas.

Another important attribute of the idea of the infinite is that it precedes all the other ideas in the order of knowledge. For Descartes the idea of the infinite represents the first knowledge in the mind: “I clearly understand that there is more reality in an infinite substance than in a finite one, and hence that my perception of the infinite, that is God, is in some way prior to my perception of the finite, that is myself” (Descartes 1984, 31; AT VII 45). Descartes argues that we do not understand the concept of perfection from the concept of imperfection but on the contrary, the imperfection and the finitude are comprehended from the idea of perfection and the infinite. The imperfection of myself, i.e., my finitude, is comprehensible only because we can compare that with the perfection and the infinite the idea of which is in the mind. Descartes explains this with the fact that imperfection is the negation of perfection, and the finite is the negation of the infinite, and not in reverse: the perfection and the infinite are not the negation of, respectively, the imperfection and the finite. Should we accept the second solution, we could not speak about the idea of the perfect infinite. So the idea of the infinite is absolutely clear and distinct (the clearest and the most distinct of all ideas), and it has an absolute priority in the order of knowledge.

If we observe that the idea of the infinite is the clearest idea which contains all the truth, it can be surprising that the human mind is unable to comprehend it. The mind can not comprehend the infinite because of its own finitude. The infinite is incomprehensible but this does not mean that we are unable to understand it. In an early letter to Mersenne Descartes wrote: “I know that God is the author of everything [...]. I say that I know this, not that I conceive it or grasp it; because it is possible to know that God is infinite and all powerful, although our soul, being finite, cannot grasp or conceive him” (27 May 1630; Descartes 1991, 25; AT I 152). Descartes distinguishes between *conceiving* or *grasping* something on the one hand and *knowing* something on the other. In order to explain this he uses a metaphor: “In the same way we can touch a mountain with our hands but we cannot put our arms around it as we could put them around a tree or something else not too large for them. To grasp something is to embrace it in one’s thought; to know something, it is sufficient to touch it with one’s thought” (ibid.). In the *Meditations* Descartes uses the terms ‘comprehend’ and ‘understand’ to express the difference between conceiving or grasping something and knowing something. So comprehension and understanding are two different activities of the mind. On the one hand, comprehension is the activity when the mind fully grasps its object, and when it

is able to embrace it, like when we are able to put our arms around an object “as we could put them around a tree” (ibid.). Descartes designates this with the terms “*comprehendo*” or “*comprendre*.” On the other hand, understanding (i.e. *intelligere*, *concevoir*) is an other activity in which the mind is unable to embrace its object, but it can touch it, i.e., it knows with certitude that the object exists. The idea of the infinite can not be comprehended, only understood: “It does not matter that I do not grasp the infinite, or that there are countless additional attributes of God which I cannot in any way grasp, and perhaps cannot even reach in my thought; for it is in the nature of the infinite not to be grasped by a finite being like myself. It is enough that I understand the infinite [...] This is enough to make the idea that I have of God the truest and most clear and distinct of all my ideas” (Descartes 1984, 32; AT VII 46).

The idea which is the clearest and most distinct and which contains all possible truth includes a paradox.³ Its name also refers to that. According to the Cartesian definition, the idea is “the form of any given thought, immediate perception of which makes me aware of the thought” (Descartes 1984, 113; AT VII 160). Because the form is by definition finite, the concept ‘infinite form’ is contradictory. It follows from this that the idea of the infinite is contained in the mind in a paradoxical way: although it is the clearest idea, it refuses to be comprehended; although it is the first of all knowledge, the mind is unable to grasp it. Despite all this it is the most important idea in the Cartesian system, because it is situated at the centre of Descartes’s metaphysics and serves as a basis for the argument for the existence of God.

II. Criticisms of Descartes

Descartes’s concept of the infinite was criticised by all the important thinkers of the early modern age. It is interesting to see that not only the empiricist philosophers like Gassendi or Hobbes, not only the anti-Cartesians like Pascal, but certain theologians like Mersenne, and the rationalist thinkers like Malebranche or Leibniz also reject or, at least, disapprove of this description of the idea of the infinite in the mind. In order to comprehend the Cartesian concept of God we need to examine the criticisms of this concept.

The most important criticism can be found in Gassendi’s *Disquisitio metaphysica*. Gassendi refuses to accept the Cartesian distinction between comprehension and understanding and says that if we are unable to comprehend the infinite, it can only be a name the signification of which we do not know: “But first of all, the human intellect is not capable of conceiving of infinity, and hence it neither has nor can contemplate any idea representing an infinite thing. Hence if someone

³ See Jeangène Vilmer, 497-521.

calls something 'infinite' he attributes to a thing which he does not grasp a label which he does not understand. For just as the thing extends beyond any grasp of it he can have, so the negation of a limit which he attributes to its extension is not understood by him, since his intelligence is always confined within some limit" (Descartes 1984, 200; AT VII 286). According to Gassendi, the limitation of the finite human mind is absolute and therefore it is impossible to have a perfect representation of the infinite. Gassendi argues that all the perfections which seem to be absolutely contained in the idea of God come from the finite things, and therefore they are not absolutely perfect: "although every supreme perfection is normally attributed to God, it seems that such perfections are all taken from things which we commonly admire in ourselves, such as longevity, power, knowledge, goodness, blessedness and so on. By amplifying these things as much as we can, we assert that God is eternal, omnipotent, omniscient, supremely good, supremely blessed and so on" (ibid). From the attribution of the human and finite qualities to God Gassendi concludes that the idea of the infinite has not more objective reality than the other ideas and, consequently, the argument for the existence of God is untenable.

Hobbes comes up with the same objection. He says that the idea of God can be necessarily formed on the basis of visible things: "We have no idea or image corresponding to the sacred name of God. And this is why we are forbidden to worship God in the form of an image; for otherwise we might think that we were conceiving of him who is incapable of being conceived. It seems, then, that there is no idea of God in us" (Descartes 1984, 126-127; AT VII 179). Like Gassendi, Hobbes does not accept the distinction between comprehension and understanding. If we do not understand something, that means that we do not have an idea of that thing. The idea that we have of God does not represent its object and, consequently, this idea can not be perfectly infinite: "By the term 'God' I understand a substance [...] This substance, moreover, is infinite (that is, it is impossible for me to conceive or imagine any supposed limits or extremities without being able to imagine further limits beyond them). And it follows from this that what arises in connection with the term 'infinite' is not the idea of the infinity of God but the idea of my own boundaries or limits" (Descartes 1984, 131; AT VII 186). Hobbes draws the same conclusion as Gassendi: "If, as seems to be the case, we do not have an idea of God (and it is not proved that we do), then the whole of this argument collapses" (Descartes 1984, 129; AT VII 183).

The basis of the criticism is the same in Gassendi and Hobbes alike: the origin of all human knowledge is in the sensory experience, and all knowledge is formed by the imagination. In this case the finite forms have priority in the mind. Consequently, if we form an idea of the infinite it is realised necessarily by the increase of finite quantities. But in this way we never arrive at the perfect or positive infinite. Our idea of the infinite always remains negative or potential and this idea is unable to represent God. Because we do not have any other way to conceptualize the infinite

in the mind than the imagination, we do not have any idea which can serve as the basis of the argument for the existence of God.

III. Descartes's response

Despite all this criticism, Descartes follows two ways to show that the idea of the perfect infinite, i.e., the concept of God, exists in the mind. The first is an argumentative way, the second is the way he proposes in the pages of his *Meditations*, which I call the meditative way. First, let us see the argumentative way.

According to the empiricist definition, the idea of the infinite is formed in the mind by the increase of finite quantities. When we speak of God and say that he is eternal, and his power, wisdom and goodness are infinite, we apply to him the finite quantities and qualities increased to infinite. When we are doing this, we do not have the positive idea of the infinite. Descartes responds that the increase of finite quantities and qualities to an infinite degree would be impossible without the idea of the absolute. The mind is able to perform this operation only because it has the idea of the perfect infinite in advance. "How could we have a faculty for amplifying all created perfections (i.e., conceiving of something greater or more ample than they are), were it not for the fact that there is in us an idea of something greater, namely God?" (Descartes 1984, 252; AT VII 365). The capacity for increasing the created and finite perfections supposes the existence of the absolute in the mind.

According to Descartes, the human mind not only receives this capacity from the infinite, but it also has an idea of it. Another argument of his concerns the problem of representation. That is how the idea of the infinite represents its object. Gassendi objects to Descartes by saying that the idea of the infinite is not a true idea because it can not represent the infinite perfectly. The idea of the infinite represents the infinite only imperfectly, because it is able to represent only one of its parts. Gassendi suggests that one of the parts of the infinite is finite, and because the finite is not in proportion with the infinite, the representation of this idea is necessarily false. Descartes responds that the idea of the infinite represents its object perfectly, not only one of its parts but its totality: "it is evident that the idea which we have of the infinite does not merely represent one part of it, but really does represent the infinite in its entirety. The manner of representation, however, is the manner appropriate to a human idea; and undoubtedly God, or some other intelligent nature more perfect than a human mind, could have a much more perfect, i.e., more accurate and distinct, idea" (Descartes 1984, 253; AT VII 367). The idea of the infinite represents the infinite perfectly. It is a true idea which is adequate for its object. However, it is an idea of the human mind, and if it seems to be imperfect this is due to the mind and not the idea. Descartes gives an example: "Similarly we do not doubt that a novice at geometry has an idea of a whole triangle when he understands that it is a figure bounded by three lines, even though geometers are

capable of knowing and recognizing in this idea many more properties belonging to the same triangle, of which the novice is ignorant.” (ibid.) In the mind of the novice and the geometer there is the same idea of the triangle, but the novice can recognise in it less truth than a geometer because his mind does not have the same ability to know it as the geometer. Similarly: the idea of the infinite is the same in the human and in the divine mind. The difference concerning its knowledge comes from the ability of the human mind and not of the idea. The idea is perfect but the human mind is not perfect enough to comprehend it. In this definition, we can perceive the necessity of the distinction between understanding and comprehension. According to Descartes, the idea of the infinite is true, because it represents its object perfectly. Consequently this idea is absolutely clear and the most distinct. When we recognise that, we understand the infinite, i.e., we “touch” it in our thinking. But its finitude prevents the human mind from comprehending the idea of the infinite which transcends the mind because of its truth.

We can see that the idea of the infinite has a special structure in the mind. When Descartes claims that this idea is absolutely adequate, i.e., it represents its object perfectly, he suggests that there is no distance between the idea and its object. In other words, when we touch this idea in the mind, we can really see the perfect infinite, but necessarily in a human way. Because we see that in a human way, it is important to distinguish between the understanding and the comprehension of this idea.

When Descartes responds to the objections of Gassendi and Hobbes, he criticises them for failing to distinguish between the ideas that we comprehend with the imagination and the ideas that we understand with pure conception: “And yet [says he to Gassendi] I have already made it clear that I will have nothing to do with those who are prepared to use only their imagination and not their intellect” (Descartes 1984, 251; AT VII 364), and he objects to Hobbes that he “wants the term ‘idea’ to be taken to refer simply to the images of material things which are depicted in the corporeal imagination; and if this is granted, it is easy for him to prove that there can be no proper idea of an angel or of God. But [...] I am taking the word ‘idea’ to refer to whatever is immediately perceived by the mind” (Descartes 1984, 127; AT VII 181). Descartes claims that if somebody is not willing to clear their minds of sensation and the imagination, they can never find the perfect idea of the infinite. Descartes objects to his critics by saying that they refuse to try this.

Descartes not only refers to this inside experience but also shows the way how to access it. This is not a logical but a meditative way. The *Meditations on First Philosophy* presents not only arguments but it is also a “spiritual exercise” as Pierre Hadot puts it (Hadot 2002). I think that one of the most important productions of the meditative procedure is the elaboration of the mental condition in which the mind becomes able to “touch” the infinite. The three first meditations aim to distinguish between the imagination and pure conception not only in theory but in practice, too. This is the most important product of doubt in the first meditation. Descartes

writes to Mersenne regarding the first meditation that “I should like my readers not just to take the short time needed to go through it, but to devote several months, or at least weeks, to considering the topics dealt with, before going on to the rest of the book. If they do this they will undoubtedly be able to derive much greater benefit from what follows” (Descartes 1984, 94; AT VII 130). This time is the precondition to being able to distinguish between the imagination and the conception in the mind not only in theory but also in practice. The second meditation begins with this famous remark: “I will now shut my eyes, stop my ears, and withdraw all my senses. I will eliminate from my thoughts all images of bodily things, or rather, since this is hardly possible, I will regard all such images as vacuous, false and worthless” (Descartes 1984, 24; AT VII 34). Descartes claims that it is hardly possible (*quia hoc fieri vix potest*) to eliminate the operation of the imagination in the mind but it is not impossible. He writes only at the beginning of the fourth meditation that “The result is that I now have no difficulty in turning my mind away from imaginable things and towards things which are objects of the intellect alone and are totally separate from matter” (Descartes 1984, 37; AT VII 53). So he insists that we need to clear our mind of the finite images to be able to get access to the idea of the perfect infinite. In this way he shows that the inside experience of this idea is possible, but it is not easy to arrive at it.

In a letter to Clerselier concerning the objections of Gassendi, Descartes refers to this experience. As we have seen, Gassendi and Hobbes claim that the idea of the perfect infinite does not exist in the human mind. Descartes argues that this assertion does not prove the non-existence of this idea in the mind, but only that they have not tried to follow the way Descartes showed. In order to demonstrate that the idea of the infinite is an object of a possible inside experience it is enough to know that certain persons had this experience when they read the *Meditations*: “If one single person honestly says that he has seen or understood something, we should believe him in preference to a thousand others who deny what he says simply because they have not been able to see or understand it. Similarly, in the case of the discovery of the antipodes, the report of a few sailors who had circumnavigated the earth was believed in preference to the views of those thousands of philosophers who did not believe the earth was round” (Descartes 1984, 274; AT VII 201). So Descartes argues that the inside experience of the perfect infinite is a possible experience even if it is hard to attain. However, this argument supposes that all human minds have the same structure.

The possibility of the inside experience of the infinite does not free the idea of the infinite from being paradoxical. The idea of the infinite is finite and infinite at the same time. It is finite because it is contained in the human mind but it is infinite because it represents the infinite adequately. This paradox is also expressed in the description

of the relation between the mind and the infinite. When Descartes says that the idea of the infinite is a perfect representation of the infinite he recognizes that the finite and the perfect infinite can “touch” each other. This fact means that we are able to understand the infinite without comprehending it. But the common point between the finite and the perfect infinite is contradictory. This contradiction forms part of the inside experience of the infinite. We can understand the infinite clearly and distinctly and see all the truth in it, while this idea refuses to be comprehended. It is a borderline experience. This experience contains the experience of human finitude and the experience of divine infinitude. This experience grounds the possibility of human knowledge but prevents the possibility of the comprehension of God. This is the sign of the transcendence of God in Descartes’s thinking.

Works cited

- Descartes, René (1985), *The Philosophical Writings*, Volume I, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1984), *The Philosophical Writings*, Volume II, The Meditations, Objections and Replies, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1991), *The Philosophical Writings*, Volume III, The Correspondence, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, Pierre (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel.
- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (2009), “Le paradoxe de l’infini cartésien,” in *Archives de philosophie*, 2009/3 – Volume 72, 497-521.
- Lévinas, Emmanuel (2001), “La philosophie et l’idée de l’infini,” in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 229-249.
- Marion, Jean-Luc (1992), “Le phénomène saturé,” in J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricoeur, *Phénoménologie et théologie*, Paris: Criterion.
- Pascal, Blaise (1963), *Oeuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris: Seuil/L’Intégral.
- Pascal, Blaise (1964), *Oeuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris: Desclée de Brouwer, Volume I.

DÁNIEL SCHMAL

Leibniz's Criticism of Descartes's Proof of the Existence of God

Leibnizian monads are characterized by two main features: *perceptions* or representations of the world without, and *appetitions* or „tendencies from one perception to another, which are the principles of change.” Although representation is a broad notion in Leibniz which has its own difficulties there are promising attempts to handle it in terms of intentionality. By contrast, the other main concept (or set of interrelating concepts), that of *appetition, conatus* or *force*, is far more difficult to deal with, and poses more interpretative problems. This is how Nicholas Recher summarizes the doctrine:

The drive or force represented by monadic appetite is the basis of all change and all novelty. This appetitive transit from one set of perceptions to another is what constitutes monadic activity and is the definitive feature of any substance. For Leibniz, the terms substance and agent are effectively coextensive. (Recher 1991, 81.)

Most commentators agree that the Leibnizian notion of *conatus* comes from Hobbes and Spinoza.² Leibniz's unquestionable debt to his predecessors does not mean, however, that his use of the term is identical with that of either of them. As he did in many other cases, Leibniz thoroughly reinterpreted the traditional notion of *conatus* as well in order to accommodate it to his own system. As opposed to Spinoza's *impetus* which tends toward self-preservation, the Leibnizian *conatus* is a force explaining the subsequent perceptual states in a monad. Since *conatus* and the related terms have an important explanatory role in Leibniz's system, puzzling questions arise as to their meaning and theoretical background. How does *conatus* come about as a metaphysical agent in nature and how does it operate?

¹ *Principles of Nature and Grace* 2. I use the translation to be found in Recher 1991, 79.

² The source of the modern use of the term is especially Thomas Hobbes. For a brief overview of his impact on Leibniz see Stuart Brown's "Leibniz's Formative Years" (Brown 1999, 11). A much more detailed account is "Leibniz's Debt to Hobbes" by George MacDonald Ross (see especially Ross 2007, 24–27.) On Leibniz's early use of the term *conatus* a helpful introduction is provided in Garber's "Leibniz: Physics and Philosophy" (Garber 1995) 274. sqq.

In this paper I will argue that, besides Hobbes and other early modern sources, the conceptual basis for the Leibnizian concept of force derives from late scholasticism as well inasmuch as it depends on the theory of univocal predication. To achieve this goal, first I will try to show that the conceptual content of the term *conatus* has much to do with Leibniz's criticism of Descartes's ontological proof. Accordingly, in the first section I will give the main outlines of Leibniz's criticism, then I move on to canvass the scholastic arguments on which Leibniz could rely. This will bring us directly to the problem of *conatus* and the so called "striving possibles doctrine" in the last three sections. I shall argue that the essences' striving toward existence is a univocal feature of all beings which was meant by Leibniz to provide a general scheme or conceptual framework for issues so different as the principle of sufficient reason, the existence of God, and the *conatus* or intrinsic force of the finite substances.

I. Leibniz's criticism of Descartes

One of the constants in Leibniz's criticism of Descartes, which surfaced in the 1670's, and remained practically unchanged throughout his life, was his dissatisfaction with Descartes's *a priori* argument for the existence of God. Leibniz repeatedly asserted that the Cartesian proof had an important flaw and, due to its shortcomings, provided moral certainty at best.³ As is well known, Descartes's starting point in the *Fifth Meditation* had been the claim that some of our ideas could be fabricated by ourselves, since they displayed properties which "I now clearly acknowledge, whether I want to or not, even if I previously had given them no thought whatever" (AT VII. 64, Ariew 128). These ideas permitted the meditator to develop an argument for the existence of God based on the concept of the most perfect being, the *ens perfectissimum*.

Leibniz believes that the weakness of the argument consists in the fact that Descartes missed to prove the logical consistency of the initial notion the whole argument is based on. This is an important flaw, Leibniz insists, because there are concepts whose consistency cannot be judged at first glance. The reason is that the intricate relations of the subconcepts contained in a complex idea can be so complicated that no one can tell for sure without further analysis whether or not they contradict each other. A notion that at first sight might seem innocuous, can turn out to conjoin contradictory elements and according to the rules of logic, such a concept may entail any proposition and the opposite of any. (Take the example of the highest even prime number which might look as sound as its odd counterpart, the highest odd prime. It needs quite a bit of investigation to show that while the

³ An important overview of Leibniz's argument is to be found in Blumenfeld 1995. Especially relevant is the examination of Leibniz's claim that the Cartesian argument is incomplete (see pp. 355–356).

first notion is correct, the second one contains contradictions.) Hence it follows that in order for it to become conclusive the original argument must be completed with the demonstration of the consistency of the notion of *ens perfectissimum*. Or, to put it otherwise, we need a *real definition* of it, which makes perfectly clear that the most perfect being is possible.

Nevertheless, it is crucial to note that Leibniz does not only provide a simple addition to the Cartesian argument, but, by doing so, he thoroughly modifies it. Although occasionally he sets out to give the main outlines of the supplementation needed,⁴ he is clearly much more interested in the way in which the new premise modifies the whole structure of the proof. He believes that in virtue of this addition the notion of *perfection*, prominent in the Cartesian proof, can even be dropped from the argument, so that all seventeenth-century debates revolving around the question if existence is or is not itself one of the perfections contained in the concept of *ens perfectissimum*, can be bypassed. In a short note of 1700 he clearly states why he focuses on the way in which the logical structure of the original proof is affected by the completion proposed:

You can say that [Descartes's] argument is basically correct if the most perfect being – the one which includes all perfections – is possible. And this is the very privilege of the divine nature (the *ens a se*), that its essence contains its existence, that is to say, if it is possible, it exists. And you can even drop the notion of perfection, and say: if the necessary being is possible, then it exists. (G 4. 404)

As the passage makes it clear, Leibniz replaces the Cartesian notion of *ens perfectissimum* with that of the *ens a se* and *ens necessarium*, necessary being. By doing so he appears to show that the crucial step in the demonstration has not so much to do with necessary relations within the divine essence, as with the connection between the possibility of the divine essence and the necessary relations contained in it. By this claim Leibniz is not only reshaping the Cartesian argument along the lines of Spinoza's reasoning about *Causa sui*, but he seems to follow the track of Duns Scotus as well who had elaborated a similar proof around the turn of the thirteenth and fourteenth centuries. Given the fact that Leibniz was very well read in scholasticism, and that the seventeenth century was one of the most important periods in the history of Scotism, the resemblances are certainly not accidental. After all, Leibniz intimates: "in my youth I was very well acquainted with the subtleties of the Tomists and the Scotists." (G IV. 291)

That said, I must confess that I could not unearth any decisive textual evidence supporting close connections between the Scotist and Leibnizian lines of thought.⁵

⁴ For a good reconstruction of his arguments, see Blumenfeld 1995, 358. sqq.

⁵ All I can pretend is that the way in which Leibniz treated the Cartesian ontological proof was a frequently repeated commonplace in the Scotist tradition. See for instance Frassen 1900, vol. 1, 126 sqq.

Though I believe that the similarities are salient, I am not willing to go so far as to rest my case on historical speculations. Yet, even if this issue remains somewhat undersupported, I believe that my final conclusions do not depend on it. If in the next section I advance some considerations about Leibniz's criticism of the Cartesian ontological proof in the context of his scholastic readings, my intention is to call attention to a possible group of sources rather than settle the question of historical influence.

2. *The Scotist View*

Duns Scotus' proof for the existence of God is based on the notion of causality. Nevertheless, it is certainly not a standard *a posteriori* demonstration, for, instead of taking one of the five ways of Aquinas, and inferring straightforwardly from the effects to their first cause, Scotus provides an *a priori* analysis of the notion of causality. In his view this conceptual approach has the merit of talking about necessities: "while propositions about real being are contingent, propositions about possibilities are necessary." (W. III. 229b)⁶ The *a priori* nature of causality – Scotus proceeds to argue – consists in a necessary connection between the existence of two different entities, so that the simplest definition of causality is this: "if something exists, the existence of something else follows." In most cases, causal relation entails a kind of ontological dependence of the effect from a distinct being. This connection can be described as the effect's being *ab alio* (its being from something else). To be sure, in the case of the First Cause, which must be uncaused, there is no place for such dependence. All the same, Scotus argues that the basic conceptual structure of dependence *ab alio* is an essential feature of all being, so in some form or another it must also be found in the First Cause as well. Since, evidently, God is not dependent on anything, in his special case, the basic structure takes the form of *self-dependency*, which can be described as an existence *a se*: being-from-itself. To put it succinctly, the same conceptual structure can be expressed in two ways: in the case of finite beings it takes the form of *esse ab alio* (being-by-another), while in the case of the infinite being it is existence *a se* (being-from-itself).

Notice that it is this quasi-causal structure peculiar to the First Being that replaces the concept of *ens perfectissimum* in Leibniz. The term of being *a se*, frequently used by Leibniz, or (as Scotus puts it in his Latin) *aseity*, proves to be the most distinctive mark, which separates the First Cause from any other link in the causal chain

⁶ By saying that Scotus's proof is not a standard *a posteriori* demonstration I do not mean to deny that the large framework of his very detailed argumentation for the existence of God in the *De primo principio rerum* and other works is *a posteriori*. The main thrust of his arguments is admittedly a deduction from the effects to their cause. In this respect I agree with James F. Ross and Todd Bates who warn from classifying Scotus's proof as an *a priori* argument. (Cf. Ross–Bates 2003, 194.) My point is, however, that the crucial step in Scotus's reasoning is the conceptual analysis of the causal dependence.

depending on it, since it refers to the unique fact that in the case of a being-from-itself no further condition is required for its existence than the mere possibility of its essence. As Scotus puts it roundly: “Whose coming about from something else (*ab alio*) is excluded by definition, that will exist from itself, if it is possible that it exist.” (W III. 231a) The stipulation “if it is possible” is obviously identical with the proposition demanded both by Leibniz when criticizing Descartes, and Scotus when supplementing the ontological proof of Anselm of Canterbury with these words: “God is something nothing greater than which can be conceived without contradiction once it has been conceived without contradiction.” (*Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n137.)

But how can it be proved that the concept of *being-from-itself* is not contradictory? Scotus tries to fill the gap in the reasoning by showing that something is impossible only if something else rules out its existence. But in the case of a *being-from-itself*, this is plainly impossible. Scotus reasons in this way: Suppose there exists something, let us call it *A*, which rules out the being of the *ens a se*. Now, *A* is either an *ens a se*, or it depends from something else. If the first, then we have two entities *a se* mutually excluding one another. This is to say, that, once posited, both of them would rule out the being of the other, hence you can prove the non-existence of the one through the existence of the other, and vice versa. Consequently, neither of them will exist. If you take the other route and say that *A* is something dependent, then you are bound to admit, Scotus insists, that the *ens a se* is possible, since nothing dependent can frustrate the existence of something of higher rank. Thus the conclusion is this: The *being-from-itself* is possible, and therefore, necessarily, it exists. This is the only case, Scotus claims, where possibility entails existence, and it is only here that the adage often mentioned by Leibniz as well holds: *a posse ad esse valet consequentia*.

Let me sum up what we have seen so far. Scotus first extracted a structure of dependency from the concept of causality. Whereas in all but one case this structure is equivalent to an ontological dependence on something else, in the maximally excellent Being this structure amounts to the independence from all other beings. In the second case it must be said, that a being *a se* does not depend on anything else but its own possibility: *If it is possible, then it exists*. Since the notion of aseity, as noted above, incorporates the structure of causality, it dynamises the concept of God, insofar as it attributes to him an essence which does not simply contain all perfections, but, so to speak, actualizes itself from the very depth of its eternal possibility. The crucial point both in Scotist and Leibnizian reasoning is the *transition* between possible and actual existence. A possibility whose realization is not excluded by anything, necessarily passes into being without any further requirement.

But at this point some qualifications are in order. When talking about *the transition* between possible and actual existence, this passage cannot be construed as a real change in the case of God. What we have here is just a kind of *dynamism* or inner force, whose actuality has already been realized from all eternity. There is no

change in God, but the possibility of any other change is founded by the fact that divine nature is, in the sense just outlined, dynamical.

3. *The doctrine of the striving possibles*

A very similar line of reasoning is spelt out in Leibniz's 1697 masterpiece entitled *De rerum originatione radicali*. In this text Leibniz advances one of his most famous doctrines regarding the possible worlds, the doctrine of the striving possibles (hereinafter referred to as DSP), which, as I shall show in a moment, has much to do with the problem under discussion. This is how Leibniz formulates the DSP in the *De rerum originatione radicali*:

[W]e should first acknowledge that (...) there is a certain urgency [*exigentia*] toward existence in possible things or in the possibility or essence itself – a pretension to exist, so to speak – and in a word, that essence in itself tends to exist. (G. 7.303; L 487)

In this passage Leibniz claims that essences, that is to say possible beings in the mind of God, demand that they should exist. By stating that possible things have an intrinsic drive toward existence, the DSP poses a number of difficult interpretative problems: If essences are nothing else but mere possibilities, where do their inner tendencies or pretensions to exist come from? And if essences tend of themselves to exist, does their actual existence derive from their striving alone? Traditionally, there are two possible answers to this question.

On the first interpretation an essence's dynamic tendency to exist is understood as a kind of metaphoric circumscription. Metaphysically speaking, essences are nothing else but possible ways of participation in the divine nature. Though all participations cannot take place together (some of them being contradictory) each represents in itself some degree of perfection or excellency. Inasmuch as God, Leibniz assumes, chooses always the best (or subscribes to the principle of the best), the different degrees of perfection are indicative of the value each of the essences possessed, with respect to the divine plan of making the most perfect world. I shall call this view „figurative.” On this figurative reading, existence – strictly speaking – does not derive from the inner resources of a finite essence; it is, rather, the consequence of the fact that God always chooses the best. This first approach can be summarized in the following Leibnizian definition of existence: “That exists which pleases an intelligent and powerful agent.” (*Existens est quod intelligenti et potenti placet*, C 376.) Notice however, that this definition has an important flaw. Leibniz himself acknowledges that it presupposes the definiendum, by relating existence to a preexistent mind.

According to an alternative interpretation, striving essences do not refer to a wise and omnipotent agent, and their tendencies cannot be regarded as metaphorical. On this reading essences incorporate a real drive to exist in virtue of which their existence derives from their inner resources. I shall call this second interpretation the „real-drive view.” This can be grounded on the fact that the key text of the *De rerum originatione radicali* does not mention either God’s will or the divine choice in general. What this text offers, instead, is the picture of a metaphysical competition between the essences each of which possesses a certain force or impetus tending toward existence. On Leibniz’s account the ensuing struggle yields automatically, and without any further decision on the part of God, the existence of the most nearly perfect essences. Perfection is defined here as a relational property of any essence, in virtue of which that essence is compatible with the greatest number of other possibilities. Hence, that set of essences passes into existence “through which the greatest amount of [...] possibility is brought into existence.” (G 7. 303; L 487.) This second approach has the advantage over the first in doing justice to Leibniz’s claim that “a kind of divine mathematics or metaphysical mechanism prevails in the origin of things.” (*ibid.* L. 488, slightly modified.) On this account, the subsequent stages of the world derive smoothly from precise rules or algorithms which cannot fail to produce their effects. As Leibniz says,

When many heavy bodies pull upon each other, the resulting motion is such that the maximum possible total descent is secured. For just as all possibilities tend with equal right to existence in proportion to their reality, so all heavy objects tend to descend with equal right in proportion to their weight. And just as, in the latter case, that motion is produced which involves the greatest possible descent of these weights, so in the former a world is produced in which a maximum production of possible things takes place. (*Ibid.* L. 488.)

There is no hint whatsoever in the passage that the maximum production of possible things is mediated by the decision of God’s will. This is perplexing, of course, because Leibniz’s account appears to plainly contradict his views on creation. If there is no real role to play for the divine choice, Leibniz’ doctrine risks to fall back to a Spinozistic position of hard necessitarianism.

Given the opposing interpretations, the question arises as to which one of them is correct. The worry is that there is ample textual evidence supporting both. There are so many passages treating the origin of the world with and without reference to God’s choice that there seems to be no real chance to explain away either of the opposing approaches. Hence it follows that the real concern is not so much that of choosing between them as that of explaining how they relate to each other. Accordingly, commentators have been divided by their preference for one or the other version. The first strategy of reconciliation is to see the figurative view as a

popular version of what is explained in technical terms and more precisely in the second account. On this view, Leibniz deliberately used the conventional language of traditional theism when he spoke for instance of “a good family head (*père de famille*) who makes such use of his holdings that there is nothing uncultivated or barren.” (G 4. 430; L 306.) At the same time, he could, and occasionally did, express the very same truth in more exact terms. This strategy led some commentators to question Leibniz’s sincerity and claim that the DSP is one of the many cases where Leibniz “tends, with slight alterations of phraseology, to adopt (without acknowledgment) the views of the decried Spinoza.”⁷ One can adopt, however, a more charitable interpretation. It can be said that the basic version of the DSP is the creationist account, while the other is just a concise way of expressing the same truth. On this reading, the real-drive view would be employed by Leibniz as a handy tool, a kind of abridgement to bypass the theological complexities of the creationist account. This second strategy has been one of the main motives for commentators to embrace the figurative account referred to above.

Though both ways of relating the alternative versions of the DSP to each other can be argued for or against by relying on one or another group of the relevant texts, it seems to me that both of them suffer from the same shortcoming. The worry is that the texts themselves do not point to either story as the authentic one, and thus do not help to settle the question of priority. When reading the crucial Leibnizian passages one has the impression that the author just did not feel the need to choose from among the alternative ways of expression. This is quite understandable if one keeps in mind that Leibniz’s overall philosophical project was meant to harmonize the conflicting philosophical and theological views rather than to produce new tensions. That is exactly the reason why I am proposing an interpretation which seems to do justice to both accounts of Creation. In my sense, both the creationist and the alternative versions are just two different but equivalent ways of expressing the same truth. They are equivalent in the sense that they roughly correspond to the two traditional approaches to metaphysics: natural theology and ontology. When talking about God’s intellect and the divine will, Leibniz advances his metaphysics as a theory whose subject-matter is the highest degree of being, the divine substance. When adopting this approach he considers metaphysics as *natural theology*. By contrast, my suggestion is that the metaphysics of the first part of the *De rerum originatione radicali* concerns *being qua being* with its most universal features without mentioning – in the crucial passages at least – the productive action of the most perfect being, God. That latter way of advancing the doctrine is consistent with another style of metaphysical reasoning prominent in the Scotist tradition which, following Avicenna, preferred to treat metaphysics in terms of ontology.⁸

⁷ Russell 1900/1992, 5.

⁸ Cf. for instance: *De ente et de aliis communibus*. Ed Vat. XVI, 253 (Lect. I. d. 3. p. 1. q. 1–2. n. 76.) and

4. *The univocal reading of the DSP*

My proposal, as it might be clear by now, stems from the fact that the origin of things, explained through the dynamic nature of the essences, is based on the same logic as Leibniz's arguments for the existence of God. I think that the striking similarities between the two problems (the existence of God and the striving possibles) are neither accidental nor peripheral to Leibniz's philosophy but they shed some important light on the core of the issue. Though in the past decades many commentators have taken notice of this likeness, I do not know of any interpretation that is grounded in the univocal nature of the process of becoming in both cases. The reason why I think that the two problems are closely connected is that what we find in both cases is the dynamic and self-constitutive nature of the essences operating in itself. In the *De rerum originatione radicali* Leibniz holds that from among all possibilities it is always the most possible that takes place in the universe. That amounts to saying that those essences will exist whose actual being is excluded by the least. Likewise, divine nature exists by necessity, due to the mere fact that its existence is, so to speak, the *most possible possibility*, because it is ruled out absolutely by nothing. Existence, in both cases, is nothing else but a *transition* which, on the basis of its very possibility, takes place by itself, if all obstacles and hindrances are absent or taken away.

The claim that existence, whether of finite or infinite beings, is based on the very same principles is strengthened by Leibniz's way of explaining their reality. It seems to me that in his writings nothing indicates that he perceived any tension between the two accounts. Take the example of a fragment, dated by the editors of the *Akademie-Ausgabe* to the middle of 1685, where the two versions of the DSP, the figurative and the real-drive versions, are mentioned in tandem. Glossing on the difficulties of how to define the term *existence* Leibniz remarks,

[Y]ou must know that all possible beings will exist if they can, but all cannot exist together since they hinder each other; and for this reason that exists which is more perfect. (A VI. 4. 626)

Though in this passage Leibniz does not mention the inner *impetus* of all things to exist, this is obviously the realistic version of the DSP alluded to in the context of the existence of the best possible set of beings. But immediately after this initial claim Leibniz goes on to refer to the existence of God as well. In the same passage he concludes,

.....
Quaestiones quodlibetales XIII, where *res* in its most general sense is defined as anything that does not involve contradiction. This is the first object of the intellect (cf. Vivès 25, 114a–b).

Therefore [*itaque*] the most perfect certainly exists. There is a most perfect being or the most perfect being is possible, because it is nothing else than something purely positive. (*Ibid.*)

In these statements, dealing with *existence* in general, there are two striking points. First, here Leibniz speaks, in the same breath as it were, of the existence of both finite and infinite beings, and there is no hint whatsoever that the reason behind their existence is different. Moreover, it can be seen that both lines of thought follow from the same premises. Next, notice the order of the subsequent steps in the argumentation. Leibniz first begins with the general claim that the maximal set of possible beings comes into existence, then he moves on to the *special* case of the divine existence, connecting the two reasonings simply with a „therefore.” The inference from one claim to the other is indicative of the fact that *conatus* or striving is a general feature of all beings. Technically speaking, *conatus* can be predicated *univocally* of all beings.

To use a predicate univocally means to attribute it to one or more subjects in the same sense.⁹ In the philosophy of Duns Scotus the univocal concept of being is the primary object of metaphysics inasmuch as everything considered in it, God and the creatures alike, counts as a being in a general, basic, and unitary sense. If the science of metaphysics, Scotus argues, is to encompass all kinds of being, the meaning of its primary object must be defined without any reference to the various forms being can take (e.g. finite or infinite, necessary or contingent, actual or possible being). What I am arguing for, then, is that in Leibniz’s metaphysics the tendency to exist covers the whole realm of being and can be treated as coextensive with being in general. Even though the two basic forms of propensity differ to the extent that in one case it grounds an unconditioned, necessary being, while in the other, it depends on an external cause and gives rise to finite, contingent beings, it is the same *conatus* that is operative in both cases.

The univocal account of existence allows Leibniz to contrast his own definition of force with the old scholastic term of *potentia activa*. The latter is defined as “the proximal faculty of action which still needs some external stimuli, [...] in order to pass into actuality.” (G. 4. 469.) By contrast, this is how Leibniz describes his own notion of force or power:

It takes a middle place between pure faculty and real activity. It contains tendency, and so it passes into action by itself, without needing any further help except for the removal of all obstacles. This can be seen in a heavy weight holding tight the rope it is hanging on, or in the example of a bow. (*Ibid.*)

⁹ According to a more technical definition, a concept is *univocal* if it cannot be attributed to and denied of the same subject without contradiction.

The last images show pretty well how the coming about of an effect can take place as an unconditioned transition from potentiality to actuality (*passage* or *transitus* as Leibniz puts it in his French and Latin respectively). And in this respect, the problem of force seems to be, simply, a special case of the general rule: possibilities engender existence, unless something prevents them (A VI. 4. 1434). This general rule obtains both in the case of the infinite essence, whose existence is necessary by virtue of its unlimited possibility, and in the case of the finite essences, whose actual being is contingent upon the final outcome of their competition:

If something can produce more than one similar but unequal effects, and one of them comes about, necessarily it is always the greatest one that obtains *ceteris paribus*. The reason is, that if it is clear [...] that only one of them can be brought about, there must be some sufficient reason why not all. If all you can say is that all are not compatible, then the *maximum* seems to follow. (A VI. 4. 1432.)

Leibniz's reasoning makes it clear that the example of the heavy weight holding tight the rope is illustrative not only of the nature of the physical forces but that of being *qua* being as well. Hence, there is an immediate connection between the *conatus* operating in the finite substances, and producing their subsequent states, and the initial unlimited and infinite tendency of the divine essence to exist. This connection seems to rule out any interpretation which attempts to take the DSP as a figurative circumscription of God's choosing the best.

5. *Objections considered*

It can be objected, however, that the univocal reading of the DSP implies a literalist understanding of the striving toward existence, and, if a literalist account is allowed, it is not open for anyone to deny that it certainly leads to a necessitarian position. The reason is that if essences have a real intrinsic drive to exist, the existence of the greatest number of possible things will follow immediately. In reply, I admit that the univocal reading boils down to a literalist position, but even so I do not think that the above conclusion is true. To say that essences incorporate *real* propensity to exist does not imply that finite beings come about by their inner tendencies alone. Leibniz is crystal-clear that finite essences do not contain existence and for this reason they must depend for their actual being on the creative act of God.¹⁰ This does not rule out, however, the literalist reading of the DSP. All that is required by the latter is that the divine choice be somehow governed by the intrinsic propensity

¹⁰ See for instance what Leibniz says in his *Notiones generales: Ex his patet Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt.* (A VI. 4. 557.) Cf. also: *Deus facit optima non necessario, sed quia vult.* (*De libertate et necessitate*, A VI. 4. 1447.)

of the essences. But, before spelling out this point, I would like to contrast my proposal with one of the most detailed literalist accounts.

By taking the two versions of the DSP to refer to the same state of affairs, my interpretation comes close to that of Christopher Shields who in a seminal paper of 1986 urged for a literal reading of the DSP. Shields' intention is to show that the literalist interpretation of the doctrine does not make Leibniz's system collapse into hard necessitarianism. First, by producing textual evidence from different periods of Leibniz's career, he correctly points out that there is no reason to think that Leibniz meant the DSP as a figurative description of God's choice. Then he goes on to show that Leibniz wanted to establish a direct connection between the principle of sufficient reason, the existence of God, and the DSP:¹¹

What exactly is this connection? God is at least a necessary condition for all actual existence. God *makes* (*facit*) all possibles strive for existence [...]. But why would God do this? The reason is clear: God subscribes to the principle of sufficient reason. As Leibniz says, „... a reason for restricting it (i.e., the desire to exist) to certain possibles in the universe cannot be found (*ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit*).¹² (Shields 1986, 352.)

Although I agree with Shields' main conclusion that the literalist interpretation is consistent with the contingency of the world, my view is different from his in at least one respect. In his understanding, the propensity of a possible to exist is given by God who freely decided to choose the best. Accordingly, it seems to me that Shields shares an important assumption of the figurative view he wanted to attack, namely, that the intrinsic drive of the essences cannot be explained without reference to God's will. Both interpretations hold that the inner force of the essences – always proportionate to the perfection they contain – ultimately derive from the divine decision. The only difference is that the proponents of the figurative view take the impetus to consist simply in the divine preference (that is to say they equate the striving of the essences with their perfections turning God's attention to them) without attributing it literally to the essences themselves, while Shields maintains that God endows essences with *real* force or tendency toward existence. I myself disagree with both lines of thought. My opinion is that the propensity to exist does not derive from the divine will to choose the most perfect set of possibles, but God's will to make the best is dependent, partly at least, on the tendency each of the possibles previously contains in God's intellect.

I am not unaware of the fact that in some texts Leibniz is clear that the *conatus* of

¹¹ Shields 1986, 352.

¹² In Shields, cited mistakenly as *ratio restrictions is* [sic!] *ad certa possibilia in universali reperiri non possit*. In addition I note that the term *in universali* cannot be rendered as *in the universe*, but for the time being I bypass the problems of translation.

the essences are dependent on the divine will. As an example let me quote a passage from a long fragment entitled *Notiones generales*:

All possibles involve not only possibility but also striving (*conatus*) to exist actually. Not that a non-existent can strive, but this is how ideas of the essences, actually existing in God, postulate, after the divine decision to choose the most perfect.¹³ (A VI. 4. 557.)

Indeed, in this passage Leibniz is quite explicit about the logical connection between the divine choice and the essences' tendency to exist. Nevertheless I do not think that this is his considered position or, better, that this is the whole story. In the light of other passages it seems to be more probable that the essences' striving toward existence is rooted, partly at least, in the intrinsic metaphysical reasons for their existence.

As is known, central to Leibniz's philosophy is the claim that the existence of the maximal set of essences results from their being more perfect than any other rival set of compossible beings. Moreover, Leibniz is careful to point out that perfection is grounded, without preliminary reference to the divine will, in the mutual interrelations of the possibilities, to the effect that the real existence of any of them can always be accounted for in terms of intelligible relations. Relations between the essences, to be sure, cannot yield existence by themselves, for part of the reasons needed for their actual being is to be sought in the *fiat* of God's will. That said, however, what Leibniz stresses is that the other part of the reasons for actual being is rooted in the essences. This double character of reasons helps us in making good sense of the passage quoted above. Given that all creaturely existence is always mediated by God's will, the DSP, indeed, must be related to the divine decision to do the best. Nevertheless, in the light of Leibniz's other texts it can be associated with the intrinsic nature of the essences as well. Surely, there is some reason for existence in each of the essences, and possibles should not be regarded in themselves as dead or static natures in the divine mind.

In an important piece of 1689, Leibniz seems to make this point by arguing that the reason for the existence of the most perfect series is identical with the reason behind existence as such:

The reason which makes this or that exist rather than others is the one which makes something exist at all, rather than nothing. This is so because, by giving a reason why some things are existent, one gives the reason why anything exists at all. The reason in question is this: the reasons for existence prevail over the

¹³ *Et omne possibile non tantum involvit Possibilitatem, sed et conatum actu existendi, non quasi ea quae non sunt conatum habeant, sed quia ita postulant ideae essentiarum in Deo actu existentes; postquam Deus libere decrevit eligere quod est perfectissimum.*

reasons for non-existence, or, in a word, [the explanation consists in] the desire of the essences to exist (*existentiarentia essentiarum*) to the effect that the existence of the unimpeded beings ensues. Since, if nothing desired to exist there would be no reason for existence. (A VI. 4. 1634)

Notice that Leibniz in this text does not refer to God's subscription to the principle of the best. It seems to me that this passage is one of the most unequivocal phrasings of what I take to be the univocal conception of the *conatus*. Taken together with Leibniz's statements about the necessary role God's will must play in making the world, the "something rather than nothing" clause cannot refer only to the existence of the finite beings. What Leibniz is talking about is the most general feature of all Being as such, which applies to the infinite and the finite substances alike.

The assumption that the tendency to exist refers to the essences as well is a crucial step in my argumentation for it is an essential requirement of univocity. This is so, because on the account I have proposed, the basic structure of the striving can be found in both finite and infinite substances, so there must be a general scheme common to both, which can be described without any previous reference to either divine or creaturely existence. Such a description was given, I believe, in the last quote.¹⁴

Finally, I want to strengthen my proposal by making some remarks on an important piece of 1677, which I shall quote at length:

It can be doubted very much whether existence is a perfection or degree of reality; for it can be doubted whether existence is one of those things that can be conceived – that is, one of the parts of the essence; or whether it is only a certain imaginary concept, such as that of heat and cold, which is a denomination only of our perception, not of the nature of things. Yet if we consider it more accurately, [we shall see] that we conceive something more when we think that a thing *A* exists, than when we think that it is possible. Therefore it seems to be true that existence is a certain degree of reality; or, certainly, that it is some relation to degrees of reality. Existence is not a degree of reality, however; for of every degree of reality it is possible to understand the existence as well as the possibility. Existence will therefore be the superiority of the degrees of reality of one thing over the degrees of reality of an opposed thing. That is, that which is more perfect of all things mutually incompatible, exists, and conversely what exists is more perfect than the rest. Therefore it is true indeed that what

¹⁴ Leibniz maintains that God is not the cause of the essences or that, to put it differently, eternal truths do not depend on Him for their intelligibility: "*Deum esse causam existentiae rerum, non vero essentiae, adeoque etiam causa erit existentiae bonorum, non vero bonitatis quae in ipsa essentia cogitatione deprehenditur. Quemadmodum Deus causa est ut aliquid triangulum existat, non vero causa est naturae trianguli, neque proprietatum ejus.*" For an excellent examination of this point with reference to Duns Scotus see Adams 1994, 186–187.

exists is more perfect than the non-existent, but it is not true that existence itself is a perfection, since it is only a certain comparative relation [*comparatio*] of perfections among themselves. (Adams 165 slightly modified, A VI. 4. 1354 = VE 2016 = B 119f.)

In this passage Leibniz is saying that existence is not a perfection, hence the bare fact that something exists, does not make it more perfect than other things. This might remind the reader to the very first paragraphs of the *Discourse of Metaphysics* where Leibniz announces that he is far “from holding to the opinion of those who maintain that there are no rules of goodness and perfection in the nature of things [...] and who say that the works of God are good only for the formal reason that God has made them.” (G 4. 427; L 304.) The two texts, beyond doubt, stand in close relation to one another, though they do not speak the same language. The passage immediately above, quoted from the *Discourse of Metaphysics*, is advanced in theological terms. Here the author is explaining that God’s will consults the divine intellect, since “every act of will implies some reason for willing” (*ibid*). The same point is made in the higher-quoted fragment without mentioning God. Here Leibniz states that existence is a “comparative relation of perfections among themselves,” and that exists “which is more perfect.” In brief, existence is the manifestation of perfection and not the ground of it. When saying that existence is a *superiority* (this is the translation of Robert Merrihew Adams), what Leibniz has in mind seems to be the original, etymological sense of the Latin term *excessus*, which suggests that existence is a kind of dynamic “coming forward or coming out” from among other possibilities which are less perfect. And in the same vein, the term *existence* is also to be taken in its original meaning, which derives from *ex-sistere*, standing out. In both cases the terms employed by Leibniz suggest the same movement, transition or passage which expresses the univocal nature of coming about.

Bibliography

- ADAMS, Robert Merrihew (1994) *Leibniz – Determinist, Theist, Idealist*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- ARIEU, Roger, ed. (2000) René Descartes: *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company Inc.
- BLUMENFELD, David (1995) “Leibniz’s Ontological and Cosmological Arguments.” In Nicholas JOLLEY, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 353–381.
- BROWN, Stuart (1999) „Leibniz’s Formative Years (1646–76): An Overview.” In idem, ed. *The Young Leibniz and His Philosophy (1646–76)*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 1–18.

- ATDESCARTES, René (1996) *Œuvres*. Éd. Charles ADAM, Paul TANNERY. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin.
- FRASSEN, Claude (1900) *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata (quae ad nitidam et solidam Academiae Parisiensis methodum concinnavit R. P. Claudius Frassen)*. Romae ex Typographia Sallustiana.
- GARBER, Daniel (1995) „Leibniz: Physics and Philosophy.” In Nicholas JOLLEY, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 270–352.
- G LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1875–1890/1965) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. GERHARDT, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 7 vols. Reprint: Hildesheim, Georg Olms.
- A LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1923–) *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt–Leipzig–Berlin: Akademie Verlag.
- C LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1961) *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz*, par Louis COUTURAT, Hildesheim, Georg Olms.
- L LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1989) *Philosophical Papers and Letters*. Ed. Leory E. Loemker. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers. (2nd edition)
- RECHER, Nicholas, ed. (1991) *G. W. Leibniz’s Monadology*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- ROSS, George MacDonald (2007) “Leibniz’s Debt to Hobbes.” In Pauline PHEMISTER – Stuart BROWN, eds., *Leibniz and the English-Speaking World*. Dordrecht, Springer. 19–33.
- ROSS, James F. – Todd BATES (2003) “Duns Scotus on Natural Theology.” In Thomas WILLIAMS, ed. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press. 193–237.
- RUSSELL, Bertrand (1900/1992) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London – New York, Routledge.
- W SCOTUS, Ioannes Duns (1639/1968) *Opera omnia*, edited by Luke WADDING. 12 vols. Lyon, Durand. Reprint: Hildesheim, Georg Olms.
- Vivès SCOTUS, Ioannes Duns (1891–1895) *Opera omnia*. Parisiis apud Ludivicum Vivès.
- SHIELDS, Christopher (1986) “Leibniz’s Doctrine of the Striving Possibles.” In *Journal of the History of Philosophy*. 24/3. 343–357.

GÁBOR BOROS

Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens¹

Dass Spinoza im heutigen Wortsinne kein Wissenssoziologe war, versteht es sich von selbst. Versuchen wir jedoch als ein Gedankenexperiment das Wort „Wissenssoziologie“ in einem etymologisch geprägten Sinne zu benutzen, dann können wir m. E. durchaus mit Recht die These vertreten, dass Spinoza derjenige Denker der Frühmoderne war, der einerseits zwar eine erkenntnismetaphysisch fundierte, hierarchisierte Dreiteilung des menschlichen Wissens ausarbeitete, andererseits jedoch war er sich der gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Bedingtheit *alles menschlichen Wissens* völlig bewusst, und beabsichtigte, die gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens auf allen drei von ihm entworfenen Stufen des menschlichen Wissens – das Wissen von Gott in beiderlei genitivischen Sinne nicht ausgenommen – eingehend zu analysieren.

Ich hebe absichtlich und durchaus in einem vagen tönniesschen Sinne den Doppelcharakter von Spinozas „Soziologie“ – die ja etymologisch gesehen Denken und Rede vom/über das Gemeinwesen besagt – hervor: Je näher man zu den höheren erkenntnismetaphysischen Wissensregionen vordringt, desto mehr hat man es mit einem engeren, intensiveren Begriff des Gemeinwesens, also eher mit einer *Gemeinschaft* der – philosophisch – „Erwählten“ als mit einer *Gesellschaft* der – philosophisch gesehen – „Unwissenden“, der *multitudo* zu tun.

Ich schlage vor, die Wege der eigentümlichen Spinozaschen „Soziologisierung“ des Wissens von oben nach unten zu begehen, damit wir dort enden, wo wir dem heutigen Wortgebrauch am nächsten kommen. Anfangen müssen wir dann dort, wo Spinoza, der Metaphysiker der – „göttlichen“ – Erkenntnis, am ehesten hervortritt, d. h. im fünften Buch der *Ethik*. Fast am Ende lesen wir den Lehrsatz 4I, welcher sich als besonders aufschlussreich erweist, wenn wir ihn in den jetzigen Untersuchungszusammenhang einbeziehen. Der Lehrsatz selbst lautet wie folgt:

Selbst wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist [*mens*] ewig ist, würden wir doch Moralität und Religion und überhaupt alles, wovon wir im 4. Teil gezeigt

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags gehalten an der Tagung der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie im Gebäude der Landesvertretung von Thüringen in Berlin am 28. 10. 2011.

haben, daß es mit Selbstvertrauen [*animositas*] und Edelmut [*generositas*] zu tun hat, für das Wichtigste halten. (Bartuschat 591)

Spinoza erinnert hier den Leser zunächst an das soeben Bewiesene, nämlich dass unser Geist, insofern er unabhängig vom Körper betrachtet wird, ewig ist. Wir verfolgen zunächst diesen Faden. Obwohl es alles andere als selbstverständlich ist, dass der ewige Geist des Einzelnen nicht alleine ist – was immer dies bedeuten mag –, oder dass überhaupt dieser Gesichtspunkt der Einsamkeit-oder-Gemeinsamkeit im Zusammenhang mit der Ewigkeit des Geistes Erwähnung findet – und erst recht dann nicht selbstverständlich, wenn der Philosoph auf die die Nächstenliebe ins Zentrum stellende christlich-religiöse Perspektive auf die Unsterblichkeit verzichtet hat –, betont Spinoza eine eigentümliche Gemeinschaftlichkeit der intellektuell einsehenden Geister. So lesen wir in der Anmerkung zum Lehrsatz 40 des Fünften Buchs das Folgende:

Das ist es, was ich mir vorgenommen hatte, von dem Geist, insofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu zeigen. Hieraus – und zugleich aus Lehrsatz 21 des 1. Teils und aus anderem – ist deutlich, daß unser Geist, insofern er einsieht [*intelligit*], ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem anderen ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wiederum von einem anderen und so ins Unendliche, so daß alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Verstand [*intellectum*] ausmachen [*constituant*]. (B 589)

Weiter entfernt vom alltäglichen Mitsein könnten wir kaum noch stehen, und trotzdem konstruiert Spinoza ein eigenartiges Mitsein, d. h. eigentlich eine Mit-Einsicht, ein Mit-*intelligere*, als das eigentliche Sein der ewigen menschlichen Geister-Modi. Hier kann ich natürlich nicht detailliert darstellen, wie sehr Spinoza etymologisch philosophiert. Ich möchte nur daraufhinweisen, dass das Partikel „*con*“ im *constituant* „wortwörtlich“ zu verstehen ist, d. h. als ein „gemeinschaftstiftendes“ *con*, ganz genau in dem Sinne, wie es in demjenigen Text steht, der die ganze Philosophie Spinozas einleitet und ihre ethische Grundorientierung angibt. Am Ende der *Ethik* schließt sich ein Kreis, in den Spinoza am Anfang seiner *Abhandlung über die Verbesserung des Intellekts* eingetreten ist:

Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was im gewöhnlichen Leben sich häufig uns bietet, eitel und wertlos ist, da ich sah, daß alles, was und vor welchem ich fürchtete, nur insofern Gutes oder Schlimmes in sich enthielt, als die Seele davon bewegt wurde, so beschloß ich endlich nachzuforschen, ob es irgend etwas gebe, das ein wahres Gut sei, *dessen man teilhaft werden könne*, und von dem allein, mit Ausschluß alles Übrigen, die Seele ergriffen werde, ja ob es

etwas gebe, durch das ich, wenn ich es gefunden und erlangt, eine beständige und willkommene Freude auf immerdar genießen könne. (Gebhardt 3)

Dem von mir kursiv gesetzten Teil steht im Lateinischen dasselbe Partikel „con“ in einem jahrtausendealten Ausdruck voran: *an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset*. Wahres Gut kann nur dasjenige sein, welches einen gemeinschaftsstiftenden Charakter hat, welches sich nicht nur auf denjenigen begrenzt, der es gerade besitzt, sondern sein Mit-Besitz von allen nicht nur erlaubt, sondern geradezu wünschenswert und wesenskonstituierend ist. Zumindest in der christlichen Tradition Europas erfüllt der Zirkel der Gottesliebe gerade diese Funktion: Sie ist im Grunde genommen eine freie Gabe Gottes an jeden Menschen, die sie gleichermaßen genießen können/dürfen, und die sie zu Gott zurückdrehen müssen/sollen. Es entsteht also eine doppelte *com-munitas*, ein doppeltes Mitsein von den Menschen: Sowohl als Ausgangsbedingung – Empfang der Gabe –, als auch als Endergebnis wird eine *communitas* konstituiert. Nur eine parallele Stelle aus der *Summa contra gentiles* von Thomas von Aquin soll die frühere Besetzung der Stelle aufzeigen, die bei Spinoza deutlich umbesetzt wird:

Es muss nämlich eine Affekteinheit unter denjenigen geben, die ein gemeinsames Ziel haben. Nur gemeinsam haben die Menschen ihr letztes Ziel, die Glückseligkeit, die anzustreben ihnen von Gott auferlegt ist. Die Menschen müssen also durch gegenseitige Liebe vereint werden.²

Hiermit sind wir freilich schon auf dem mit-*menschlichen* Niveau des Mitseins angelangt, das bei Spinoza dem Erkenntnismetaphysiker, nicht durch den Intellekt, die *Verstandeseinsicht*, charakterisiert wird, sondern durch die *ratio*, die *Vernunft*einsicht. Einzig der Intellekt befähigt uns zu wissen, dass unser intellektuell einsehender Geist ewig ist und dies darüber hinaus sogar in einem spezifischen Modus des Mitseins. Der Beweis des eingangs zitierten Lehrsatzes 41 des Fünften Buchs versichert uns jedoch, dass auch die Vernunft uns zum in der *Abhandlung* als Ziel gesetzten wahren Gut führen kann, und zwar unter den beiden Elementarformen des grundlegendsten aktiven – d. h. von der Vernunft erzeugten – Affekts, der „Charakterstärke“ (*fortitudo*), nämlich dem „Selbstvertrauen“ (*animositas*) und dem „Edelmut“ (*generositas*).

Die erste und einzige Grundlage von Tugend [...] ist [...], den eigenen Nutzen zu suchen [*suum utile quaerere*]. Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft als nützlich (*utilia*) vorschreibt, haben wir auf die Ewigkeit des Geistes [...] keinen

² *Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione. (Caput CXVII: Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi)* [Meine Übersetzung – G. B.]

Bezug genommen. Obgleich wir also dort noch nicht gewußt haben, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das, als das Wichtigste eingeschätzt, was nach unserer Ausführung zum Selbstvertrauen und zum Edelmut gehört. Wenn wir also eben dies auch jetzt nicht wüßten, so würden wir doch die Vorschriften der Vernunft für das Wichtigste halten. (Stern, 695, 697)

Es sind also die Vorschriften *der Vernunft*, die bei der Bestimmung des eigenen wahren Nutzens heranzuziehen sind, und diese Vorschriften sagen, dass unser wahrer Nutzen grundsätzlich in der adäquaten Erkenntnis Gottes besteht, deren Ergebnisse einerseits auf uns selbst zu beziehen sind – und dann erhalten wir „Selbstvertrauen“ –, andererseits auf unsere Mitmenschen – und daraus entsteht „Edelmut.“ Die Edelmütigen sind also diejenigen, die – eine Art von der umbesetzten *dilectio proximi* – aufgrund der vernünftig-adäquaten Erkenntnis von Gott/Natur „die anderen Menschen unterstützen und mit ihnen ein Band der Freundschaft knüpfen.“ (B 333, E3 P59S) Die Edelmütigen sind auch diejenigen „freien Menschen“, von denen in den Lehrsätzen 68-73 des Vierten Buchs die Rede ist. Sie hassen, zürnen, beneiden, unterschätzen niemanden, sie entrüsten sich über niemanden und überhaupt sind sie nie hochmütig (E4 P73S).

Nach diesen Ausführungen können wir schon sehen, warum ich über die Doppelkategorie von gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Bedingungen des Wissens als den Gegenstand der eigentümlichen spinozaschen „Wissenssoziologie“ gesprochen habe. Bedingung des adäquaten Wissens *ersten* Ranges ist das Mitsein als Mit-Einsicht der intellektuellen Geister, während die Bedingung des adäquaten Wissens *zweiten* Ranges die Gemeinschaft der edelmütigen freien Menschen ist, eine intensiv zusammenarbeitende Gemeinschaft, die zwar innerhalb des Staates existiert, sich jedoch vom Staate absetzt. Dieses doppelte Verhältnis kommt in dem zum Vorschein, was Spinoza jeweils in den Lehrsätzen 73 und 70 des Vierten Buches andeutet: „Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, ist freier in einem Staat (*civitas*), wo er nach einem gemeinsamen Beschluss (*ex communi decreto*) lebt, als in einem Alleinsein, in dem er nur sich selbst gehorcht.“ (B 503)

Die zwar etwas gekünstelt klingende Übersetzung des Wortes *solitudo* bei Bartuschat erweist sich hinsichtlich meiner Interpretation jetzt als äußerst nützlich: Mitsein (jetzt in der Gestalt der Gemeinschaft) und dieses Alleinsein stehen sich jetzt also als Alternativen einander gegenüber; man könnte vielleicht sogar die Formulierung wagen, dass die „gemeinsamen Beschlüsse“ des Staates, nach denen auch die Freien zu leben haben, ebenso zu den Bedingungen des Freiseins der freien Menschen gehören, wie das Sein der zu erkennenden notwendigen Naturgesetze Vorbedingung der Freiheit des Geistes, *mentis libertas*, sind. Die Welt der Freien und die des Staates, in dem fast definitionsgemäß die Unwissenden, d. h. die nicht von der Vernunft Geleiteten leben, bleiben aber grundsätzlich getrennt: „Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, soviel wie möglich, ihren Wohltaten auszuweichen.“ (S 587)

Die Idee einer „Vernunftgemeinschaft,“ wie sie von W. Röd genannt wurde,³ funktioniert aber in doppelter Weise. Einerseits als gemeinwesentliche Bedingung des Vernunftwissens: Kein vermeintliches Gut kann sich als ein wirkliches erweisen, wenn es der Probe der universalen Teilbarkeit, Kommunizierbarkeit nicht standhält. In diesem Sinne ist die Trennung der Vernünftigen von den Unwissenden eine bloß theoretische. Andererseits kann man die Vernunftgemeinschaft als Gemeinschaft der Vertreter einer anderen Lebensform, in einem auch soziologisch bestimmbareren Sinne, betrachten und zwar als die Gemeinschaft derjenigen, die ihre Lebensführung so weit wie möglich vernünftig gestalten möchten, was immer die ursprüngliche Motivation für Spinoza gewesen sein mag, überhaupt die Idee einer Gemeinschaft-in-der-Gesellschaft, die Idee einer Vernunftgemeinschaft, zu konstruieren. Man kann ja vielerlei geschichtliche Beispiele nennen, von denen das Nächstliegende gewiss die Gemeinschaften der *chrétiens sans église* in den protestantischen Niederlanden ist. Aber natürlich kann auch die Freimaurerbewegung in diesem Zusammenhang genannt werden. Zumindest das, was man in Lessings Dialog *Ernst und Falk* liest, hört sich spinozanisch genug an.

Mittlerweile sind wir auch schon auf die Religion zu sprechen gekommen, und nicht umsonst. Die Religion spielt in mehrfachem Sinne eine eminent wichtige Rolle im Zusammenhang mit den spinozaschen Überlegungen über die verschiedenen Formen des Gemeinwesens. Selbst das Werk, auf welches ich noch eigens zu sprechen kommen werde, die *Theologisch-politische Abhandlung*, kann ja als ein Versuch gedeutet werden, die Lebensführung und den gedanklichen Hintergrund derer möglichst vernünftig zu gestalten, deren Lebensgrundlage die jüdische oder jüdisch-christliche Religion bildet. Als ein Versuch also, eine möglichst vernunftgeleitete Gemeinschaft innerhalb einer Gesellschaft einzurichten, deren „gemeinsame Beschlüsse“ aufgrund von aus undurchschaubaren Traditionen stammenden Wissen gefasst worden sind. In dieser Hinsicht kann sie bestimmt als ein paralleles Unternehmen zur Schrift *Philosophia sacrae scripturae interpretis* seines Freundes, L. Meyer, gedeutet werden. Aber schon der Titel von Spinozas Buch legt ein schönes Zeugnis davon ab, wie besorgt er um die gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens war: Statt einfach philosophisch-theologische Ansichten zu versprechen, verspricht und veröffentlicht er ein Werk, in dem es – neben den philosophisch-theologischen Ansichten – auch und nachdrücklich darum geht, die Freiheit des vernünftigen Philosophierens gegenüber denjenigen Autoritäten zu verteidigen, die gerade dazu berufen sind, die Lebensführung der nicht oder nicht vernünftig genug philosophierenden „Unwissenden“ – stellvertretend für die Vernunft – zu regieren: den Kirchen nämlich und dem Staat. Und wenn man das, was Spinoza in der *Ethik* darstellt, als eine Vernunftreligion auffasst – so wie ich es gleich tun und explizieren werde –, dann kann man auch behaupten, dass die

³ Über die „Gemeinschaft ohne Zwang“ vgl. W. Röd: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*. Leipzig: Reclam, 2002, S. 314ff.

Theologisch-politische Abhandlung gerade die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen der philosophisch-vernünftigen Rede über Gott hervortreten lassen will.

Die verschiedenen Formen des Mitseins und die entsprechenden Formen der Religiosität sind dermaßen aufeinander abgestimmt, dass man beinahe auf die Idee kommen könnte, *religio* im spinozaschen Sinne zwar als *religare* aufzufassen, aber nicht so sehr im Sinne eines Bandes der Menschen mit Gott oder den Götter, sondern eher eines der Menschen miteinander. Allerdings identifiziert die Anmerkung des schon mehrfach zitierten Lehrsatzes 41 des Fünften Buches der *Ethik* die Gesetze, die die Lebensführung derjenigen Menschen, deren intellektuell einsichtige Geister ja ewig sind, bestimmen mit göttlichen Gesetzen, während sie in einem zweiten Schritt sogar eine merkwürdige Beziehung zwischen moralisch aufgefasster Pietät, Religion und den schon erwähnten beiden Grundformen der „Charakterstärke“ (*fortitudo*) herstellt.

Die geläufige Überzeugung der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die meisten glauben, so sieht es aus, daß sie in dem Maße frei sind, wie es ihnen gestattet ist, ihrer sinnlichen Lust zu frönen, und daß sie ihr Recht in dem Maße aufgeben (*eatenus de suo jure cedere*), wie sie gehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Moralität (*pietas*) also und Religion und überhaupt alles, was zur Charakterstärke gehört, halten sie für Bürden, die sie hoffen nach dem Tode abzulegen, zugleich in der Hoffnung, dann einen Lohn für ihren Dienst, als den sie Moralität und Religion verstehen, zu empfangen. (B 59I)

Natürlich müssen wir äußerst vorsichtig sein, wenn wir Spinozas Äußerungen über die Religion interpretieren. Es muss ja immer und gründlich abgewogen werden, inwieweit man infolge der Bedingungen der real existierenden Gesellschaft eine geheime Botschaft zwischen den Zeilen suchen soll. Hier scheint jedoch die Interpretation nicht besonders schwierig oder riskant zu sein. Das göttliche Gesetz, die Pietät/Moralität und die Religion müssen keineswegs im herkömmlichen Sinne verstanden werden. Denn die zitierte Stelle selbst führt eine wichtige Unterscheidung zwischen der Religion der Menge und einer „wahren“ Religion ein, die hier nicht spezifiziert ist. Es kann jedoch kaum Zweifel darüber bestehen, dass Spinoza hier unter wahrer Religion gerade die Lehre über die Ewigkeit des intellektuell einsichtigen Geistes versteht, die er im Fünften Buch darstellt, und die mit der persönlichen Unsterblichkeit der „Religion der Menge“ gar nichts zu tun hat. Umso eher kann Spinoza auf eine detaillierte Darstellung dieser wahren Religion verzichten, als er eine solche Darstellung in Form einer Anmerkung zum Lehrsatz 37 eigentlich schon gegeben hat. Das, was er dort als die eigentliche Bedeutung der Schlüsselbegriffe der Religiosität angibt, steht im völligen Einklang mit dem, was er in der soeben zitierten Anmerkung zum Ls. 41 des Fünften Buchs schreibt, und andererseits dem Konzept einer christlich geprägten – oder eher angehauchten? –

stoischen Religion nahelegt, in der das Band – der Bund? – zwischen den Menschen wichtiger ist als das – der? – zwischen den Menschen und Gott.

Was auch immer wir begehren und tun – wenn wir seine Ursache sind, insofern wir die Idee Gottes haben, oder besser, insofern wir Gott erkennen, rechne ich es zur Religion. Und die Begierde, Gutes zu tun, die sich dem verdankt, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Pietät [B: Moralität]. Die Begierde schließlich, die einen Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, dazu bringt, mit anderen Menschen ein Band der Freundschaft zu knüpfen, nenne ich Anstand, und anständig nenne ich, was Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, loben, unanständig andererseits, was dem entgegensteht, Freundschaft zu schließen. (B 441)

Die wahre Religion von Spinoza ist also praktisch eine vernünftig-affektive, moralische Religion, die schließlich darauf abzielt, dauerhafte zwischenmenschliche Bänder zu knüpfen, welche, wie wir schon gesehen haben, Grundlage der Vernunftgemeinschaft sind, die ihrerseits die ihr entgegengesetzte, staatliche Gesellschaft voraussetzt. Und da der erste Absatz der jetzt zitierten Anmerkung gerade die der wahren Religion entgegengesetzte unvernünftig-affektive Lebensführung schildert, die dann auf dasselbe Niveau, wie das der staatlichen Gesellschaft zu stellen ist, stellt der letzte Satz des soeben zitierten Absatzes mit Recht fest: „Außerdem habe ich auch sehen lassen, was die Grundlagen des Staates sind“ – obwohl dies *expressis verbis* erst in der zweiten Anmerkung zu demselben Lehrsatz getan wird.

Wir haben jedoch schon *expressis verbis* die Grundlagen des Weiterkommens gelegt, indem wir die Einführung der beiden Arten der Religiosität und die Hervorhebung ihrer unzertrennlichen Verknüpfungen mit den beiden Grundformen des Gemeinwesens, der staatlichen Gesellschaft und der vernunftphilosophisch begründeten Gemeinschaft, als wesentliche Bedingungen des Wissens benannt, und so einen der Hauptgedankengänge der *Theologisch-politischen Abhandlung* vorweggenommen haben.

Im Vorwort der TPA hebt Spinoza die genannten Beziehungen ganz eindeutig hervor. Die falsche Religion wird jetzt als Aberglaube identifiziert, der mehrere Formen annehmen kann, von der in dieser Zeit ja fast sprichwörtlichen Gestalt des katholischen Priesters, der die Heilige Schrift den Theorien der Aristoteliker und Platoniker anpasste, bis zu denjenigen, die die fast völlig freigegebenen Priester-, bzw. Pastorenämter der *chrétiens sans église* besetzten, und als Rhetoren das Volk nicht so sehr belehren, sondern es zu Bewunderung ihrer eigenen Künste bewegen wollten. Die Vernunftreligion und ihre Vertreter stehen den Vertretern dieses ganzen breiten Spektrums gegenüber. Was Spinoza offensichtlich als Vertreter der wahren Religion für verhängnisvoll hält, ist gerade der sog. wissenssoziologische Aspekt dieser Zweiteilung: Der Aberglaube, der gleichsam von Natur aus in den

Menschen etabliert ist, perpetuiert sich, indem er einen vorgegebenen Rahmen für diejenigen „Unwissenden“ bereitstellt, die ihre Stellung innerhalb der Welt ohne die Zuhilfenahme der Vernunft erklären und verbessern möchten. Dessen Ergebnis sei,

daß der Glaube schon nichts anderes mehr ist als Leichtgläubigkeit und Vorurteile [...], die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es ganz und gar verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes völlig auszulöschen. (Gawlick-Niewöhner 13)

Diese vorerst bloß *religions*kritisch scheinenden Ausführungen haben auch ihre *gesellschaftskritische* Seite, die dann wiederum Folgen für die Entstehung und Vermittlung von Wissen-schaften nach sich ziehen. Sie stellt nämlich einen scheinbar vom Rahmen der abergläubischen Religion unabhängigen, in der Tat jedoch damit wesentlich zusammenhängenden, anderen Rahmen bereit, der das Denken über das Politische mit fast unmerklicher Weichenstellung auf allzu bestimmte Gleise schiebt. Es braucht kaum Kommentare, wenn Spinoza darüber auch rhetorisch pointiert wie folgt schreibt:

Aber mag es auch das letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung bleiben und völlig in ihrem Interesse liegen, die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaum gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzugeben; so kann doch in einem freien Staatswesen nichts Unglücklicheres eronnen oder versucht werden als dieses; denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken. (G-N 9, II)

Selbst wenn wir jetzt selbstverständlich nur über historische Zusammenhänge reden, und „uns nun das seltene Glück zuteil geworden ist, in einem Staat zu leben, in dem einem jeden die volle Freiheit zugestanden wird, zu urteilen und Gott nach seinem Sinne zu verehren“ (G-N II), verdienen doch diese berühmten Zeilen zitiert zu werden.

Spinozas Attitüde in diesen Analysen ist alles andere als wertfrei: Er ist sehr kritisch gegenüber solchen politischen Systemen, die durch Unterstützung der falschen Religionen im wahrsten Sinne des Wortes ihre Macht zu stabilisieren suchen, und die Freiheit des Philosophierens, d. h. die Entwicklung und Weitergabe unabhängiger und gegebenenfalls kritischer philosophischer Meinungen, wesentlich eingrenzen. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass er Illusionen über

die Macht des vernünftigen Denkens anhängt, desjenigen Denkens, welches nach ihm imstande ist, aktive Affekte, wahre Religion und freies Gemeinwesen hervorzurufen. In der Vorrede der TPA sagt er explizit, dass die Menschen von Natur geneigt sind, in unsicheren Zeiten dem Aberglauben zu huldigen und in der *Abhandlung vom Staate* mahnt er die Philosophen geradezu, in ihren Analysen wertfrei vorzugehen, d. h. die menschlichen Leidenschaften nicht zu beweinen oder zu belachen, sondern zu verstehen, die Menschen so zu nehmen, wie sie einmal sind – d. h. nicht so wie sie sein sollten –, und schließlich keine politischen Utopien zu entwerfen. Folglich muss auch von den Politikern nicht erwartet werden, dass sie vernünftig im Sinne des strengen philosophischen Begriffs der universal-kommunizierbaren Vernunft handeln. Sie müssen vernünftig handeln in einem allgemeineren Sinne der Staatsraison, während sie es eigentlich gerade aus ihren eigenen Interessen vermeiden sollten, *unmittelbar* aus ihren Eigeninteressen zu handeln – obwohl sie freilich auch keine Philosophen sind, sondern von den Leidenschaften geleitete Menschen, genau wie die Mehrheit der Regierten. Der einzige Wesensunterschied zwischen den Politikern und den Privatpersonen ist, dass die Politiker – zumindest ihren Absichten nach – fähig sind – oder zumindest fähig sein sollten –, von ihren privaten Interessen wenn nicht abzusehen, so doch diese Eigeninteressen nur *mittelbar*, über die Berücksichtigung der Interessen des jeweiligen Staatswesens zu befriedigen.

Abschliessend möchte ich noch das eingangs erwähnte dritte Niveau der Wissenssoziologie Spinozas kurz erwähnen. Wie zuvor schon angedeutet, kann und muss die Verfassung der TPA selbst als ein enormer Schritt in Richtung Rationalisierung jener religiösen Überlieferungen betrachtet werden, die als mächtige und gewaltige Bedingungen der Gesellschaftsbildung und -erhaltung in Spinozas Zeit und Umgebung galten. Das bedeutet auch, dass sie genauso mächtige gemeinwesentliche Bedingungen des Erwerbs und der Weitergabe des Wissens darstellten, so dass ihre Analyse als eine große wissenssoziologische Leistung gepriesen werden kann. Es gehört zur Ironie des Schicksals, dass sich dieser Teil des Texts der TPA in der Tat wie eine wertfreie Analyse innerhalb der Soziologie des religiösen Wissens liest, wie ein Vorläufer der Tübinger Schule etwa, und trotzdem, unter den gegebenen Zeitumständen der Rezeption in den Niederlanden – und manchmal auch später – eher als ein gewaltiges Instrument der Religionskritik empfunden und in Hunderten von Gegenschriften denunziert wurde.

Ausgangspunkt dieser Soziologie des religiösen Wissens in Spinozas Philosophie ist gerade die These, dass die meisten Menschen nie zu richtigen Vernunftkenntnissen, vernunftinitiierten aktiven Affekten und somit einer vernünftigen Lebensführung gelangen werden. Dann muss aber selbst ein Gott seine Botschaft so formulieren, dass die Adressaten sie verstehen können, d. h. *ad captum vulgi*. Die Fähigkeiten der Menge ändern sich jedoch von Zeit zu Zeit, gerade weil sie von den jeweiligen religiös-gesellschaftlichen Bedingungen durchgängig bestimmt werden. Soll nun die *wahre* göttliche Botschaft denjenigen verständlich

gemacht werden, die zwar den Heiligen Texten anhängen, aber zugleich bereit sind zu philosophieren, obwohl sie die puren Vernunftwahrheiten der „wahren Philosophie“⁴ noch nicht akzeptieren, dann kann der beste Weg kein anderer sein, als der, die jeweiligen religiös-gesellschaftlichen Bedingungen der einzelnen Propheten mit wissenschaftlichen Mitteln aufzudecken, wobei am Ende genau das als das wahre göttliche Wort übrigbleiben sollte, welches einerseits gemeinsam in den Botschaften der verschiedenen Propheten enthalten ist, andererseits der „wahren Philosophie“ nicht entgegensteht.

Dies ist natürlich insofern eine sehr vereinfachende Darstellung, als dass sich Spinoza dessen durchaus bewusst war, dass sich während der Jahrhunderte eine mehrfache, komplexe theologische Rezeptionsgeschichte der prophetischen und anderen biblischen Texte entwickelte, sowie dass die nötigen Hilfswissenschaften dieser „soziologischen“ Analyse – wie etwa biblische Archäologie, Geschichte der hebräischen, aramäischen usw. Sprachen, usf. – in seiner Zeit noch sehr unterentwickelt waren. Grundsätzlich ist man aber trotz allen Vereinfachungen berechtigt zu meinen, dass Spinoza – wie etwa einer meiner damaligen Mitarbeiter bei der Veröffentlichung der TPA in ungarischer Sprache, Tamás Visy, formulierte –

„tatsächlich ein Wendepunkt, Paradigmenwechsel in der Geschichte der Bibelinterpretation ist. Für Spinoza ist die Frage nicht mehr, was sich genau auf dem Berg Sinai abgespielt hatte, von welcher Natur genau der Ton [Gottes] war, was genau Moses und was das Volk gehört hatte, sondern eher, *wie die diese Geschichte erzählenden Texte entstanden sind und überliefert wurden.*“ (TPT 86.)

Vielleicht kann man noch als Konklusion hinzufügen, dass sich Spinozas Denken auf einem fruchtbaren Spannungsfeld bewegt, in dem die falschen, d. h. nicht vernünftigen Gedanken und Theorien sehr wohl mit soziologischen – und im Allgemeinen: Wissenschaftlichen – Mitteln zu analysieren sind, während die wahren, d. h. vernünftigen Gedanken und Theorien, die keineswegs sind. Das Symmetrie-Postulat der Edinburgh-Schule der Wissenssoziologie würde von Spinoza kaum akzeptiert. Ob man dies dann vielleicht eher ein Mienenfeld nennen sollte? Gerade hier scheiden sich nun die Geister.⁵

⁴ Vgl. den Briefwechsel zwischen Spinoza und Willem van Blyenbergh, bes. den Brief 21.

⁵ Für ihre stilistischen Verbesserungsvorschläge bedanke ich mich bei Frau Nona Renner.

Abkürzungen

Bartuschat (B): Baruch de Spinoza: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 2010. (PhB 92.)

Gawlick-Niewöhner (G-N): Spinoza: *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat*. Herausgegeben von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. *Spinoza Opera – Werke*. Lateinisch und Deutsch. Erster Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

TPT: Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Szemere Samu fordítását átdolgozta (Szalai Judittal), a bevezetőt, az utószót, a jegyzeteket írta (Szalai Judittal és Visi Tamással) Boros Gábor, Budapest: Osiris, 2002.

MARTIN MOORS

Untersuchung über die Möglichkeit einer Theodizee anhand Kants und Schellings (1809) Metaphysik des Bösen

In diesem Beitrag werden die folgenden drei im Dunkel gehüllten Themen in ihrer Wechselbeziehung behandelt: das radikale Böse, Willensfreiheit und Theodizee. Es wird versucht, Moralphilosophie, welche sich auf eine ursprünglich sittliche Einsicht in das Sein von Gut und Böse stützt, mit Metaphysik zu vereinen, genauer gesagt mit Ontologie, welche ihrerseits – in heideggerscher Sprache¹ – die Idee einer Seynsfuge artikuliert.² Es betrifft eine Seynsfuge, welche sich im menschlichen Willen in Ungefüge umwenden oder verkehren kann.³ Wir wollen in Kants *Religionsschrift*⁴ (1793) und Schellings *Freiheitsschrift*⁵ (1809) untersuchen, wie – wenn überhaupt – eine Verbundenheit (*religio*)⁶ mit dem Gott des Lichts und der Weisheit denkbar ist, von Dem das Grundgefüge des in sich stehenden Seienden, so nimmt man an, ontologisch abstammt, obwohl der Mensch imstande ist, diese Fugung seinerseits zu pervertieren.

Das radikale Böse stammt bei Kant aus dem Themenkreis einer Metaphysik der Freiheit, insbesondere aus dem Kapitel über den intelligiblen Charakter vom menschlichen Freiheitswillen (*KrV* B 566-569⁷). Eine solche Metaphysik

¹ Siehe Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 42), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

² Id., § 17b. Die Seynsfuge von Grund und Existenz als Grundgefüge des in sich stehenden Seienden, 185-190.

³ Id., § 21. Das Werden des Bösen als des Gegengeistes in der Verkehrung der Seynsfuge, 247ff.

⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akad.-Ausg. VI. In: Kants gesammelte Schriften, Berlin, Georg Reimer, 1907 (im Folgenden: *Religion*).

⁵ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997. Wir referieren zugleich, in Klammern, auf F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861 (abgekürzt SW) (im Folgenden: *Freiheitsschrift*).

⁶ *Religio* wird hier etymologisch benutzt, als abstammend von *religare*: die beständige Verbundenheit des Kreatürlichen mit Gott hindurch die sekundäre Perversion der Kräfte des Bösen. Siehe Schellings *Freiheitsschrift* 64 (SW 393): „Gebundenheit des finsternen Prinzips (der Selbstheit) an das Licht. Es sei uns erlaubt, dies, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken.“ Auch Kant referiert in der *Religion* auf dieselbe Etymologie und übersetzt es als Gottseligkeitslehre (VI, 182).

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, wird zitiert nach der zweiten Original-Ausgabe (B) von 1787. Abgekürzt *KrV* B.

kann in Kants System eine immanente Metaphysik der Freiheit sein, oder eine transzendente.⁸

Eine *immanente* Metaphysik der Freiheit trennt Begriff und Wirklichkeit von gerade dem zentralen Problem im menschlichen Freiheitshandeln: der intelligible Charakter einer Willensursache. Hiermit soll etwas ontologisch ausgedrückt werden: die sich selbst stellende intelligible Gesetzmäßigkeit, aufgrund derer die Kausalität einer Willensursache in ihren noumenalen Effekt einer Selbstbestimmung übergeht. Zur immanenten Metaphysik der Freiheit gehören – als mögliche besondere Effekte einer solchen Selbstbestimmung – entweder das äußerliche Rechtshandeln oder die innerliche Tugendhandlung.⁹ In beiden Fällen ist in einer solchen Metaphysik die Betrachtung nicht so sehr auf das konsequente *exekutive* Ergebnis, das zur phänomenalen Welt gehört, zugespitzt, sondern auf das antecedente *noumenale* Momentum einer reinen intelligiblen Willensbestimmung. *Virtus phaenomenon* korrespondiert mit dem empirischen Charakter des Willens im exekutiven Sinne, während *virtus noumenon* im strikt moralischen Fall das Freiheitshandeln entsprechend seiner rein intelligiblen Form in innerlich gewollter Übereinstimmung mit praktischer Vernunftgesetzmäßigkeit charakterisiert.

Eine *transzendente* Metaphysik der Freiheit soll die moralische Welt von Gut und Böse als Objekt vom Freiheitswillen, dieses Mal im Ganzen genommen, aus der Perspektive einer (möglichen) Verbundenheit – *religio* – dieser moralischen Welt mit Gott untersuchen. (Wie man überhaupt diese Gottesidee an sich in Kantischem oder in Schellings Sinne denken mag, darf hier unentschieden bleiben.) Diese Verbundenheit ist der gefragte Schwerpunkt einer jeden Theodizee, welche innerhalb einer transzendenten Metaphysik der menschlichen Freiheit zu entwerfen ist. Als philosophischer Versuch zur Rechtfertigung oder Freisprechung der göttlichen Weisheit, welche als moralische Weisheit aus Freiheit gedacht wird, gehört die Theodizee nicht exklusiv zur *metaphysica specialis*, sondern auch zur Philosophie der Religion.

Im folgenden ersten Teil beabsichtige ich, expositorisch und komparativ, in Kant und Schelling die Elemente zusammenzubringen, welche die Willensdynamik ins Bild bringen, woraus der böse Willen entstammt. Letztendlich geht es mir darum, auf dieser Ebene die *perversio* als Umkehrung einer Seynsfuge zu interpretieren. All dies ist die Grundlage dafür, um im letzten Teil die Möglichkeiten einer Theodizee zu untersuchen.

⁸ Ich habe in meinem Beitrag *Gestalten van het Ik bij Kant in: Problematische Subjectiviteit. Kant, Hegel en Schelling over het Ik*, Tilburg, Tilburg University Press, 1991, pp. 3-31 anhand Kants *Reflexio 4851* (Akad.-Ausg. XVIII), in der er die Systematik von der/einer „Metaphysik der Natur und Sitten“ vorstellt, versucht, die Metaphysik der Freiheit in all ihren Gliederungen (immanente – transzendente) darzulegen.

⁹ Siehe auch *Vorrede* und *Einleitung* (I, II, III) von Kants *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 205-209, 211-221).

I. Makro- und Mikro-Dynamik von Willenskräften und Freiheit: Kants Scheideweg und Schellings Krise

Welche Dynamik von Willenskräften ist effektiv wirksam, sowohl im guten als auch im bösen Willen, wenn in solchem Wollen überhaupt die Kräfte eines Geisteswesens mobilisiert sind? Das ist es doch gerade, was uns hier letztendlich interessiert: Die Kräfte eines Geisteswesens (Kant: *homo noumenon*) aufzuspüren, durch welche Letzteres imstande ist, eine innerliche Harmonie oder Disharmonie sowie eine Seynsfuge oder -unfuge einzustellen. Ontologisch ausgedrückt: Wir wollen die Kräfte freilegen, welche imstande sind, eine Seynsfuge oder Seynsunfuge gegenüber etwas einzustellen, das Schelling „das ewige Band der Kräfte“ nennt.¹⁰ In Kants Ausdruck finden wir dieselbe Frage-Intention wieder: Es handelt sich um die innerlich gewollte Harmonie oder Disharmonie, welche das Vernunftwesen Mensch eigenwillig einstellen kann, in formaler Hinsicht, gegenüber dem faktisch¹¹-legitimierten intelligiblen Charakter derjenigen Gesetzmäßigkeit, welche in diesem Vernunftwesen sein Vernunftzentrum a priori und bestimmter Weise mit seinem Begehungsvermögen verbindet.

Kant hat diese Phänomenologie von Willenskräften in den *praeambula* seiner moralphilosophischen Werke aufgedeckt. Nebst Wunsch nennt er im makrodynamischen Sinne *Willkür* und *Wille*.

„Sofern [das Begehungsvermögen] mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*. (...) Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*.“¹²

Wichtig ist es, anzumerken, dass der Wille nicht (wie die Willkür) in Bezug auf das intendierte Objekt der Handlung, sondern auf den Gesetz-formierten Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet wird, und insofern ist Wille die praktische Vernunft selbst.¹³ Damit ist der Wille definitorisch als noumenales Bestimmungsvermögen bestimmt und in Bezug auf seinen intelligiblen Charakter definiert.

Auf derselben Prinzipiebene lokalisiert Kant auch die Maximen. Der Unterschied zwischen Willensgesetz und Maxime ist kein Unterschied zwischen dynamischen

¹⁰ *Freiheitsschrift* 45 (SW 373).

¹¹ Referiert wird an Kants Lehre vom Factum der reinen Vernunft, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg. V, 47, auch V, 94

¹² *Metaphysik der Sitten*, Einleitung I, Akad.-Ausg. VI, 213.

¹³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, Akad.-Ausg. IV, 412 : „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“

Kräften, sondern ein Unterschied zwischen Universal und Partikular. Wird im Universalen der intelligible Charakter der Gesetz-formierten Willenskausalität überhaupt ausgedrückt, so wird in der partikularen Maximen-Form das subjektivierte Prinzip des Wollens ausgedrückt. „*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens.“¹⁴

Wichtig ist es, die *Mikro*-Dynamik, die zwischen Universal/Vernunft und Partikular/Maxime entsteht, genauer zu untersuchen. Dazwischen gilt nämlich in Imperativ-Form die teleologische Wirksamkeit der praktischen Vernunft. Das moralische Gesetz drückt aus, wie letztere das Subjektiv-Partikulare in eine Form-Einheit mit sich selbst bringen soll.

Noch ist damit der moralische Unterschied zwischen Gut und Böse nicht durchgängig erklärt. Die moralische Disjunktion hängt letztendlich von Triebfedern ab, welche ihrerseits ihren Sitz im menschlichen Herz haben.¹⁵ Kraft dieses wahrhaftig singularisierenden Moment setzt eine zweite Teleologie ein, nämlich eine materielle externe Teleologie im Unterschied zur objektiven Teleologie, welche formell ist und im Geisteswesen an sich innerlich bereits durch das Gesetz durchgängig bestimmt ist. Die moralische Disjunktion hängt vom subjektiven Konflikt zwischen diesen zwei teleologischen Systemen ab. In der *Grundlegung* sagt Kant: „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege.“¹⁶ Das Bild vom Scheideweg präfiguriert bereits eine Fuge im seins-strukturellen Sinne und antizipiert eine Entscheidung im Sinne von intelligibler Tat.

In gewissem Maße haben wir bis hier eine Terminologie und Semantik verwendet, wie diese in Schellings *Freiheitsschrift* über Universalwille, Partikularwille, Singularwille zu finden ist, aber nur insofern damit eine Beschreibung, nicht eine Begründung gemeint ist. Die menschliche Willensdynamik ist bereits an sich in einer gewissen Fugung artikuliert, worin die menschliche Möglichkeit von Gut und Böse auftauchen kann. Im Vergleich zu Schelling muss man freilich feststellen, dass Kant diese Dynamik und diese Fugung auf einer Ebene offengelegt hat, der in der *Freiheitsschrift* die sogenannte naturphilosophische Deduktion der Prinzipien in Gott, Grund und Existenz vorausgeht.¹⁷ Kant führt eine Fassung von menschlicher Willens-Fugung in einem Moment ein, der in Schellings *Freiheitsschrift* nachträglich auftaucht, wenn nämlich bereits ein Grundgefüge theologisch eingesetzt worden ist. Schelling hat der menschlichen Willensdynamik eine bestimmte Stelle innerhalb einer ursprünglicheren Offenbarungs- oder Existenzdynamik zugewiesen. Er sagt:

¹⁴ Ibid., 400, Fussnote.

¹⁵ „die Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*) oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen.“ (*Religion*, Akad.-Ausg. VI, 30)

¹⁶ *Grundlegung*, Akad.-Ausg. IV, 400.

¹⁷ Siehe *Freiheitsschrift* 29-34 (SW 357-363).

Wenn endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, insofern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Zentrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so dass aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen.¹⁸

Eine philosophische Deduktion, noch viel weniger eine naturphilosophische Deduktion von den Prinzipien einer solchen dynamischen Seynsfuge kennt Kant nicht. Was Kant bezüglich Wille und Maximen sagt, in ihrer zerbrechlichen Einheit mit dem subjektiven selbstischen Momentum der Triebfedern – d.i. Kants Wille auf dem Scheideweg! – ist in Schellings *Freiheitsschrift* in seiner Deduktion der Möglichkeit des Bösen erkennbar.¹⁹ Schelling spricht hier von Zertrennlichkeit, Selbstheit, welche sich vom Licht trennen kann, d.i. vom Idealprinzip, welches dieses Selbst zu Geist erhebt; oder Eigenwille, welcher danach streben kann, peripher, meteorisch, parasitär zu werden; oder endlich Geist-gewordene Selbstheit, welche sich abtrennen kann von ihrer Identität oder Einheit mit dem Verstand und dann „Geist der Zwietracht“ wird. Relativ gegenüber diesem Sich-abtrennen-können – ich betone *relativ* – steht ein mögliches Sich-einigen-können. Die eigenwillige Selbstheit ist frei, um sich mit der ewigen göttlichen Fugung der Prinzipien (von Finsternis und Licht) vereinigen zu können, das heißt, sich eigenwillig einfügen in Gottes Geist der schöpferischen Selbstoffenbarung. Zweimal ein ‚mögliches Können‘: Bei Kant auf dem Scheideweg zwischen a priori und a posteriori Bestimmbarkeit, bei Schelling inmitten einer Krise zwischen göttlicher Liebe und dem peripheren Nichts der Selbstvernichtung.²⁰ Zweimal Freiheit zu Gut und Böse, in welcher die Selbstheit sich als Geist (Schelling) oder als intelligibler Charakter (Kant) erblickt.

¹⁸ *Freiheitsschrift*, 35 (SW 363).

¹⁹ *Freiheitsschrift*, 34-45 (SW 362-373).

²⁰ Id., 75 (SW 403): „[das zerrütteste, verfälschteste Leben] wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endliche Krisis, gesetzt.“

2. Seynsfugung bei Kant und Schelling

Mit Hinblick auf Kants Scheideweg oder Schellings Krise: Wie sieht die Seynsfuge aus – so fragen wir uns – welche durch die menschliche Freiheit selbstmächtig entweder konsolidiert oder zerrüttet werden kann? In welcher Fugung denken wir uns die Wirklichkeit, in die menschliche Freiheit eingreifen kann?

2.1. Kants Stratifikationen und intelligibeler Willens-Charakter

Kant hat diese Fugung als ein topologisches Palimpsest vorgestellt und begründet, d.i. als eine doppelte Stratifikation. Die erste stammt aus der *Kritik der reinen Vernunft*, in der am Ende der Analytik „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phenomena und Noumena“ (B 294-315) die Rede ist. Unterscheidung heißt Fugung, und diese hängt in Kants transzendentalen Idealismus letztendlich von der Subjektivierung von Raum und Zeit ab. In seiner transzendentalen Freiheit – reine Spontaneität – soll das logische Subjekt seinerseits diese *mundus sensibilis* mit eigenen Verstandeskategorien besetzen und diese Phenomenalität für sich eigengesetzlich als „das Land des reinen Verstandes“ oder „das Land der Wahrheit“ (KrVB 294) einrichten. Wahrheit aus Freiheit: Es handelt sich hier, in Hinblick auf Seynsgefüge, einerseits um ontologische Wahrheit, so wie diese in einer Erscheinungsontologie verstanden werden soll. Andererseits handelt es sich um Freiheit im transzendentalen Verstand, so wie Kant diese Freiheit in *Reflexio 544I* definiert: „der Verstand ist frei und eine reine Selbsttätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist. (...) Das Vermögen, a priori zu denken und zu handeln, ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des Ursprungs aller anderen Erscheinungen.“²¹

Zu dieser ersten Stratifikation, in transzendental-idealistischer Fugung, gehört auch die *mundus intelligibilis*, die noumenale Welt des An-sich-Seins, in der Kausalität aus Freiheit denkbar ist, aber ohne Zeitschema, „bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen“ (KrVB 522). Unter Verweisung auf das Unterscheidungs-Kapitel in der Analytik, stellt Kant die These auf: „sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“ (KrVB 564). Wie er dann die Freiheit rettet, ist im Kapitel „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen“ (KrVB 560-586) auf Grundlage des Unterschieds – wiederum eine Fugung! – zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter (KrVB 567-569) argumentiert.

Nach dem intelligibelen Charakter (...) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen

²¹ Akad.-Ausg. XVIII, 182-183.

freigesprochen werden müssen, und (...) so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. (*KrVB* 569.)

Auf diese Stratifikationsebene können wir – wie Kant kritisch sagt – „vom intelligibelen Charakter nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben.“ (*KrVB* 569.)

Die objektive Realität von diesem allgemeinen Begriff „intelligibeler Charakter“ wird jedoch in Kants Metaphysik der Freiheit aufgrund des *Faktum* der reinen praktischen Vernunft in seiner zweiten Kritik behauptet.²² Wie ein Palimpsest kommt diese zweite Stratifikationsfuge als eine objektive Willensfuge *archetypisch* auf die erste:

Das Gesetz dieser Autonomie [der reinen praktischen Vernunft] ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übernatürlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrundes des Willens enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen.²³

Wie Kants praktische Metaphysik der Freiheit auf Grund von *Faktum rationis* angibt, wird der Wille oder die reine praktische Vernunft faktisch ein Prinzip von Sein, Sein als Güte. Die ursprüngliche praktische Einsicht in das Wesen des Seins als Güte, Fundament für Moral, gleicht einer ursprünglichen Einsicht, von der Dieter Henrich Folgendes sagt: „Die sittliche Einsicht folgt zwar nicht aus einem Gedanken von der Struktur des Seins des Seienden, ist ohne einen solchen Gedanken aber auch unmöglich.“²⁴ Ontologie und Ethik sind nicht nur innerlich verwandte Formen von Wissen, beide haben einheitlich ihren Grund und Ursprung in der Selbst-Erkenntnis, die Selbsterkenntnis nämlich, welche einsieht, wie der Mensch am Logos partizipiert. Kant behauptet Zweifaches: Erstens, der Mensch ist *principium originarium* der Erscheinungen (*Reflexio* 6057)²⁵ und damit ist

²² *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg. V, 42-57 (siehe 43: „das moralische Gesetz gibt, wenngleich keine *Aussicht*, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt, und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen liest“).

²³ Id., 43.

²⁴ Über die Verbindung von Ethik und Ontologie, siehe D. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“ in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss), Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973, 223-254. Zitat S. 231.

²⁵ Akad.-Ausg. XVIII, 439-440.

er *principium* von ihrer ontologischen Wahrheit; und zweitens, in seiner Freiheit liegt die *ratio essendi* des Sittengesetzes,²⁶ und damit nennt er das Gesetz des Seins als Güte.

Kraft dieser eigenen zweifachen Originalität soll der Mensch im phänomenalen Bereich den empirischen Charakter seiner Willenshandlungen ausführen, im noumenalen Bereich des An-sich entscheidet er sich für ihren intelligiblen Charakter. Die Seynsfuge ist bei Kant Fugung durch das Ich-Subjekt, womit Ontologie und Moral sich zusammenfügen. Die Fugung findet statt in einem Logos, Logos von Wahrheit und Güte, welcher für Kant Logos von menschlicher Bauart ist, und woraus Wahrheit und Güte als Produkte seiner transzendentalen Freiheit resultieren.

2.2. Schellings Seynsfuge und die Willensart der Freiheit

Eine kurze Auseinandersetzung mit Seynsfuge in Schellings *Freiheitsschrift* entlehne ich Heideggers Schelling-Vorlesung SS 36.²⁷ Es ist mir immer noch ein Rätsel, warum Heidegger Schellings *Freiheitsschrift* ausschließlich als eine Metaphysik des Bösen interpretiert.²⁸ Es ist tatsächlich so, dass zwei Deduktionskapitel in Schellings „eigentlicher Untersuchung“ – die Deduktion der inneren Möglichkeit²⁹ und die Deduktion der Wirklichkeit³⁰ – der Problematik des Bösen gewidmet sind. Aber vom Standpunkt der Seynsfuge aus betrachtet sind die vorhergesehene naturphilosophische Deduktion der Prinzipien von Grund und Existenz und die Deduktion der Willensprinzipien von Eigenwille und Universalwille, das Faktum der Zertrennlichkeit der Prinzipien und das Selbstsein des Geistes, meiner Meinung nach, höchst wesentlich in Schellings Entwurf sowohl einer Metaphysik des Bösen als auch einer Metaphysik des Guten.

Die Seynsfuge kommt in Schellings *Freiheitsschrift* in folgenden Unterscheidungen zum Vorschein. Strukturell gehen als Grundgefüge Grund und Existenz voraus: „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“³¹ Der zweimal operierenden modalen formellen Anzeige des „insofern“ zufolge, handelt es sich um eine Unterscheidung im Wesen. Es wird deshalb erstens von Gott – in Dem alle Dinge wesentlich sind – ausgesagt: die Natur in Gott, der Grund Seiner Existenz, ist unterschieden von Gott *actu* existierend,

²⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, Akad.-Ausg. V, 4.

²⁷ Siehe oben Fußnote 1.

²⁸ Siehe *Freiheitsschrift*, Zweiter Teil. Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Die Hauptuntersuchung der Freiheitsabhandlung.

²⁹ *Freiheitsschrift*, 34-45 (SW 362-373).

³⁰ Id., 45-66 (SW 373-395).

³¹ *Freiheitsschrift*, 29-30 (SW 357).

Er Selbst.³² Der nächste Schritt in der Seynsfugung betrifft „alle Dinge“: „dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.“³³ Insofern auf absolute *Existenz* fokussiert wird, d.i. Gottes Selbst-Offenbarung, sagt Schelling: „insofern ist alles Regel, Ordnung und Form;“³⁴ insofern aber auf *Grund* fokussiert wird,

immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen. (...) Dieses ist an den Dingen die ungreifbare Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt.³⁵

Unschicklichkeit oder Seynsunfuge kann deshalb noch immer durchbrechen. Aus dem regellosen Natur-Grund in Gott, aus Verstand-losem Gefühl und Sehnsucht wird das Licht/der Verstand geboren, Geburt aus dem Wort, das schöpferische Wort Gottes, *Er Selbst*, als ewiger Geist, bewogen durch Liebe. Diese göttliche *ordo amoris*, welche eine sich entfaltende Einheit und Identität in Verstand und Liebe ist, bleibt im Verstandeswesen, obwohl unterschieden, dennoch unzertrennlich verbunden mit der Kontraktionskraft des sich im Dunkeln hüllenden Grundes. Die Duplizität dieser beiden Kraftprinzipien Eigenwille (insofern diese Kraft vom Grund ausgeht) und Universalwille (insofern diese Kraft vom Verstand ausgeht) fügt sich im Menschen als Geisteswesen, als ein *Selbst*, auf besondere Weise zusammen. Was im Geisteswesen Mensch wesentlich zusammengefügt ist, kann er – *Erselbst* – auseinandertrennen. Genau in dieses Freiheitsmoment kann er – im Geist der Zwietracht – das, was wesentlich *ordo amoris* ist, in Lüge verkehren. Im menschlichen Freiheitswillen ist immer eine Abspaltung von seinem Geisteswesen und Licht möglich, wie in demselben Willen auch immer Konkordanz mit Licht und Verstand möglich ist. Es ist genau in dieser widerwendigen³⁶ Möglichkeit – genauer gesagt: in dieser Seynsfuge des Menschseins –, dass es Freiheit zum Guten und zum Bösen gibt. Beide stammen zugleich aus selbstischer Selbstbestimmung, in welcher das höchst eigene Wesensgesetz des Menschen erblickt wird. Und insofern von *Wesen* die Rede ist, ist Gott in diesem Bestimmungsgesetz ursprünglich beteiligte Partei.

³² *Freiheitsschrift*, 30 (SW 358): „Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“

³³ *Id.*, 31 (SW 359).

³⁴ „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form.“ (*Freiheitsschrift*, 32; SW 360.)

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Diese Terminologie stammt aus Heideggers Schelling-Kommentar (vgl. Fussnote 1), § 18: „Die in sich widerwendige Seynsfuge und die Bewegtheit des Lebendigen überhaupt,“ S. 233.

Erst im Menschen wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. *Gott* als actu existierend. (...) Diejenige Einheit [Licht/Verstand – Dunkel/Grund], die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich sein, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.³⁷

Genau diese Tatsache bringt uns vom Thema Seynsfuge, die sich im menschlichen Geisteswesen ins Ungefüge verwandeln und deshalb zum Bösen pervertieren kann, zu unserer letzten Fragestellung: die Möglichkeit einer Theodizee.

3. Die Möglichkeiten einer Theodizee: logisch und reell

Die Frage, wie – wenn überhaupt – eine Theodizee zu entwickeln ist, knüpft unmittelbar an die ontologische Problemlage der Seynsfuge, resp. Unfuge, an, worin das Sein des Guten und Bösen ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach verwickelt ist. Das radikale Böse hat bei Kant und bei Schelling seine Trope auf derselben Stratifikationsebene – wenn ich mich so *hierarchisch* über das Sein des Menschen ausdrücken darf – als das Gute, nämlich im rein intelligiblen (Kant) oder geistlichen (Schelling) Freiheitsakt der Selbstbestimmung, welche im intelligiblen Charakter der Willenskausalität verwurzelt sind. Meiner Meinung und These nach, die ich hier vorbringen will, müssen die Art und der Ursprung dieses intelligiblen Charakters über die Möglichkeiten einer Theodizee entscheiden.

Im Allgemeinen kann man die Möglichkeiten einer Theodizee aus zwei unterschiedlichen Perspektiven untersuchen, welche beide durch den Möglichkeitsbegriff selber eröffnet werden: eine logische oder reelle Möglichkeit *versus* eine logische oder reelle Unmöglichkeit.

Das *logische* Theodizeeprojekt besteht darin, dass man mit menschlichen Begriffen, welche an sich eine Verantwortung oder Logos beinhalten, eine *ratio* aufspüren will, welche das Ungefüge im Menschen und in der Welt in einer Verantwortungslogik mit Gott verknüpfen kann, mit Gott nämlich, Der erkannt wird im Denken des Seins von Wahrheit, Licht und dem Guten. Die logische Möglichkeit einer Theodizee hängt völlig davon ab, ob man eine solche Verantwortungslogik auffinden kann, worin die Wesensbeziehung mit Wahrheit und das Gute in Gott bestätigt bleibt, auch wenn das Böse sich positiv darstellt.

Das *reelle* Theodizeeprojekt dagegen besteht darin, dass man in menschlichen Verantwortungsbegriffen, die schlechterdings in der Seynsfuge selbst verwurzelt sind, einen Logos aufspürt, dem gegenüber die Verantwortung stattfindet. Die

³⁷ *Freiheitsschrift*, 36 (SW 364).

reelle Möglichkeit einer Theodizee hängt völlig davon ab, ob man irgendwie Logos – Quelle aller möglichen Verantwortung – in der Seynsfuge selbst affirmiert.

Verantwortung oder Freisprechung findet immer in struktureller Hinsicht statt, als eine Verantwortung „gegenüber,“ *in casu* gegenüber einer Logos-Instanz. Menschliche Verantwortungsbegriffe können ihre Intention nur erfüllen, wenn sie in Wechselwirkung mit einer befragten Logos-Instanz partizipieren. Von welcher Logos-Instanz reden wir, wenn es um Theodizee geht, wenn es um Rechtfertigung und Verantwortung geht, welche auf den Gott der Wahrheit und des Guten des Seins abgestimmt ist?

3.1. Der Mensch, *principium originarium* des Wahren und Guten (Kant)

Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, ist die Seynsfuge von Wahrheit und Gutem, wie Kant sie konzipiert hat, durchgängig durch eine Logos-Instanz von transzendentaler menschlicher Bauart bestimmt. Verantwortung heisst in Kant sich vor sich selbst verantworten. Dies soll in dem singulären Augenblick der durchgängig selbstbestimmten Selbst-Zuschreibung oder Selbst-Zurechnung meiner Willensmaximen stattfinden. Und das, dem gegenüber diese Verantwortung geschieht, ist, wie bekannt, bei Kant die Logos-Instanz autonomer Vernunft. Der intelligible Charakter von dieser Willenshandlung aus Freiheit stellt eine intelligible Kausalität dar, welche, nach Kants Worten über die „Umkehrung der Triebfedern,“³⁸ pervertiert oder böse sein kann. Um das Böse als *moralisch* zu betonen, behauptet Kant in seiner *Religionsschrift*:

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen waren; (...) da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.³⁹

Verantwortung der Freiheitsmöglichkeit zum Bösen kann bei Kant nicht stattfinden gegenüber einem Logos, welcher *Theologoumenon* ist. Es kann bei ihm keine Verantwortung des bösen Willens sein, außer gegenüber einer Vernunft/eines Logos, welche ihrerseits autonom imstande sind, sich selbst zu betrügen. Kant selbst spricht von „eine(r) gewisse(n) Tücke des menschlichen Herzens (*dolus malus*), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und (...) sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten.“⁴⁰ Rechtfertigung findet bei Kant „vor dem

³⁸ *Religion*, Akad.-Ausg. VI, 36: „dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt.“

³⁹ Id., VI, 36-37.

⁴⁰ *Religion*, Akad.-Ausg. VI, 38.

Gesetze“ statt, das heißt: vor einem Vernunftgesetz der Selbstbestimmung, welche ihrem intelligiblen Charakter nach noch immer böse sein kann. Kant spricht in diesem Kontext von „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen“ oder auch von „de(m) faule(n) Fleck unserer Gattung.“⁴¹ Kants Verantwortung der Möglichkeit des moralischen Bösen reicht nicht weiter als die Benennung dieser dunklen Unredlichkeit. Die Reichweite seiner Verantwortungsbegriffe kann sich unmöglich ausstrecken bis in irgendeine Theologie bzw. Onto-Theologie. Logos, für Kant, kann tatsächlich unmöglich theo-logos sein. Meiner These nach kann Kant konsequent zu keinem anderen Schluss kommen als zum „Misslingen aller philosophischen Versuche einer Theodizee.“ Für ihn steht gerade die *logische* Möglichkeit einer Theodizee nicht offen. Kant ist unmöglich imstande, die Möglichkeit einer *Theo*-dizee zu denken. Verantwortung oder Freisprechung von Gottes Weisheit und Güte sind tatsächlich nicht denkbar, wo kein *Theo*-Logos zu finden ist. Wo kein Theo-Logos ist, nur Ethos, bleibt die Möglichkeit verschlossen, dieses Ethos in irgendeiner Real-Beziehung zu Gott in der Seynsfuge von Wahrheit und Gutem zu interpretieren. Im Zentrum seines Theodizee-Aufsatzes *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) beruft Kant sich genau auf dieses demütige Geständnis:

dass unsere Vernunft zur Einsicht *des Verhältnisses, in welchem eine Welt (...) zu der höchsten Weisheit stehe*, schlechterdings unvernünftig sei, denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen.⁴²

Zuletzt sei noch erwähnt, dass Kants *religio* – die Verbundenheit des moralischen Menschen mit Gott –, außerhalb jeder *reellen* Seynsfuge definiert, zum modalen Fiktionalismus des ‚als ob‘⁴³ führt: „Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote.“⁴⁴ Auch seine Christologie in der *Religion* kann uns in Theodizee-Absicht nicht behilflich sein. Wenn er hier, in Johannescher Rede, spricht von „das Wort, durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist“ und „In Ihm hat Gott die Welt geliebt,“⁴⁵ dann geht es Kant in dieser Bedeutung von Wort gar nicht um eine theologisch-trinitäre Logos-Instanz (wie in Schellings *Freiheitsschrift*). Ganz im Gegenteil, er meint ein Wort innerhalb eines rein vernünftigen Ethos-Diskurses: die personifizierte Idee des guten Prinzips.⁴⁶

⁴¹ Ibid.

⁴² Akad.-Ausg. VIII, 262.

⁴³ Siehe meinen Beitrag „Religious Fictionalism in Kants Ethics of Autonomy,“ in: St. Palmquist (Ed.), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, 575-484.

⁴⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg. 129; *Religion*, Akad.-Ausg. VI, 153-154; auch in *KrVB* 847.

⁴⁵ *Religion*, Akad.-Ausg. VI, 60.

⁴⁶ *Religion*, Akad.-Ausg. VI, 60.

3.2. Theo-Logos ermöglicht eine reelle Theodizee (Schelling)

Während Kants Metaphysik des Bösen sich in einer *logischen Unmöglichkeit* einer („doktrinalen“) Theodizee festläuft, gibt es dagegen in Schellings *Freiheitsschrift* eine *reelle* Möglichkeit dazu. Diese Möglichkeit ist tatsächlich reell in dem Sinne, dass die Seynsfuge in Schellings Schrift Gefüge kraft eines Wortes/Logos ist, welches, strikt genommen, Theo-Logos ist und die Einheit des schöpferisch Existierenden in den Fugen hält: „Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes.“⁴⁷ Deshalb kann auch die Verantwortung gegenüber einer Logos-Instanz, die onto-theo-logisch ist, reell werden. Die Verantwortungslogik kann sich deshalb letztendlich ontologisch konformieren am Lichtwesen, Gott Selbst, *an*⁴⁸ welchem der Mensch als Licht- und Geisteswesen auf bestimmte endliche Weise partizipiert. Sich im Sinne von Seynsfuge konformieren-können impliziert die Möglichkeit zur *confirmatio*. Es wird in Schellings Theodizee konfirmiert, dass alles Böse sekundäre *perversio* von den ontologisch-primären Kräften des Guten und des Wahren ist.⁴⁹ Die primären Kräfte im Seynsgefüge verharren in Gottes eigener *ordo amoris*. Wichtig ist es, tatsächlich anzumerken – Schlussstein der Seynsfugung –, dass für Schelling „Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sei.“⁵⁰ Schelling beantwortet hiermit definitiv einen letzten Aspekt der Theodizeefrage: „ob die Tat der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen [ist], dass alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden?“⁵¹ Das Freiheitsereignis des Bösen ist also in einer onto-theo-logischen Verantwortungslogik völlig integriert.

3.3. Philosophie: Weisheitslehre und Liebestrieb

Worin besteht genau die Weisheit, in der Schelling seine *philosophische* Theodizee resultieren lässt, und in der Verantwortung und Freisprechung von Gott angesichts des Bösen zum Ausdruck kommen? Für ihn gilt Zweifaches: Philosophie ist Weisheitslehre und Liebestrieb: „Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.“⁵² Weisheit muss gerade darin bestehen, dass man zu dem Wissen gelangt, *warum* Gott – Er Selbst – als

⁴⁷ *Freiheitsschrift* 67 (SW 396).

⁴⁸ *Freiheitsschrift* 82 (SW 411): „Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Sein der Freiheit fähig.“

⁴⁹ *Freiheitsschrift* 81 (SW 409): „Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich.“

⁵⁰ *Freiheitsschrift* 68 (SW 397).

⁵¹ *Freiheitsschrift* 68 (SW 397).

⁵² *Freiheitsschrift* 86 (SW 415).

Geist das schöpferische Wort ausspricht, und so die ganze Schöpfung in Sich zur Selbstentfaltung bringt, ohne zu vergessen, dass diese Selbstentfaltung im lichtenden Wort innerhalb einer widerwendigen Trennung und Spannung von und mit Natur, welche ihrerseits zu Dunkelheit und Unverstand kontrahiert, lebendig ist. Das philosophische Wissen, das in dieses ‚warum‘ einführen möchte, soll, gerade um philosophisch zu sein, für Schelling systematisch sein: „ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennt, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichen Gefühls wie des strengsten Verstandes sich vereinigen müssen.“⁵³ Dieser philosophische Systemgedanke hat jedoch, wenn von Gott die Rede ist, ihre Begrenzung:

In dem göttlichen Verstande ist ein System [Seynsfuge zur Wahrheit und zum Guten]: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dies vorausgeschickt worden ist, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott.⁵⁴

Die Systematik, Dialektik und Wissenschaft⁵⁵ hören auf und die eigentliche Theodizee fängt an, gerade wenn nach der Vernunft – „die anfängliche Weisheit“⁵⁶ – gefragt wird. Das Ergründen des Anfangs oder „das schlechthin betrachtete Absolute“⁵⁷ – Schellings Gedanke von Indifferenz und Ungrund⁵⁸ – ist ein Ergründen des Anfangs der Entzweigung der Prinzipien (Grund und Existenz, Reales und Ideales, Finsternis und Licht). Schellings Antwort führt in ein Denken von Geheimen ein, das Geheimnis der Liebe: „Der Ungrund teilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz.“⁵⁹

Aber es gibt mehr. Die philosophische Weisheit in Schellings philosophischer Theodizee ist zugleich sokratische Weisheit, die von ihrer Unwissenheit weiß. Was sie wissenschaftlich oder dialektisch nicht wissen kann und was in ihrer Suche epistemisch unzugänglich ist, ist, in einer ersten philosophischen Anstrengung, der Grund – „der nie aufgehende Rest“⁶⁰ –, wo ein prä-reflexives und prä-intelligibles Erzeugnis wirksam ist. „Der erste Anfang zur Schöpfung“ – sagt Schelling – „ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären.“⁶¹ Im Dunkel des Grundes, d.h.

⁵³ *Freiheitsschrift* 85 (SW 413).

⁵⁴ *Freiheitsschrift* 70 (SW 399).

⁵⁵ *Freiheitsschrift* 85 (SW 414).

⁵⁶ *Freiheitsschrift* 86 (SW 415).

⁵⁷ *Freiheitsschrift* 79 (SW 408).

⁵⁸ *Freiheitsschrift* 78ff (SW 407ff).

⁵⁹ *Freiheitsschrift* 79 (SW 408).

⁶⁰ *Freiheitsschrift* 32 (SW 361).

⁶¹ Id. 67 (SW 395).

im Raum der Natur in Gott, herrschen Sehnsucht, Begierde, Lust und Drang. Die Frage, in welchem Sinne diesbezüglich noch sittliche Freiheit gilt, gleicht, meiner Meinung nach, der Frage, ob man eine Freiheit zur Liebe in einer Zustimmung erkennen kann, welche nicht zum Raum der abstrakten Verstandeserkenntnis gehört. Schelling weist auf eine solche Zustimmung hin, wenn er, gegen Kant, vom Fürwahrhalten spricht als „Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche.“⁶² Die hierauf folgende und letzte philosophische Anstrengung führt in ein Denken des Ungrundes ein, wo Unwissenheit kentert in einem Ringen um ein Geheimnis: „dies ist das Geheimnis der Liebe, dass sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.“⁶³

Mit solchen Überlegungen kommt die Philosophie als Weisheitslehre über Menschsein und Freiheit zu Gut und Böse, ans Ende. Ich denke aber, dass dieses Ende auf eine Endlichkeit in aristotelischem Sinne hinweist. In solcher Endlichkeit findet die Philosophie als Weisheitslehre nämlich ihre endgültige Zweckbestimmung. Hier kommt Schellings philosophische Theodizee an den Punkt, wo alle erkenntnismäßige Verantwortung aufhört und eigentlich auch unnötig wird um Leben Leben sein zu lassen, und Liebe Liebe sein zu lassen, ohne dass man im Dunkel des Grundes oder der Natur in Gott Einsicht, d.h. begriffsmäßige Verantwortung, erlangen kann. Romantische Weisheit endet in Schwermut, Traurigkeit und Melancholie – Schellings Schlüsselbegriffe im Kapitel über die Freiheit Gottes, wo er die Frage behandelt: „wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?“⁶⁴ Diese Begriffe tauchen auf, wo Schellings Philosophie des kreatürlichen Verstandes und Existenz-erhellendes Licht in widerwändige Spannung mit Natur und Dunkelheit in philosophische Weisheit mündet, welche auf den „Geist der Liebe“⁶⁵ hinweist.

3.4. Ob Vernunft immer nur doktrinär-aktiv sei oder auch empfangend sein kann?

War Kants Anspruch, das Misslingen *aller* (!) philosophischen Versuche in der Theodizee zu prüfen, nicht übermütig und genant? Warum soll Philosophie als Weisheitslehre sich allenfalls kritisch zu beschränken haben innerhalb des Anwendungsbereiches von a priori Begriffen, wie Kant es will?⁶⁶ Kants transzendentaler Kritizismus lässt kein Wahrheits-Verkünden zu, wo a priori

⁶² Id. 65 (SW 394).

⁶³ *Freiheitsschrift* 79 (SW 408).

⁶⁴ *Freiheitsschrift* 66 (SW 395).

⁶⁵ *Freiheitsschrift* 81 (SW 409).

⁶⁶ *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, II: „So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie.“ (Akad.-Ausg. V, 174).

Begriffe nichts zu bestimmen⁶⁷ oder reflektieren⁶⁸ haben. Damit hat er die Grenzen ausgelegt, resp. die Unmöglichkeit einer *doctrinalen* Theodizee⁶⁹ behauptet, welche er das Werk „einer vernünftelnden Vernunft“⁷⁰ nennt. Dieser kantischen *aktiven* (zum Wahren oder zum Schwärmerischen tendierenden) Vernunft stellt Schelling eine Vernunft gegenüber, welche Wahrheit als Weisheit *empfangen* kann:

Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Tätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Prinzipien der Erkenntnis, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird.⁷¹

Meine abschließenden Worte sind eine schellingsche Paraphrase vom Schlusssatz aus Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes, wir begreifen aber allerdings die Weisheits-Potenz dieser Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.⁷²

⁶⁷ Wie in der ersten und der zweiten *Kritik*, wo die *bestimmende* Urteilskraft beabsichtigt wird.

⁶⁸ Wie in der dritten *Kritik* über die *reflektierende* Urteilskraft.

⁶⁹ „Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung [die Endabsicht Gottes aus ihr (Welt), obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen] sind doktrinal, und machen die eigentliche Theodizee aus, die man daher die doktrinale nennen kann.“ (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Akad.-Ausg. VIII, 264).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Freiheitsschrift* 86 (SW 415).

⁷² Nach Kant, *Grundlegung*, Dritter Abschnitt, Akad.-Ausg. IV, 463.

GÁBOR BOROS

Wie macht Schellings Freiheitsschrift Spinoza lebendig – Onto-Theo-Logie in Spinoza und Schelling¹

Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche
ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza?
Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen
wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten,
daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden
in Ansehung unsrer tun werden.
Ich rede nur von Spinoza [...]
(VII 343, Buchheim 15)²

Angesichts der Sintflut der zeitgenössischen sowie späteren Schriften, die Spinozas Philosophie als höchst kritisch gegenüber allen übernatürlichen Offenbarungsreligionen denunziert haben, ist es eine Überraschung, dass es im 18. Jahrhundert zu einer theologischen, und zwar protestantischen Spinozarezeption gekommen ist, wie es von W. Schmidt-Biggemann herausgestellt wurde.³ Schlüsselfigur dieser Rezeption war offensichtlich Lessing, dessen Reaktion auf die Prometheus-Hymne von Goethe in Jacobis Spinoza-Büchlein bekanntlich als eine Art von spinozistischem Credo interpretiert wurde. Jacobi selber war der Meinung, dass der Spinozismus gleich Pantheismus gleich Fatalismus das übergreifende Übel sei, das es zu überwinden gilt, wenn eine wahrhaft christliche Philosophie begründet werden soll. Diese allgemeine Überzeugung war der Grund dafür, dass die Denker der nachkantischen Philosophie eine entscheidende Bedeutung zu Spinozas Denken beimaßen und es zu überwinden versuchten. Am interessantesten und zugleich rätselhaftesten hat Schelling versucht, dieses Ziel zu erreichen. In seiner Freiheitsschrift – *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* – hat er neben der kontinuierlichen Bezugnahme auf Spinoza auch Lessing namentlich erwähnt und zitiert.

- ¹ Ich bedanke mich bei Thomas Buchheim für die tiefeschürfenden, teils kritischen Bemerkungen, die er zur früheren Fassung des Textes gemacht hat. In der jetzigen Fassung konnten allerdings eher nur die kleineren Bemerkungen berücksichtigt werden.
- ² Wie üblich, verweise ich auf den Text mit der Angabe der Seitenzahlen des VII. Bandes der von Schellings Sohn veröffentlichten Ausgabe. Den Text selbst entnehme ich der folgenden Ausgabe: F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Hg. von Th. Buchheim), Hamburg: Meiner Verlag, 1997 (PhB 503).
- ³ Vgl. besonders seinen Aufsatz „Veritas particeps Dei. Der Spinozismus im Horizont mystischer und rationalistischer Theologie“ in seinem Band *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988, 117-149.

Allerdings war seine Spinozarezeption, wie mir scheint, streng genommen nicht konfessionell-theologisch orientiert, selbst wenn es unleugbar ist, dass ein philosophischer Begriff von Gott und andere Theologumena in der Schrift eine eminent wichtige Rolle spielen. Er ging von grundlegenden Gedankengängen von Spinozas *Ethik* aus, die er aber gleichsam als einen Entwurf, als eine Partitur verstand, die grundsätzlich von einem jeden Interpret eigens vervollständigt, verwirklicht, lebendig gemacht werden soll. Er selbst hat sie auf ingeniose Weise vervollständigt, indem er sie in seinem eigenen Sinne *lebendig* gemacht hat.

Wie ist diese These genauer zu verstehen? Spinoza hat die *Ethik* bekanntlich *more geometrico*, einer geometrischen Methode folgend geschrieben. Diese Methode ist für ihn insofern mehr als nur ein äußerliches Gewand, als das Prinzip der Widerspruchsfreiheit, welches für die Vorgehensweise der euklidischen *Elemente* eine fundamentale methodologische Bedeutung hat, bei ihm auch eine ontologische Rolle spielt. Naheliegender könnte man zwar in diesem Zusammenhang auf Spinozas Beweis der Existenz der Substanz hinweisen. Für unseren Zweck ist jedoch der Gedankengang des dritten Buches geeigneter, der zur Bestimmung des Wesens *eines jeden* partikularen Dinges führt.

5. Lehrsatz: Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, d. h. können nicht in demselben Subjekte seyn, insofern das eine das andere zerstören kann. Beweis: *Denn wenn sie unter sich übereinstimmen, oder in demselben Subjekte zugleich seyn könnten, so könnte es ja in demselben Subjekte etwas geben, was es zerstören könnte. Diess ist [...] widersinnig, also sind Dinge etc.* W. z. b. w.

6. Lehrsatz: Jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. [...]

7. Lehrsatz: Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu verharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.⁴ (Hervorhebung von mir – G.B.)

Lehrsatz fünf geht von der Voraussetzung aus, gegensätzliche Prädikate können nicht über dasselbe Subjekt behauptet werden. In den folgenden Lehrsätzen wird dieses logische Grundprinzip „onto-logisiert“, „verdinglicht.“ Spinozas Vorgehensweise ist jedoch keineswegs einfach logizistisch-realistisch im Sinne eines mechanistischen Naturverständnisses. Denn schon er selbst dynamisierte seine Betrachtungsweise dadurch, dass bei ihm die unendliche Wirkungsmacht, *potentia* das wahre Wesen Gottes ausmacht, genau so wie die Wesen der Einzeldinge ihrerseits von ihren – jeweils beschränkten – Bestreben konstituiert werden, sich in ihrem eigenen Sein zu erhalten. Dies kann auch am Beispiel des „ontologischen“ Gottesbeweises

⁴ Damit die Zitate einheitlicheren Charakter bekommen, verwende ich die ältere Übersetzung von B. Auerbach, die übrigens philosophisch sehr sensibel ist. Die verwendete Ausgabe: Spinoza: *Opera – Werke*, lateinisch und deutsch, zweiter Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, das jetzige Zitat findet sich an der S. 272f.

sehr gut beobachtet werden: die begrifflichen Strukturen dieses Beweises sind zwar bei ihm musterhaft ausgearbeitet. Fundiert werden sie jedoch letzten Endes von und in der unendlichen Potenz Gottes – eine „materiale“ „Ergänzung,“ die die Makellosigkeit der formal-logischen Beweisführung eigentlich schon bei Descartes gefährdet.⁵ Wenn also Spinozas Denken zu Recht als „pantheistisch“ bezeichnet wird, so muss man doch gleich hinzufügen, dass diese eigentümliche Art von Pantheismus – d.h. die modale Expressivität in der Wesensverwandtschaft zwischen göttlich-substanzieller *Potenz* und modalem *Bestreben* auf Selbsterhaltung – schon dynamische Züge aufweist, die den geometrisch-logischen Grundcharakter erheblich modifizieren.

Indem jedoch Spinoza dies tut, entfernt er sich dermaßen von einer echt theologischen Denkweise, wie nur möglich ist, und in dieser Hinsicht folgt ihm Schelling in einer kühnen Art und Weise. Die folgende Rekonstruktion von Schellings höchst innovativem „Spinozismus“ dient teilweise gerade dazu, diese These zu untermauern.

Schelling verschweigt keineswegs, wie sehr seine Abhandlung als eine innovative Lesart von Spinozas *Ethik* zu verstehen ist. Der erste Teil (bis etwa VII 350) des Textes befasst sich mit einigen Einwänden, die gegenüber einer *systematischen* Behandlung des Begriffs von *Freiheit* ins Treffen geführt werden können. Der zeitgenössische Kontext solcher Einwände ist eindeutig: es handelt sich um Jacobis Interpretation von Spinozas System, der zufolge es in dreierlei Hinsicht fehlerhaft sei: Es sei Fatalismus in doppeltem Sinne: [1a] einerseits sei die Freiheit zugunsten eines Determinismus preisgegeben, während [1b] andererseits die Selbständigkeit der partikularen Seienden aufgehoben sei; aber auch [2] umgekehrt: Gott werde mit den einzelnen Seienden identifiziert. Schellings Gegenargumentation ist elegant und überzeugend: Diese Interpretation von Spinoza wird nur dann möglich, wenn der Interpret philosophische Elementarfehler begeht. Wenn man über einen Fehler von Spinoza sprechen kann – wie es laut Schelling zweifelsohne der Fall ist –, dann besteht sein großer Fehler nicht darin, die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit innerhalb einer systematischen Philosophie falsch gestellt oder beantwortet zu haben. Vielmehr geht es um die Bestimmung der Eigenart der Natur im Allgemeinen sowie der einzelnen Seienden innerhalb der Natur. Spinoza trage der allgemeinen Lebendigkeit der Natur nicht genügend Rechnung: Selbst der Wille falle einer Art Verdinglichung zum Opfer.

Dies ist jedoch eben nur eine allgemeine Zusammenfassung der Kritik von Schelling an Spinoza, und es kann nicht dabei bleiben: Es lohnt sich sehr, die fruchtbare Auseinandersetzung zwischen Schelling und Spinoza etwas detaillierter zu analysieren.

⁵ Vgl. W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, München: Beck, 2009, 55-104.

Vor allem wird Spinoza dem Vorwurf enthoben, er versäume, Gott und die Dinge zu unterscheiden. Schelling hebt mit vollem Recht hervor, dass das *in se esse* und *in alio esse* bei Spinoza zwei völlig verschiedene Seinsweisen bedeuten, und nur das von Spinoza benutzte sprachliche Ausdrucksfeld von „Modifikation“ täuscht uns darüber hinweg. Auch der in der *Freiheitsschrift* überaus wichtig werdende Ausdruckspaar „Grund“ und „Folge“ kommt zuerst im Zusammenhang mit dieser Richtigstellung vor: Gott sei bei Spinoza der Grund, die endlichen Dinge stellen seine Folgen dar. Es wäre eines selbständigen Aufsatzes wert, zu analysieren, wie Schelling das geometrische Beispiel im Scholium zum Lehrsatz 8 des zweiten Teils der *Ethik* umbaut: Bei ihm handelt es sich nicht um das Verhältnis der *actu* Existierenden zu den der Möglichkeit nach Seienden wie bei Spinoza, sondern um das Verhältnis Gottes zu den Einzeldingen: Gott ist genauso *prius*, er geht den einzelnen Dingen genauso dem Begriff nach voran, wie die Vorstellung des Kreises den im Kreis enthaltenen unendlich vielen einander gleichen Rechtecken vorangeht. Weder der Kreis aus den Rechtecken, noch Gott aus den einzelnen Dingen sich zusammensetzen lässt.

Ein anderer wichtiger Punkt, der nicht selten im Zusammenhang mit Spinoza als Einwand formuliert wird, betrifft das Verhältnis von Leib (bzw. Körper) und Idee (bzw. Seele). Schelling erinnert uns daran, dass es zwar stimmen kann, dass es für die Leser des zweiten Buchs der *Ethik* so scheinen kann, als wäre die Idee / Seele allzu schnell mit leiblich-körperlichen Erscheinungen identifiziert. Dabei denkt man jedoch am allerwenigsten daran, was später im fünften Buch der *Ethik* expliziert wird, nämlich dass der „Parallelismus“ ja auch impliziert, dass umgekehrt, der Leib / der Körper mit der Idee / Seele identifiziert werden muss. Die Vorform von einer der wichtigsten Grundthesen des Idealismus schellingscher Prägung kann also schon bei Spinoza durchaus entdeckt werden.

Erwartet man schließlich, dass Spinoza mindestens hinsichtlich des Freiheitsbegriffs auch von Schelling getadelt wird, so bleibt die Enttäuschung nicht lange aus. Schelling stellt zwar fest, vor dem Idealismus sei niemand zum richtigen Begriff der Freiheit gekommen. Eine Vorstufe dieses Freiheitsbegriffs jedoch,

wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Not, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten.“ (VII 345, Buchheim 18)

Schelling sympathisiert also durchaus mit dem stoisch-spinozaschen Freiheitsbegriff, den *im Bereich des Menschlichen* selbst die Idealisten nicht überholten.

Ich denke zwar nicht unbedingt, dass Schelling an Spinoza denkt, wenn er über die schöpferische Kraft eines logischen Prinzips wie des „Identitätsgesetzes“ oder „des Gesetzes des Grundes“ redet. Ich habe jedoch früher schon darauf hingewiesen, dass auch bei Spinoza ein logisches Prinzip, nämlich das der

Widerspruchsfreiheit, „schöpferische Kraft“ hat. Man kann sogar hinzufügen, dass bei Spinoza die Wirkung dieses schöpferischen Prinzips komplementär mit der rudimentären Physik, die in den Ausführungen nach Lehrsatz 13 des zweiten Buches der *Ethik* enthalten ist, erfolgt, die Schelling in der *Freiheitsschrift* etwas später vereinfachend und – wie ich meine, irreführend – „mechanisch“ nennt.

„Was versteht man denn unter Spinozismus?“ (VII 347, Buchheim 20) So stellt Schelling schließlich die entscheidende Frage, aber zunächst nur, um in einem wissenssoziologischen Exkurs darzulegen, wieso es für die deutschen Denker möglich geworden ist, den entweder grob missverstandenen oder nur zerstückelt rezipierten Spinozismus als das einzig mögliche konsequente Vernunftsystem auszugeben. Er nennt den Atheismus der französischen Aufklärungsphilosophie als den wichtigsten Grund, der die Deutschen gezwungen habe, den „Geist von Baruch Spinoza“ so einseitig auszulegen.

Wie schon erwähnt, und trotz aller Berichtigungen des falschen Spinoza-Verständnisses seiner Zeitgenossen, findet Schelling Spinozas System in einer absolut wichtigen Hinsicht fehlerhaft. Spinozas Fehler meint er in seinem Fatalismus entdecken zu können. Die These von der alles umgreifenden Determiniertheit der Seienden – die Substanz und den Willen mit einbegriffen – impliziert für Schelling, dass alles – die Substanz und den Willen mit einbegriffen – als Dinge, als *verdinglichte* Wesen dastehen, wie ihre Verfassungen sonst auch immer dargestellt werden mögen. Ob kinetisch-geometrisierend, wie bei Descartes, oder dynamisch-geometrisierend, wie bei Spinoza, oder sogar dynamisch-(meta)physikalisierend, wie bei Leibniz, bedeutet für Schelling keinen wesentlichen Unterschied. Was die Überwindung der Verdinglichung angeht, so meint Schelling, er selbst bzw. der Idealismus im Allgemeinen haben den ersten Schritt schon getan: Die erkannte Einheit des Dynamischen und des Geistigen begründet einen schon als vollkommene Physik oder Naturphilosophie zu betrachtenden ersten Teil der Philosophie. Für Schelling gilt nun als die wichtigste Aufgabe gerade, das System der Philosophie durch den Teil zu ergänzen, „in welchem Freiheit herrscht.“ Erst durch diese Ergänzung wäre es möglich, die ganze Natur als Empfindung, Intelligenz und Wille zu „verklären.“ Im Gegensatz zur Aufhebung alles Willentlichen bei Spinoza besteht Schelling eindeutig darauf, auch das „Ursein“ selbst als Wollen auszulegen. Wenn also der idealistische Philosoph dem durch Spinozas System vorgezeichneten Weg zu folgen beabsichtigt, muss er wirklich ein schöpferischer Künstler sein, der „die Bildsäule des Pygmalion“ ergänzt und „durch warmen Liebeshauch beseelt“ (VII 350, Buchheim 22).

Aber in der Tat: Wie es im Folgenden gezeigt werden soll, werden Spinozas Gedankengängen auch im Hauptteil der *Freiheitsschrift* nicht ignoriert. Im Gegenteil: Es ist zwar nicht zu leugnen, dass sich zahlreiche andere Einflüsse bemerkbar machen. Trotzdem bleibt Spinoza von Anfang bis zum Ende ein ständiger Bezugspunkt für Schelling: nicht nur dort, wo Gedankengänge zum Vorschein kommen, die zumindest *auch* Spinozanisch gedeutet werden können, sondern am

Ende kehrt er namentlich wieder. Alles in allem: das aus Schellings eigener dritten Anmerkung zu seinem Text zu meinem Motto gewählte Zitat beschreibt Schellings Vorgang sehr angemessen.

Am Anfang stehen sowohl in der *Ethik* als auch im Hauptteil der *Freiheitsschrift* höchst spekulative metaphysische Theorien. Meine These ist, dass Schellings hiesige Ideen als *Wiederholung* – im heideggerschen Sinne – von den zur Erkenntnisart des Intellekts gehörenden Ideen, Definitionen zu verstehen sind, die Spinoza am Anfang des ersten Teils der *Ethik* verwendet. Diese Einsicht kann jedoch auf mehrere Art und Weise formuliert werden: Z. B. wenn Schelling noch vor der „eigentlichen Untersuchung“ behauptet, nur der Realismus von Spinoza und der Idealismus von Leibniz, die beiden in einem, bilden ein lebendiges Ganzes (VII 356, Buchheim 28 f.), meint er im Prinzip dasselbe wie ich. Ganz konkret kann diese „Wiederholung“ dort beobachtet werden, wo es um den wahren Anfang der schellingschen Metaphysik im Anschluss an die „Naturphilosophie unserer Zeit“ geht. Die Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen des „Wesens,“ nämlich „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist,“ kann als ein wichtiges Theoriestück gedeutet werden, welches aus dem Gedankenkreis von Leibniz hergeholt wird. Schelling fügt hinzu: Dies sei der Punkt, wo die zeitgenössische Naturphilosophie „aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt“ (VII 357, Buchheim 29 f.). Und trotzdem kann diese „Ablenkung“ als eine Art *Ergänzung*, oder besser *als Wiederholung unter den veränderten philosophischen Bedingungen* aufgefasst werden. Der Satz nämlich, „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben“ ist eindeutig als Umsetzung der spinozaschen Theorie der *causa sui* zu deuten. Schelling wirft allen Philosophien vor, sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff. Das heißt, Schelling deutet Spinoza als einen unter mehreren anderen Verfechtern des ontologischen Gottesbeweises. Dies ist nämlich der typische Ausgangspunkt für die neuzeitlichen Systeme, wo das ganze System in *einem einzigen, sich selbst begründenden* Begriff – nämlich dem Begriff von Gott – begründet werden soll. Das ontologische Argument ist ein *begriffsanalytisches* Instrument, und insofern gehört es zum Bereich der Logik. So kann es etwa in der fünften Meditation von Descartes gefunden werden, und so kann auch Spinozas Fassung desselben Argumentes im elften Lehrsatz der *Ethik* mitsamt seinen ersten und zweiten Beweisen verstanden werden. Hier weist der parallele Ausdruck *causa sive ratio* sowohl als Ursache, wie auch als Grund auf den *logischen* Grund aus einer begrifflichen Grund-Folge-Relation hin, wo der Grund eben der Begriff ist, der die Existenz des Begriffenen implizieren soll. Vorerst sieht dies auch bei Leibniz ähnlich, denn auch er verwendet ja den ontologischen Gottesbeweis auf seine eigene Art und Weise, und er besteht in anderem Zusammenhang darauf, die ursprüngliche Kraft sei begrifflich-metaphysischer Natur. Anders steht es jedoch mit dem Spinoza des dritten und vierten Beweises des elften Lehrsatzes, wo er die meta-physischen Folgen der unendlichen *potentia* an die Stelle der bloßen logischen

Folgerelation setzt. Das hiesige ist kein bloß logisches Argument mehr, selbst wenn Spinoza im vierten Beweis so zu argumentieren scheint. Und dieser Gedanke nimmt in überraschender Weise die schellingsche „Ablenkung“ schon vorweg. Wenn Schelling sagt, Gott müsse den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, was er tut, ist die Umkehrung der Argumentationsrichtung des zweiten Beweises des elften Lehrsatzes etwa, wo Spinoza behauptet:

Da es also einen Grund oder eine Ursache, die das göttliche Daseyn aufheben, nicht ausserhalb der göttlichen Natur geben kann, so wird sie, wenn er nämlich nicht da ist, nothwendig in seiner Natur selbst liegen müssen, welche demnach einen Widerspruch enthielte. Aber diese von dem schlechthin unendlichen und höchst vollkommenen Seyenden zu behaupten, ist widersinnig, und desshalb giebt es weder in Gott noch ausser Gott irgend einen Grund oder eine Ursache, welche sein Daseyn aufhebt, und folglich ist Gott nothwendig da. (Auerbach 101)

Da aber die ersten beiden und die darauffolgenden beiden Beweise des 11. Lehrsatzes bei Weitem nicht dieselbe Argumentationstechnik verwenden, kann es uns nicht überraschen, dass Schelling gar nicht so weit, wie er meint, vom Spinoza des dritten und vierten Beweises entfernt ist, wo Spinoza über die Wirkungsmacht (*potentia*) als den Grund der Existenz Gottes redet. Diese Deutung des ontologischen Gottesbeweises zusammen mit allen ihrer spinozanisch-pantheistischen Untertöne wird dann im Lehrsatz 34 mit aller Klarheit expliziert:

Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Dem.: Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui [...] et [...] omnium rerum. („Die Wirkungsmacht Gottes ist seine Wesenheit selbst. Beweis: Denn aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst und [...] aller Dinge ist.“ 142/143, die Übersetzung etwas von mir modifiziert.)

Zwar redet Schelling über die „bestimmteste Unterscheidung“ zwischen Natur und Gott (VII 357), die zugleich die neuere Naturphilosophie von Spinozas Philosophie unterscheidet. Man kann aber kaum umhin, in dieser „Unterscheidung“ doch lieber eine *Weiterentwicklung* der spinozaschen Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata* zu erblicken. Diese These muss uns jedoch keineswegs darüber hinwegtäuschen, was schon in den ersten Absätzen der „eigentlichen Untersuchung“ eindeutig vor uns steht, dass nämlich der Pantheismus, der den Grundsatz akzeptiert,

alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) [habe] Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei (VII 351, Buchheim 24),

kaum die Unpersönlichkeit des spinozaschen Gottes akzeptieren kann, wie attraktiv auch immer dessen metaphysische Struktur für ihn sonst sein mag. Und in der Tat, der entscheidende Gedankengang bei Schelling verschiebt den Akzent der spinozaschen Unterscheidung zwischen *Natura naturans* und *Natura naturata* insofern, als der als *naturans* aufgefassten Natur keine *andere* Natur, sondern der existierende, in seiner Absolutheit betrachtete Gott entgegengesetzt wird.

Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. (VII 359, Buchheim 30)

Der einheitliche – jedoch innerhalb der Einheit wohl entzweite – Naturbegriff Spinozas wird also in einem ersten Schritt von Schelling anders entzweit, damit dieser anders-entzweite Begriff in einem zweiten Schritt durch dialektische Vermittlungen wieder zu vereinen gesucht wird, und zwar nicht nur im Text der Abhandlung, sondern als der lebendige Prozess der Natur selbst – als dessen Abbildung, „gutspinozianisch“ übrigens, die Abhandlung sich selbst versteht. Schelling weist auf das Verhältnis von Schwerkraft und Licht als Analogie hin, und versichert uns, dass der Grund (die Schwerkraft) auf seine Art und Weise auch *ist*, nämlich als die absolute Identität „in der bestimmten [sollte man nicht hinzufügen: *negativen*] Potenz betrachtet.“ Der Leser weiß also schon von Anfang an, dass sich hinter der Dualität von Grund / Natur und Existenz Gottes eine Einheit, eine absolute Identität verbirgt, nur dass sie nicht als etwas einfach Gegebenes aufgefasst wird – wie, laut Schelling, die Natur bei Spinoza –, sondern als etwas, welches *sich* in unendlich vielen „bestimmten Potenzen“ eben als der Prozess des Weltalls – der Mensch mit, und sogar vornehmlich inbegriffen – *existierend macht*.

Ganz allgemein kann man also die anfängliche Akzentverschiebung bei Schelling mit Blick auf Spinoza wie folgt zusammenfassen: Der spinozasche *causa sui* wird zunächst *ratio sui*, jedoch nicht im Sinne eines bloßen begrifflichen Grundes – wie bei Spinoza in seiner Darstellung des ontologischen Beweises zu finden ist –, sondern im Sinne einer realen hervorbringenden Kraft – die in gewisser Weise auch bei Spinoza, als das Wesen Gottes und der von ihm Hervorgebrachten anzutreffen ist. Allerdings geht Schelling einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die radikale Teleologielosigkeit der spinozaschen allgemeinen Ontologie / Metaphysik zu überwinden trachtet. Ihm fällt der spinozasche Potenzbegriff entweder überhaupt nicht auf, oder hält er sie für keine wesentliche Änderung hinsichtlich des kraftlosen Naturmechanismus bei Descartes. Er führt den Begriff des Lebens ein, sowohl in nominalen als auch adjektivischen Formen, und so erfährt die

Grund-Kraft eine lebenszentriert-personalistische Umdeutung, die ihren ersten Höhepunkt in der zweiten Verschiebung von *ratio sui* gleichsam zu *pater sui* erreicht:

In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. (VII 358, Buchheim 31)

Dass Schelling durch Verwendung der Zeugungsmetaphora das Leben ins Zentrum rückt, ist kein Zufall, sondern das Zeichen, dass bei ihm das Organische und der Wille zum allumfassenden, bzw. allerzeugenden Zirkel der allgemeinen Ontologie / Metaphysik gehört. Ich würde also vorschlagen, Schellings System in der Freiheitsschrift als „lebenszentrierter“ Pantheismus voluntaristischer Prägung zu bezeichnen.

Schelling ist allerdings zweifelsohne völlig bewusst dessen, dass Metaphern, wie die der Zeugung, in sich genommen nicht sehr weit führen. Die als-ob Naturteleologie, durch die er die radikale, spinozasche Antiteleologie ersetzt, folgt dem Weg der strengen Wissenschaftlichkeit, die vom Hauptanliegen der ganzen Untersuchung, der Erklärung des nicht formalen Begriffs der menschlichen Freiheit bestimmt wird. Die Bedeutung des Grundes, der Natur im Gott wird dabei enorm gesteigert: Da Schelling – im Einklang mit Spinoza – eindeutig lehrt, dass die Dinge *toto genere*, d. h. unendlich vom Gott verschieden sind, behauptet er auch, ihr Werden müsse sich in einem Seienden abspielen, welches zwar *in* Gott *ist*, von ihm aber verschieden ist. Dementsprechend interpretiert Schelling das Verhältnis der Dinge zum Gott und zum Grund wie folgt:

[D]ie Dinge [haben] ihren Grund in dem, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. (VII 359, Buchheim 31)

Das Bild, das sich in Spinozas These über Gottes Wesen ausdrückt, welches als seine unendliche Wirkungsmacht, die Ursache von sich selbst und der endlichen Modi zugleich sei, ohne dass sie – die Dinge – dadurch mit ihm – Gott – identisch seien, wird von Schelling-Pygmalion „lebendig“ gemacht: Der Grund im Gott begründe sowohl das Werden, die Existenz von Gott als auch das Werden, die Existenz der Dinge – ohne dass die Dinge dadurch mit Gott identifiziert werden müssten. Der Grund hat also eine eigen- und einzigartige Priorität und Unabhängigkeit nicht nur gegenüber den von ihm begründeten endlichen Dingen, sondern auch vom existierenden Gott selbst. Und diese Priorität, Unabhängigkeit des Grundes wird von Schelling mit Hilfe eines Theorems erfasst, welches früher von Spinoza in einer langen Bemerkung zum Lehrsatz 17 des ersten Buchs der *Ethik*, bzw. dessen zweiten Folgesatz zurückgewiesen worden ist. Später werden wir noch darauf zurückkommen, weil dieser Folgesatz genau das behauptet, was Schelling selbst später nachdrücklich hervorhebt, dass nämlich Gott insofern freie Ursache – und

zwar die alleinige – sei, als er allein nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt.

Jetzt befassen wir uns jedoch erst mit dem von Spinoza zurückgewiesenen Theorem, welches eine der wichtigsten Thesen des sog. „theologischen Voluntarismus“ der spätmittelalterlichen Ockhamschule darstellt. Dieser These zufolge hat die *potentia absoluta Dei* eine Priorität und Unabhängigkeit gegenüber der *potentia ordinata Dei*, insofern die absolute Wirkungsmacht Gottes in jedem Augenblick in den wohlgeordneten Ablauf der Dinge einbrechen und eine neue Ordnung stiften kann. In Schellings Formulierung:

Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. (VII 359, Buchheim 32)

Dies ist also Schellings Fassung der spätmittelalterlichen These. Es wäre auch einer Untersuchung wert nachzugehen, wie Schelling die ockhamsche Position durch Akzentverschiebung geändert, gleichsam *humanisiert* hat. Was wir nämlich in diesen metaphysisch-theologischen Ausführungen beobachten können, ist ja Selbstoffenbarung, d. h. ein zweiseitiger Erkenntnisakt – zwischen Gott, der sich offenbart, und dem mit einem mit dem göttlichen verwandten Erkenntnisvermögen ausgestatteten Mensch –, während die Schöpfung im strengen Wortsinne, d. h. ein allen Erkenntnistätigkeiten vorausgehender Akt der absoluten Setzung nirgends Eingang in die Gedankenführung findet. Das Verhältnis Gott-Weltall-Mensch spielt sich ab als ein – in einer wichtigen Hinsicht geregelter – Kampf zwischen der Macht des Formlosen, Regellosen und der des durch den Intellekt in Ordnung Gebrachten, wobei die Macht des Formlosen nie siegen, aber auch nie besiegt werden könne: Sie enthält ja selber einen Verstandeskeim, der zur Entfaltung trachtet. Aus der weiten Ferne kann man die gnostischen Wurzeln dieser Änderung ziemlich konturenreich vernehmen, und so stellt sich gleich die Frage, wie es sich mit der Doppelfigur des die Welt erschaffenden und die Welt erlösenden Gottes bestellt ist, bzw. ob und falls ja wie die beiden Testamente den beiden Figuren des Gottes zugeordnet werden könnten, oder müssten. Besonders dann wird diese Frage fast wortwörtlich sich stellen, wenn wir Schellings Einbeziehung der joachimisch-lessingschen Idee eines ewigen Evangeliums am Ende der Freiheitsschrift mit bedenken. Mit diesen Fragen werden uns hier trotzdem nicht beschäftigen können.

Humanisiert ist die erwähnte ockhamsche These auch in dem Sinne, dass Schelling dieselbe lebenszentrierte Redeweise fortsetzt, die dort angewandt worden ist, wo er den *causa-sui* Gedanken zu einem *pater-sui* Gedanken umgestaltet hat:

Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. (VII 359, Buchheim 31)

Lebendig gemacht wird also der *causa-sui* Gedanke dadurch, dass das Wesen Gottes, die unendliche Wirkungsmacht jetzt eine – zwar infinitesimal kleine – Portion von Menschlichkeit bekommt: Sehnsucht, Wille, Verstand als Ahndung sind die Motive, die – wie etwa im Sinne der hobbesschen *conatus*, bzw. der locke-leibnizschen *uneasyness*-Unruhe – aus dem Grund etwas mehr machen als eben nur den *Begriff* einer unendlichen Wirkungsmacht. Er (der Grund) *ist* – wie Schelling schreibt: als „die erste Regung göttlichen Daseins“ (VII 360 f., Buchheim 33) – ständig auf den Verstand, auf das Geordnetsein *aus*, obwohl es nie *eine bestimmte* Ordnung ist, die er zu verwirklichen trachtet. In diesem Sinne sind die folgenden Äußerungen zu verstehen:

aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. (VII 359 f., Buchheim 32)

Es handelt sich also um ein in sich Regelloses, welches auf Regeln *aus* ist, und welches nie in eine ein für allemal geordnete Realität aufgehen kann. Denn völlig geregelt-geordnet wäre der schellingsche Grund dem spinozaschen Wesen Gottes in der Bemerkung zum 2. Folgesatz des Lehrsatzes 17 des ersten Buches der *Ethik* ähnlich, in welchem der Wille völlig dem Verstand untergeordnet bleibt, bzw. in ihm aufgeht.

Ich möchte jetzt freilich nicht die ganze schellingsche Abhandlung kommentieren, so gehe ich jetzt zur Rolle der Liebe in Schelling und Spinoza über. Kurz gesagt, Schellings Begriff der Liebe kann auch so aufgefasst werden, als hätte er das Konzept der Liebe des fünften Teils der *Ethik* in den von ihm schon veränderten Kontext des ersten Teils transponiert. Dadurch ist aber eine durchaus merkwürdige *idealistisch-pantheistische Trinitätslehre* entstanden.

Der Gottessohn wird sich – der erkenntnisphilosophischen Umorientierung des Christentums in den bisherigen Ausführungen entsprechend – als die erste, innere, reflexive Vorstellung von sich selbst in Gott-dem-Grund *erzeugt*, und dieser selbe Prozess wird dann als die gottinterne *Zeugung* Gottes betrachtet. Und hier kommt das dritte Glied der pantheistischen Dreifaltigkeit, der ewige Geist *zum Wort*.

[D]er ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. (VII 36I, Buchheim 33)

Der Geist steht also für das (auf den entfalteten Verstand) *Aus-Sein* innerhalb des Grundes selbst. Er ist nämlich derjenige, welcher die Ahndung als Verstandeskeim sowie die Sehnsucht des Verstandes empfindet, und welcher Gott-den-Grund zum Schaffen bewegt. Die Liebe ist nun die bewegende, göttliche Kraft hinter der Erschaffung *einer* Verstandesordnung in der Welt, die freilich nicht *die* Ordnung und nicht *die* Erschaffung sind, die die Ordnung- bzw. Erschaffungspotenzial des anfänglichen Gottes erschöpfen würde. Und nun kann ich sogar in einer konkreteren Fassung neu formulieren, was ich von Schellings Verhältnis zu Spinoza hinsichtlich der Liebe behauptete: Liebe ist bei Schelling eine genuin göttliche Kraft, während bei Spinoza ist sie vergeblich in Gott zu suchen. Der *amor intellectualis Dei* ist im Prinzip *genitivus objectivus*, die Liebe des Menschen zu Gott, und erst in abgeleitetem Sinne kann man von einer in Gott innewohnenden Liebe zum Menschen reden. Wenn es bei Schelling demgegenüber dazu kommt, über *menschliche* Liebe zu reden, so ist diese Rede in übertragenem Sinne zu verstehen, sie ist die mit der göttlichen verwandte formende Kraft, wie der Geist, der eigentlich Liebe ist.

Machen wir noch einen weiteren Schritt vom göttlichen Grund zu den endlichen Dingen, so treffen wir wieder auf ein spinozasches Theorem, und zwar in einem völlig unerwarteten Kontext. Es handelt sich um den Begriff des Selbsterhaltungsstrebens, den *conatus sese conservandi*. Dieser *conatus* wird bei Spinoza nur den endlichen Modi zugesprochen, weil nur sie mit einer Gegenkraft, „Gegenstreben“ rechnen müssen, die ihr eigenes Streben auf Selbsterhaltung begrenzen kann. Gott wird kein Streben, kein *conatus* zugeschrieben, sondern einfach nur Wirkungsmacht, weil diese Macht ihre Wirkung unmöglich verfehlen kann. Schelling spricht aber das *conatus*-äquivalente Streben dem Grund zu, der die Ahndung, den Verstandeskeim in sich schließt, und der die Ahndung gerade *in dieser unentfalteten Keimform*, die ja seine eigene Erhaltung garantiert, zu behüten trachtet.

Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. (VII 36I, Buchheim 34)

Der infinitesimal kleine Verstandeskeim aber, der nach Schelling auch in der Wirkungsmacht vorhanden ist, enthält nun wesensmäßig eine Tendenz, gleichsam

einen *conatus*, sich zum richtigen Verstand zu entwickeln. Es gibt also etwas, einen zweiten, einen gegenstrebigem *conatus*, wogegen die göttliche Potenz für die Selbsterhaltung zu streben hat, der *conatus* nämlich, sich selbst als Ahndung, als Sehnsucht nicht als mit sich selbst identisch zu erhalten, sondern als ein zum richtigen Verstand und damit auch zum existierenden Gott Entfalteten zu werden. Diese Entwicklung kann jedoch unmöglich in einem Augenblick und völlig unvermittelt vor sich gehen, und überhaupt, sie hat ein doppeltes Gesicht: was die Binnenstrukturen von Gott anbetrifft, sie ist völlig zeitlos, ein logischer Prozess, der Grund-Folge-Relation ähnlich, die von Schelling in dem mit der Liebe identifizierten Geist personifiziert wird. Was jedoch die endlichen Kreaturen angeht, so sind sie Geschöpfe einer (zumindest auch) zeitlichen Entfaltung, wir können ruhig sagen: einer Evolution, an deren Endpunkt gerade der Mensch steht. Und weil die Evolution vom Keim zum vollkommen geordneten Verstand fortschreitet, repräsentieren die Geschöpfe das Kontinuum der Entfaltungsstadien des Verstandes, dessen Anfang der existierende, dreieinige Gott (als logisch Gewordenes) ist, dessen Endpunkt jedoch der Gott abbildende Mensch, als ein zeitlich Gewordenes darstellt. Beiden – sowie alle Kreaturen unterhalb des Menschen – haben den „dunklen“ Grund als Grund ihrer Existenz, und beiden haben in sich den Verstand, der im Menschen das Erkenntnisvermögen ausmacht, mit dessen Hilfe er diese höchst komplexen Relationen überhaupt erkennen kann.

Allerdings ist man in der schellingschen Naturphilosophie keineswegs berechtigt, eine scharfe Trennung zwischen dem Menschen und den übrigen Naturwesen anzunehmen. Da der Keim des Verstandes auch schon im Grund eingeschlossen liegt, müssen alle die Kreaturen, die aus ihm auf den immer entfaltetere Verstand hin bewegt-bewegend zustande kommen, über eine Seele verfügen – wie auch bei Spinoza, wo, alle Individuen, „wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind.“ (Auerbach 183) Man muss freilich gleich hinzufügen, dass dabei auch die Strukturen der Perzeption, bzw. Apperzeption der leibnizschen Substanzenlehre eine wichtige Rolle spielen:

bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. (VII 362, Buchheim 34)

Die Situation des Menschen in der so entfalteteten Natur ist absolut zentral, denn sowohl das dunkle Grund-Prinzip als auch das Lichtprinzip ihm innewohnt. Das Letztere freilich nur in der Gestalt, die von einem Endlich-Gewordenen überhaupt aufgenommen werden kann. Und die beiden entgegengesetzten Bewegungen, die den Grund charakterisieren – das Selbsterhaltungstreben und das Streben zu einem immer entfaltetere Verstand –, können auch im Menschen nicht fehlen. Von ihrer menschlichen Ausformung her sind sie auch im allgemeinen *Willen* genannt, und so meint Schelling, im Grund neben dem Verstandeskeim auch ein Moment

des Willens aufzufinden. Der Eigenwille und der universale Wille – wie die beiden *conatus*, Tendenzen, die wir bis jetzt nur im Grund beobachtet haben – sind erst im Menschen voll entfaltet – eben weil die beiden Zentren am ehesten in ihm anzutreffen sind. Die menschliche Seele scheint genau so Ebenbild des göttlichen Geistes zu sein, wie der Mensch selbst in unserer christlichen Tradition als Gottes Ebenbild dargestellt wird. Die menschliche Seele ist also Geist in einem Sinne, der dem Leibnizschen nicht unähnlich ist. Und gerade hier kommt die schellingsche Erklärung des Bösen im Menschen ins Spiel: Der Mensch als Gottes Ebenbild darf nämlich unmöglich eine vollkommene Identität des Verhältnisses der Prinzipien in sich einschließen, das Zeitlich-Gewordene darf und kann nicht mit dem Logisch-Gewordenem identisch sein. Während die Ordnung und der Einklang der dunklen und der verklärten Prinzipien in Gott notwendig unauflöslich sind, sind die beiden Prinzipien im Menschen zwar vollkommen in Erscheinung getreten, jedoch nicht unzertrennlich: Sie sind zwar geordnet, aber ihre Ordnung ist auflöslich. Daher kommt einerseits die Dignität des Menschen – fast wortwörtlich im Sinne des Pico della Mirandola – zum Vorschein, andererseits aber die Möglichkeit des Bösen selbst. Wenn der Eigenwille im Menschen die Oberhand gewinnt, herrscht die böartige Zwietracht, wenn der universale Wille den menschlichen Geist in Besitz nimmt, bekommt die Eintracht, die ursprünglich mit dem Geist identische Liebe die führende Rolle.

Dies ist eine Erklärung der Möglichkeit des Bösen, die von Spinoza ziemlich fremd ist, so dass wir die Details der schellingschen Ausführungen hier nicht weiter zu verfolgen haben. Auch können wir uns jetzt nicht mehr damit beschäftigen, die Frage aufzuwerfen, die nicht direkt mit der metaphysischen Begründung, sondern eher mit dem theologisierenden Geschichtsbegriff in Verbindung steht, den die fast gnostische Spaltung innerhalb des Gottesbegriffs beinahe impliziert. Denn obwohl im Gott-dem-Logisch-Gewordenen natürlich keine zeitliche Abfolge von Ereignissen zu finden ist, ist im Bereich des Menschlichen, des Zeitlich-Gewordenen eine Schichtung, eine Geschichte der Ereignisse wohl zu beobachten und eventuell auch zu ordnen auf ein Telos hin. Dies ist, was Schelling am Ende der Freiheitsschrift in Anlehnung an Lessing zu tun scheint. Lessings Gedankengang selbst kann andererseits deshalb von Interesse für uns, Spinozisten sein, weil er wieder eine Interpretationsmöglichkeit von Spinozas Gedankensystem als eine „Partitur“ darstellt, sowohl das der *Ethik*, als auch das der *Theologisch-Politischen Abhandlung*. Dies wäre aber die Aufgabe einer anderen Untersuchung.

MIKLÓS VASSÁNYI

Die Geschichte der Welt ist die ‚Geschichte Gottes.‘ Die Geburt der Zeit in Schellings *Weltalter* (Urfassung von 1811)

I. Fichtes Grundzüge des gegenwärtigen Weltalters und Schellings Weltalter: *die Möglichkeit einer philosophischen Annäherung*

Nach der siebzehnten Vorlesung von Fichtes *Grundzügen des gegenwärtigen Weltalters* ist es grundsätzlich möglich den Begriff der „Zeit des irdischen Lebens“ von dem des ewigen Lebens, der göttlichen Ewigkeit logisch-philosophisch abzuleiten, aber Fichte selbst führt diese Ableitung oder Derivation nicht aus. Die Region der „göttlichen Dinge“ befindet sich zwar in der unmittelbaren Nähe der irdischen, aber die übersinnlichen Objekte jener Gegend jenseits der menschlichen Sphäre sind nach Fichte in einem gewissen metaphysischen Dunkel gehüllt. Also sind sie eher Objekte der Religion und des religiösen Glaubens, und die Aufmerksamkeit des Philosophen wendet sich darum vor allem der Periodisierung und Charakteristik der menschlichen, weltgeschichtlichen Sphäre zu.

Obwohl Schelling im *Weltalter*-Fragment auch mit der Weltalter-Problematik, also mit der Periodisierung der Zeit der Welt konfrontiert ist (hier wird die Urfassung von 1811 untersucht),¹ interessiert er sich Fichte gegenüber mehr für jenen theologischen Kontext und Bedingtheit des irdischen Lebens, jene Derivation der historischen Zeit aus der göttlichen Ewigkeit. Im Grunde genommen wird die Weltgeschichte (Naturgeschichte und Menschengeschichte) von ihm als die „Geschichte Gottes“ (oder mindestens als eine Folge derselben) aufgefasst, als die stufenweise Entwicklung, ja das Auseinanderrollen der Automanifestation der transzendenten Gottheit. Eine Gliederung der *historischen* Zeit fehlt also dem Schellingschen Bruchstück *Die Weltalter*, obgleich es eine Skizze davon schon in der *Freiheitsschrift* (1809) vorliegt. Aber auch in der *Freiheitsschrift* ist die Periodisierung der Menschengeschichte eigentlich eine sekundäre Frage: die historischen Weltalter werden auch dort immer nur durch das metaphysische Prisma der Selbstentfaltung Gottes beleuchtet.

¹ Es bestehen drei Fassungen des Textes, die von 1811, 1813 und 1814. Siehe die ersten zwei in F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*. Hrsg. von M. Schröter. München: Biederstein und Leibniz, 1946. Die Urfassung von 1811 ist auch in der Studienausgabe von M. Frank zu finden: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, S. 213-319. Die Fassung letzter Hand (1814) ist in der Ausgabe von Schelling *filius* enthalten: *F. W. J. von Schellings Sämtliche Werke* I/8. Stuttgart und Augsburg: I. G. Cotta'scher Verlag, 1861, S. 195-344.

Trotz diesem essentiellen Unterschied gibt es eine unleugbare philosophische Affinität zwischen Fichtes Gedankenwelt auf der einen Seite, und Schellings *Weltalter* und der früheren *Freiheitsschrift* auf der anderen: die Auffassung der menschlichen Freiheit als die eigene Tat, die Selbstbestimmung des Ich, stammt bekanntlich aus Fichtes Philosophie; und die Kardinalkonzepte ‚Sein‘ und ‚Leben‘ werden von Fichte und Schelling auf ganz ähnliche Weise voneinander differenziert (mindestens was das göttliche Leben betrifft, siehe die 17. Vorlesung in Fichtes *Grundzügen*, und beinahe überall in Schellings *Freiheitsschrift*). Letztlich, im Zusammenhang mit dem Fichte’schen Begriff der Religion als die „Setzung eines überweltlichen Seins“ mag man sagen, dass das Denken Schellings von allem Anfang an in dieses überweltliche, göttliche Sein aufzusteigen scheint, als ob er gerade die Grundidee Fichtes darstellen oder sich damit auseinandersetzen möchte, dass nämlich „alle zeitliche Erscheinungen notwendige Momente der Entwicklung des einzigen, an sich seligen, göttlichen Grundlebens seien“ (siehe die 16. und 17. Vorlesungen Fichtes).

Wir möchten also die Möglichkeit einer gewissen philosophischen Annäherung zwischen den Fichte’schen, beziehungsweise Schelling’schen Auffassungen der Weltalter behaupten, obwohl es zugleich auch klar ist, dass Fichtes Interesse sich vorerst auf die weltgeschichtliche Zeit als Medium des Lebens des Menschengeschlechts richtet, während Schelling sich in seinen *Weltaltern* eher mit der Derivation der physischen Zeit aus der Ewigkeit und aus dem Ewigen beschäftigt. Demgemäss suchen wir die Antwort auf die folgenden Fragen: Wie hängt nach Schelling die physische-historische Zeit mit der Ewigkeit zusammen, bzw. wie fliesst die Zeit aus der Ewigkeit? Was sind, ferner, die metaphysischen und ontologischen Bedingungen der Schelling’schen Theorie der Zeit?

2. Die Derivation der Zeit aus der Ewigkeit nach Schellings Weltaltern. Die erste Phase der „Geschichte Gottes:“ die übergöttliche, überzeitliche Ewigkeit

Oben haben wir gesagt, dass nach Schelling die Geschichte der Welt im Wesentlichen die ‚Geschichte Gottes‘ sei. Nunmehr müssen wir diese Behauptung ontologisch verfeinern, weil die Weltgeschichte (etwa die Naturgeschichte und die Menschengeschichte zusammengenommen) seines Erachtens keinesfalls ohne weiteres mit einer ‚Geschichte Gottes‘ substantiell identisch ist, indem es in der strenggenommenen Ewigkeit ganz und gar nichts ‚geschieht‘, wie wir sehen werden. Man kann aber wohl unterschiedene ‚Phasen‘ in der göttlichen Entwicklung oder Selbstexplizierung wenigstens logisch absondern und bezeichnen, auch wenn im göttlichen Wesen auch keine Aufeinanderfolge von Ereignissen obwalten kann. Um der Geburt der Zeit nachgehen zu können, muss man also zuerst die Hauptphasen des göttlichen Lebens voneinander logisch unterscheiden, um genau zu sehen, auf welcher Stufe dieses Lebens die Zeit erst auftaucht.

Die erste Phase ist die des Urwesens. Das Urwesen ist von Schelling – man darf sagen – ziemlich im neuplatonischen Sinne aufgefasst, da es als eine ‚Übergottheit‘ (vgl. die *ὑπερθεότης* des Areopagita)² bezeichnet wird. Diese Übergottheit ist ein göttliches *implicitum* und ein logisches *antecedens* (Grund); es ist noch kein Sein, kein Seiendes, auch kein Leben, und letztens, auch kein Gott; es ist aber ein ‚noch-nicht-Gott‘. Diese Auffassung der Grundstufe des göttlichen Bestehens ist ganz sicher auch von der Kabbala beeinflusst: die Phase des Urwesens in der Schelling'schen Theologie ist die des *Ensof* (des Unbestimmbaren und Unendlichen) in der spätmittelalterlichen jüdischen Kabbala. Wie gesagt, ist die Übergottheit auf dieser Stufe noch nicht in das Sein vorgedrungen; es ist also ausschliesslich Wesen oder Wesenheit; das „*Wesen aller Wesen*“ (vgl. Meister Eckhart), das Eins-und-Alles auf transzendente Weise.³ Was das Konzept der Zeit betrifft, ist in dieser reinen Wesenheit gar keine Zeit vorzufinden; die Übergottheit waltet in der puren Ewigkeit. ‚Ewigkeit‘ mit Bezug auf die göttliche Wesenheit verweist nicht auf das Bestehen einer ganzen, unendlichen Zeit in diesem Wesen, sondern – etwa im Sinne des Boëthius im letzten Buch der *Consolationes* – auf eine Überzeitlichkeit. Die Grenze, Bedingung, Quelle und der Anfang des Denkbaren, Seienden und werdenden ist also hier das Undenkbare, noch-nicht-Seiende und Nichtwerdende. Dass die Übergottheit der Anfang und die Quelle alles Seienden und werdenden ist, ist dadurch ausgedrückt, dass sie als die „*Möglichkeit alles Wirklichen*“ bezeichnet wird (vgl. Plotin, der vom Einen sagt, dass es die *δύναμις πάντων* ist).⁴ Aus dem Gesichtspunkt der Trinitologie gesehen gehört diese Phase dem Vater an.

3. Die zweite Phase der göttlichen Selbstentfaltung: die Vorzeichnung der Zeit im ‚Ewigen‘

Von diesem übergöttlichen Simultaneität, oder „*bodenlosen Abgrund der Ewigkeit*“ wird ein Übergangsstadium im Prozess der Selbstentfaltung der absoluten Wesenheit logisch unterschieden. Ganz in Übereinstimmung mit Böhmes Theosophie, empfängt auch die schelling'sche Übergottheit einen Willen zur Offenbarung in sich,

² Vgl. die Bezeichnung Gottes „*ἡ ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπεροῦσα ὑπερθεότης*“ bei Areopagita im *De divinis nominibus*, XIII:3, in *Corpus Dionysiacum*, hrsg. B. R. Suchla. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1990, I:229. Bei Plotin befindet sich das Eine „*ἐπέκεινα πάντων*“, „jenseits von allem“ oder „jenseits vom All“ im Traktat V/I, „*De tribus principalibus substantiis*“, 6:13, in *Plotini opera* (editio maior), hrsg. P. Henry und H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer et C^{ie}, Bruxelles: L'Édition Universelle, 1959, 2:274.

³ Über den Einfluss der jüdischen Kabbala und des spätmittelalterlichen christlichen Mystizismus auf die Schelling'sche Metaphysik, siehe Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin, 1987 (1968ⁱ) und idem, *Schellings theologisches Geistesabmen*, Wiesbaden: Fr. Steiner Verlag, 1955.

⁴ Siehe Traktat V/I „*De tribus principalibus substantiis*“, 7:9-10, in *Plotini opera*, hrsg. Henry und Schwyzer, 2:278.

um sich selbst zu fassen und auszudrücken. Eine Begierde erscheint im göttlichen Wesen, eine Sehnsucht, um sich durch das Medium einer zeitlichen und räumlichen Welt zu manifestieren. Dies bedeutet, dass es zugleich eine Präkonzeption, eine Vorzeichnung der Zeit in sich empfängt. „Das erste Existierende“ oder „das Ewige“ (wie Schelling diese Stufe der göttlichen Selbstentfaltung nennt) konzipiert also in sich einen Entwurf der dreifachen Struktur der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beisammen) im Keim. Dies heisst „die innere Zeit“ des Ewigen, oder „die ewige Zeit,“ die die drei Zeitphasen noch in Simultaneität, sozusagen ineinandergeschoben enthält. Die Zeit wird also von einem Urzustand entspringen, in welchem sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal ist.

4. Die dritte Phase: die Geburt des Sohns, die Geburt der Zeit

Die zweite Phase, wo die Übergottheit auf gewisse Weise vom Wesem zum Sein hervortritt, vervollständigt sich in der dritten, die die Geburt des ewigen Sohns mitbringt. Der Sohn zieht die drei Phasen der physischen-historischen Zeit von ihrer ursprünglichen Simultaneität auseinander, die sie in ihren ewigen Keim haben. Die drei Richtungen des Raumes werden auf gleiche Weise auseinandergezogen. Damit kommt aber eigentlich die ganze sichtbare Welt zustande: das *implicitum* Gottes, sein ganzer, innerlicher Reichtum wird explizit, und Gott, erst jetzt zurecht als *Gott* genannt, schreitet vom Zustand oder Stadium des Seins zu dem des Lebens fort. Schelling beschreibt diesen Vorgang anhand der Ötinger'schen Lehren der geistlichen Leiblichkeit als *essentiatio* und *corporificatio*,⁵ und vergegenwertigt ihn, mit Hilfe der jüdisch-kabbalistischen Doktrin der *retractio Dei*,⁶ als einen dialektischen Spiel der zusammenziehenden und ausbreitenden Kräfte der Gottheit (*Systole-Diastole*), wodurch zuletzt Materie und Geist, Natur und Geisterwelt geschöpft werden. Diese Stufe, gekennzeichnet durch die scheidende Aktivität, die „*wahrhaft*

⁵ *Corporificatio* oder *specificatio* ist die Umwandlung der geistlichen Substanz zur Materie. Wie Ötinger sagt, „kann der Geist zu einem Körper werden“; siehe F. Ch. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, mit einem Vorwort von D. Tschizewskij. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, Lemma „Cörper, Soma, chros“, 100. *Essentiatio* oder *simplificatio* ist die Umwandlung der Materie zur geistlichen Substanz; vgl. den Abschnitt „Von der Wunder-Kraft Gottes in den Wasser-Quellen“ in F. Ch. Oetinger, *Die Lebrtafel der Prinzessin Antonia*. Hrsg. von R. Breymayer und F. Häussermann, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1977, S. 102.

⁶ Die *retractio Dei* ist eine Doktrin der sogenannten Lurianischen Kabbala, bekannt im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert durch Knorr von Rosenroths *Kabbala denudata* (Sulzbach: 1677-78). Siehe den vierten Text (*Tractatus I. libri Druschim. Introductio Metaphysica ad Cabbalam*) im ersten Band, S. 28-51 (moderne, reprographische Ausgabe von W.-E. Peuckert und K. Ranke, Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1974). Nach Rabbi I. Luria (1534-1572) dehnt Gott seine intelligibele Substanz in der ersten Phase der Schöpfung der Welt aus, und dann zieht Er sie sozusagen zurück (*retractio*), um auf diese Weise Platz für die Substanz der Welt *im Inneren der göttlichen Substanz* zu schaffen.

*göttliche Scheidekunst*⁷ des ewig ausgesprochenen Wortes, des *Verbum Dei*, wird dann auf der letzten Stufe der Entwicklung Gottes, der des (Heiligen) Geistes vollendet, der die absolute Einheit der Gottheit in der Dreifaltigkeit repräsentiert, und die Vollendung aller Zeiten bedeutet.

5. Erörterung des metaphysischen Zeitbegriffs in Schellings Weltaltern

Wir haben also vorweggeschickt, *wie* die Zeit aus der Ewigkeit zur Welt kommt (und gleichzeitig die Welt zur Zeit): durch die Auseinanderziehung oder Zerdehnung der drei Zeitebenen oder Weltalter aus einer ursprünglichen Simultaneität, worüber sie im Ewigen, d. h. im Übergangszustand des göttlichen Wesens zwischen der übergöttlichen Wesenheit und dem göttlichen Leben verfügen. Dieser Ursprung oder diese Genetik der Zeit bestimmt auch ihr metaphysisches Wesen, sofern die auf diese Weise geborene Zeit notwendig ein Spiegelbild der Ewigkeit, der platonische *εἰκὼν κινήθεισα τοῦ αἰῶνος* sein wird – obwohl auf eine ganz andere Weise als bei Platon selbst.⁸ Bei Platon repräsentiert die Zeit die Ewigkeit durch ihre Unendlichkeit: die physische Zeit kehrt nämlich immer zurück, läuft einen unendlichen, zirkulären Laufbahn. Aber nicht bei Schelling. Da die Zeit sich aus der Ewigkeit entfaltet, ist (oder einfach bleibt) sie essentiell Ewigkeit. Jeder Augenblick der physischen Zeit ist *die ganze Zeit*, betont Schelling, die sich nicht aus der Vergangenheit durch die Gegenwart nach die Zukunft fortbewegt, sondern in jedem Moment aufs Neue aus dem Mittelpunkt der Gegenwart gleichsam konzentrisch ausfließt, und zwar so, dass das *origo* der Gegenwart selbst, das Zentrum, wovon die ganze Zeit herausfließt, das Ewige selbst ist. Also jedes Moment bedeutet zugleich die ganze Zeit, „*jede mögliche Zeit enthält die ganze Zeit*“ (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), weil eigentlich das transzendente Ereignis, das die Geburt der Zeit verursacht (d. h. die Geburt des Sohnes), ein ewiges Ereignis ist. Der Sohn schliesst also die Ewigkeit zur Zeit ewig auf, er sagt die Ewigkeit in der Zeit aus, er ist das ausgesprochene Wort, das die Zeit selbst ausspricht.

6. Die ontologische Grundfrage hinter dem metaphysischen Zeitbegriff Schellings

Diese Position ruft natürlicherweise die streng ontologische Frage hervor, in welchem Maße letzten Endes die physische Zeit eine ‚Zeit Gottes‘ ist, und, parallel mit dieser, in welchem Maße die Welt eine göttliche Substanz oder die Substanz Gottes ist. Wenn nämlich die Zeit *nicht* Gottes Zeit und die Welt *nicht* Gottes Substanz ist, dann in welchem Sinne mag Schelling von dem *Leben* Gottes

⁷ Hrsg. Frank, IV:278.

⁸ Siehe die platonische Theorie der Zeit im *Timaios* 37d5-6.

sprechen? In der strengenommenen Ewigkeit ist doch kein Fortschreiten, keine Fortbewegung, keine Veränderung, kurz, kein Leben. Schelling betont selbst, dass es keine zeitliche Aufeinanderfolge zwischen den drei Personen der entfalteten Gottheit gibt, dass es einfach keine Zeit in der göttlichen Sphäre gibt, dass der Sohn *ewig* geboren wird usw.

Andererseits ist es aber die explizit gestellte theologische Grundposition Schellings, dass Gott keine „*stillstehende Kraft*“, sondern Leben und Persönlichkeit, also eine „*fortschreitende Bewegung*“ ist. Er fügt noch erstaunlicherweise zu, dass das göttliche Leben doch seine eigenen „*Zeiten und Perioden*“ hat. Ist es möglich, diese widersprechenden Thesen philosophisch miteinander in Einklang zu bringen?

Am Ende dieser skizzenhaften Darstellung und Untersuchung kann man die folgende ontologische Interpretation der Schelling'schen Thesen befürworten: die Grundhaltung seiner Metaphysik in den Jahren 1809-1811 ist ein auf dynamische Weise veränderter Spinozismus, laut welchem (siehe die Einleitung der *Freiheitsschrift*) die reale ontologische Differenz Gottes ist, dass Er Ursache und Grund zugleich ist. Gott ist also *numero* nicht identisch mit seinen Modi, sondern er ist *Ursprung* (*natura naturans*), und die endlichen Dinge sind seine *Folgen* (*natura naturata*). An die Problematik unserer Untersuchung angepasst, bedeutet unsere Aussage, dass die göttliche Sphäre, die Sphäre der Unendlichkeit, unbedingt die Sphäre der Ewigkeit ist, während die Welt der endlichen Dinge die der Zeit. Die Welt ist also in der Tat ein Modus der göttlichen Substanz (und deshalb hat sie eine Zeit, die der Ewigkeit ähnelt), aber nur insofern sie eine Folge davon ist; während Gott, der sich in seinen Folgen entfaltet, in der Tat ein Leben bekommt, weil es nichts in den Folgen ist, das nicht von Ewigkeit her in Gott gewesen wäre, *quod non fuerit prius in Deo*. Aber Gott ist auch ewiger Ursprung schlechthin. Abschliessend mögen wir also sagen, dass die Weltalter *actu* und *formaliter* nur in den endlich-zeitlichen Dingen, aber nur *potentialiter* und *eminenter* in Gott zu finden sind.

TAMÁS ULLMANN

Métaphysique et transcendance chez Merleau-Ponty et Lévinas

Le problème de la métaphysique dans la phénoménologie post-husserlienne peut être présenté comme problème de la transcendance. La question en est: comment est-ce qu'il est possible de transcender la sphère d'immanence? Par l'intentionnalité de donation de sens comme chez Husserl? Ou par l'être-dans-le-monde ontologique comme chez Heidegger? Merleau-Ponty et Lévinas choisissent autres voies. La phénoménologie tardive de Merleau-Ponty réduit toute sorte de transcendance à une immanence universelle: c'est l'idée centrale de l'ontologie de la chair développée dans *Le visible et l'invisible*; tandis que Lévinas fait des efforts pour dépasser l'horizon traditionnellement métaphysique de la transcendance et radicalise le problème par l'idée de l'altérité éthique. Merleau-Ponty a développé une version ontologique de la phénoménologie basée sur le concept central de la chair, tandis que Lévinas a ouvert les dimensions éthiques de la phénoménologie en montrant que l'événement de la rencontre avec Autrui dépasse les cadres de l'épistémologie et de l'ontologie. Réversibilité chez Merleau-Ponty et altérité chez Lévinas: deux réponses diamétralement opposées aux questions classiques de la transcendance. Les thèses que je voudrais développer sont les suivantes: 1) Lévinas critique d'une façon indirecte l'idée de la réversibilité et il critique par là une tendance latente de la phénoménologie toute entière. 2) La pensée tardive de Merleau-Ponty radicalise d'une manière unique la phénoménologie et met à jour ses réserves cachées, elle recèle tout de même des problèmes philosophiques considérables. 3) C'est la critique lévinassienne sur l'idée de la réversibilité qui montre de la façon la plus claire la difficulté centrale de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Les deux philosophies ne signifient pas seulement deux voies différentes du "mouvement phénoménologique," leur relation semble être bien plus compliquée.

1. Ontologie et altérité

Lévinas ne critique pas explicitement la phénoménologie merleau-pontienne. Il mentionne parfois le nom de Merleau-Ponty dans ses ouvrages et il publie relativement tard, en 1983 un article élogieux et assez général sur les mérites de

la phénoménologie de Merleau-Ponty.¹ Néanmoins sa philosophie offre plusieurs points de départ pour une telle critique. Tout d'abord on peut dire que dans la philosophie de Merleau-Ponty, surtout dans l'ontologie tardive, l'altérité de l'autre comme problème est négligée, ou, plus précisément, Merleau-Ponty semble réprimer le problème de l'altérité par l'idée universelle de la réversibilité. "Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* – écrit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* – parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair."² Et dans une note de travail nous pouvons lire: "Le chiasma au lieu du Pour Autrui: cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi-autrui, mais co-fonctionnement. Nous fonctionnons comme un corps unique."³ Dans le contexte général du co-fonctionnement et de la visibilité anonyme, la différence entre moi et *alter ego* cesse d'être un problème décisif.⁴

On pourrait formuler les remarques critiques suivantes.⁵ 1) Chez Merleau-Ponty c'est toujours la perception qui s'avère être la première dans une rencontre intersubjective. La question se pose donc si cette approche n'est pas trompeuse déjà à son point de départ, s'il n'est pas impossible de rendre compte de l'altérité de l'autre dans les termes de la perception? 2) L'ontologie basée sur le concept de la chair risque d'être bloquée au niveau d'un narcissisme universel. Le narcissisme signifie dans ce contexte que la chair du monde est conçue à l'analogie de ma propre chair. L'étrangeté de l'autre risque ainsi de se réduire à son être corporel et la différence radicale entre autrui et moi se transforme en une différence charnelle. 3) Même si l'ontologie élaborée dans *Le visible et l'invisible* radicalise clairement la description phénoménologique, le caractère anonyme de la perception tend à priver l'autre de son caractère personnel. Si les différences fondamentales sont toutes réduites à l'anonymat de l'être et au co-fonctionnement au sein de la chair, alors la différence entre moi et autrui se résout en un milieu homogène.

La primauté de la perception, le narcissisme implicite de l'ontologie et le caractère impersonnel de la perception indiquent les problèmes évidents du point

¹ Emmanuel Lévinas: *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*. In: *Hors sujet*. Paris, Fata Morgana, 1987, 131-140.

² Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964. pp. 187-188.

³ *ibid.*, 268.

⁴ La relativisation de la différence entre l'ego et l'alter ego ne se présente pas seulement dans l'ontologie inachevée de l'ouvrage tardif. Nous trouvons la même tendance déjà dans les analyses de la *Phénoménologie de la perception*. "Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté." Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, 403.

⁵ Claude Lefort a été le premier à formuler la critique, selon laquelle l'ontologie de Merleau-Ponty ne donne pas de place à l'altérité de l'autre. Cf. C. Lefort, *Flesh and Otherness*. In: G. A. Johnson–M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 1990, 3-13.

de vue de l'altérité de l'autre.⁶ Cette sorte de critique est motivée tout de même par l'idée de l'altérité *éthique*. Nous pouvons donc dire que l'altérité radicale de l'autre, qui sert de base pour une éthique fondamentale, ne fait pas partie de l'horizon conceptuel de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Nous pouvons dire cela, même s'il formule parfois des doutes concernant sa solution du problème de l'intersubjectivité. Dans la *Phénoménologie de la perception* nous trouvons cette phrase étonnante: "Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'alter Ego?"⁷ Même si cette question exprime avant tout une attitude critique envers les théories qui essaient de limiter le solipsisme du dehors par une solution métaphysique ou psychologique, elle touche en même temps le coeur de l'approche merleau-pontienne. Il s'agit de l'expression d'une doute, pour laquelle Merleau-Ponty ne trouvera jamais une solution rassurante.

A ce point deux voies se dessinent clairement pour une analyse comparative: on pourrait parler – à partir de Lévinas – de la neutralité éthique de l'ontologie merleau-pontienne. D'autre part, on pourrait également parler – à partir de Merleau-Ponty – d'un certain rigorisme de la philosophie de Lévinas, centrée sur l'événement traumatique de la rencontre avec autrui. Je dis "rigorisme," parce qu'on a souvent l'impression que chez Lévinas il n'y a ni joie dans la rencontre, ni amour personnel, ni harmonie heureuse dans les relations humaines. Ce sont deux voies possibles d'une analyse comparative.

Néanmoins je voudrais choisir une troisième voie pour la comparaison.⁸ Au lieu de choisir le problème de l'altérité éthique pour point de départ, je voudrais parler de la différence entre ces deux phénoménologies post-husserliennes à partir d'un autre problème.

En général on accentue que le concept de l'intentionnalité (Husserl) et celui de la phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty) ne sont pas suffisants et entièrement satisfaisants pour la description de l'altérité de l'autre. Néanmoins si on ne se concentre plus sur le rapport éthique, mais plutôt et très généralement sur le processus de l'expérience (comment apparaissent-elles la signification, l'identité et l'objectivité dans le processus sensible de l'expérience?) alors on peut renverser

.....
⁶ Voir le débat autour de l'article critique de Claude Lefort. Les auteurs en faveur de l'ontologie de Merleau-Ponty disent qu'il dépasse avec succès le contexte de la subjectivité, dans lequel le problème de l'intersubjectivité surgit en général. (Par exemple G. B. Madison, *Flesh and Otherness*. In: G. A. Johnson – M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, op. cit., 27-35.) Selon l'argumentation des auteurs critiques Merleau-Ponty a clairement échoué dans la description de l'altérité. (Par exemple S. Watson, *On How We Are to and How We Are not to Return to the Things Themselves*. In: G. A. Johnson – M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, op. cit., 45-51.)

⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 408.

⁸ Les analyses comparatives se concentrent surtout sur le problème de l'altérité éthique. Par exemple T. W. Bush, *Ethics and Ontology: Lévinas and Merleau-Ponty*. In: *Continental Philosophical Review*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, 195-202.

l'ordre des questions. Même la perception, le contact élémentaire avec le monde peut être conçue, peut-être, d'une façon nouvelle, si le phénoménologue l'approche à partir de l'altérité. Plus simplement: ce n'est pas seulement la neutralité éthique chez Merleau-Ponty qui peut être critiquée sur la base de la phénoménologie de l'altérité, mais également la description du processus de la perception, c'est-à-dire la description qui est censée pouvoir rendre compte de la perception sensible, de la reconnaissance, de l'expression langagière et finalement de la pensée en général. Signification, identité, objectivité: trois termes centraux d'un schématisme phénoménologique que nous pouvons, peut être, voir d'une façon nouvelle, si nous approchons la philosophie de Merleau-Ponty à partir du problème de l'altérité.

2. *Corrélation et réversibilité*

Tout d'abord je voudrais formuler une thèse double: l'idée de la réversibilité, ce concept central de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty, provient de l'idée de la corrélation. La réversibilité est, en d'autres termes, la conséquence logique de la radicalisation d'une idée fondamentale de Husserl: celle de la corrélation.

Les analyses de Merleau-Ponty essaient de dépasser l'horizon trop étroit de la conscience transcendantale et surtout l'opposition sujet-objet. Selon l'ontologie du dernier Merleau-Ponty la chair du monde et la chair de mon corps ne sont pas simplement similaires, mais proviennent du même élément ontologique. Quant à la perception incarnée on peut parler d'une certaine "parenté ontologique avec le monde:"⁹ le monde n'est pas seulement autour de moi, mais je suis fait de la même texture que le monde. L'opposition sujet-objet, l'opposition je-monde et l'opposition fait-essence sont dépassées à la fois, avec le même geste philosophique radical. Cette tendance à dépasser les oppositions classiques signifie le pivot de la nouvelle ontologie. "Fait et essence ne peuvent plus être distingués [...], parce que l'Être n'étant plus *devant moi*, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être."¹⁰ En essayant de dépasser les oppositions et les dualités trompeuses (sujet-objet, fait-essence, réfléchi-irréfléchi, conscient-inconscient, esprit-corps, etc.) Merleau-Ponty arrive à un niveau ontologique où les pôles opposés se révèlent être du même tissu, de la même texture, du même épaisseur, du même "élément." Comme il dit, l'Être n'est pas devant moi, mais m'entoure, me traverse. Le modèle de cette unité est sans doute le parallèle entre la chair de mon corps et la chair du monde. Tout parallèle se base sur ce parallèle fondamental et tout parallèle montre la structure de la *réversibilité*. L'exemple fondamentale de cette dernière est le corps touchant-touché, le corps qui est à la fois sujet et objet pour lui-même et qui est ainsi au-delà de l'opposition

⁹ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Millon, 1991, 183.

¹⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 153-154.

fondamentale entre le sujet et l'objet. La réversibilité est pour Merleau-Ponty un "phénomène fondamental,"¹¹ elle "définit la chair,"¹² et elle est "vérité ultime."¹³ La réversibilité, en tant qu'elle exprime la co-appartenance et la co-implication de toutes modes d'être au sein d'un milieu englobant, semble organiser et structurer l'ontologie toute entière de la chair.

L'idée de la réversibilité rend possible une pensée asubjective vis-à-vis des philosophies transcendantales et ouvre la dimension dynamique de la genèse du sens vis-à-vis des ontologies statique ou naturalisantes – ces résultats sont sans doute les mérites de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Cependant l'idée de la réversibilité, par sa propre structure, tend à homogénéiser, c'est-à-dire tend à transformer les différences de nature en différences graduelles. L'idée de l'échange chiasmatique entre moi et autrui, entre moi et le monde non seulement libère la pensée des illusions métaphysiques, mais à la fois estompe les contours de ces différences.

Même si Merleau-Ponty élabore une phénoménologie apparemment très différente de celle de Husserl, on peut tout de même dire qu'il réalise une tendance déjà présente d'une façon latente chez Husserl, surtout dans sa phénoménologie génétique. C'est pourquoi on peut dire que la pensée de la réversibilité est l'héritière de l'idée de la corrélation. Comme nous savons, l'idée de la corrélation est au moins aussi fondamentale pour Husserl que celle de l'intentionnalité : "La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet de l'expérience et de ses modes de donné (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environs l'année 1898) me frappa si profondément que depuis, le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel."¹⁴ Il s'agit de la corrélation du monde et de ses modes subjectifs de donnée qui est l'idée fondamentale de l'intentionnalité et de la constitution.

Si l'on suit jusqu'au bout les conséquences de l'idée de la corrélation et en même temps on essaye de la libérer du moi centré et de la structure éidétique, alors une nouvelle idée prend forme devant nos yeux: celle de la réversibilité. La réversibilité semble être une corrélation entre le monde et les modes subjectifs de donné, mais cette fois sans sujet et sans structure éidétique. La radicalisation de l'idée profonde de la corrélation mène la phénoménologie à une corrélation non centrée, à une corrélation sans règle, à une corrélation – disons – "ouverte." Cette corrélation sans sujet transcendantal, sans objet séparé et sans structure éidétique est ce que Merleau-Ponty caractérise par le concept de la réversibilité. L'idée de la corrélation "ouverte" comme réversibilité est la base du tournant ontologique, c'est elle qui

¹¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 203.

¹² Ibid., 189.

¹³ Ibid., 204.

¹⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Gallimard, 1976, 189.

rend possible les nouveaux concept: ceux de la chair, de l'élément, du sens sauvage, de la dimensionnalité, du chiasma, etc.

Lévinas, cependant, rejette toutes les deux formes de cette idée: il critique et l'idée husserlienne de la corrélation, et l'idée merleau-pontienne de la réversibilité, et sa critique révèle une tendance latente de la pensée phénoménologique.

3. *L'anarchie du spectacle*

Lévinas exprime le danger de l'attitude phénoménologique par la figure mythique de Gyges: il voit tout sans être visible. Il voit ceux qui le regardent sans le voir et il sait qu'il n'est pas vu. La position de Gyges est celle d'un être seul au monde, d'un être enfermé dans le solipsisme, d'un être "pour qui le monde est un spectacle."¹⁵ La méthode phénoménologique exige la contemplation solitaire, cependant, pour une vision dans la solitude méthodologique, il est inévitable que le monde devienne pur spectacle. C'est ainsi que le monde qui m'entoure et les êtres dans ce monde perdent leur réalité. Lévinas décrit plusieurs formes de la perte de réalité et offre par cela un point de départ spécifique pour la critique de la réversibilité.

1. *Anarchie du spectacle*. L'approfondissement du regard phénoménologique découvre des apparences derrière les apparences et ainsi de suite: au lieu de repérer des points d'appui sur lesquels l'analyse phénoménologique pourrait se baser, le phénoménologue ne trouve que des gouffres des apparences. Le regard phénoménologique – surtout dans la phénoménologie génétique – découvre en fin de compte le mouvement du schématisme transcendantale, il révèle comment les choses apparaissent pour la conscience et comment l'activité et la passivité synthétiques de la conscience participent à la totalité de cette apparence. En approfondissant la contemplation phénoménologique il devient clair que le dynamisme de l'apparence, le processus génétique de l'apparaître, c'est-à-dire le schématisme transcendantal n'a ni de composants stables ni de règle universelle. C'est l'enseignement que l'on peut tirer du développement de la phénoménologie génétique depuis Husserl jusqu'à Merleau-Ponty et aux phénoménologues contemporains. Or, la radicalisation du regard phénoménologique signifie pour Lévinas un problème profond: le monde comme spectacle dynamique perd son principe d'objectivité. Comme il écrit: un monde silencieux "serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel. Le *phénomène* se dégraderait [...] en *apparence* et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque [...]"¹⁶ Ce qui semble être un composant fixe à un certain niveau de la constitution, peut très bien se révéler comme un processus dynamique à un niveau plus profond et ainsi de suite. Tout devient équivoque, ambigu, volatil, c'est-à-dire

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*. Editions Livre de Poche, Kluwer, 1994, 90.

¹⁶ Ibid., 90.

tout se résout en apparence momentanée. Comme si la conscience regardait en un gouffre et éprouvait le vertige. C'est l'expérience que Lévinas appelle "anarchie du spectacle,"¹⁷ l'état de conscience auquel la pratique phénoménologique mène presque nécessairement en suivant l'idée profonde et à la fois trompeuse de la corrélation.

Selon Lévinas l'ambiguïté de l'apparence est la conséquence logique de l'attitude phénoménologique et il s'agit d'un danger réel qui menace la phénoménologie toute entière. On ne peut pas sauver la phénoménologie de l'anarchie du spectacle à l'aide des généralités transcendentales ou ontologiques, seulement et uniquement à l'aide de l'idée de l'altérité. C'est uniquement autrui et la parole d'autrui qui retient la conscience du vertige des apparitions. "L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, présentation d'autrui à moi, événement originel de la signification."¹⁸ En d'autres termes, ce n'est que grâce à autrui et la parole d'autrui que l'anarchie du spectacle cesse d'être anarchique et commence à prendre forme. C'est ainsi que Lévinas arrive à une thèse, par laquelle il critique et dépasse toute phénoménologie basée sur l'idée de la corrélation: "Autrui est principe du phénomène."¹⁹ Autrui n'est donc pas l'un des phénomènes qui m'apparaissent, mais il est le principe même qui assure que le monde ne se dégrade en apparence et en anarchie du spectacle.

2. *Etre sans étant.* Nous trouvons déjà dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le temps et l'autre* une idée qui est structurellement très similaire à celle de l'anarchie du spectacle. Lévinas la présente par le concept de l'"il y a," la forme impersonnelle de l'être. Il s'agit de l'état où derrière les apparences il n'y a plus d'apparaissants et ne restent-ils que le milieu épais et le flux amorphe de la multiplicité non-identifiable des apparences. Par rapport à la donation positive et créatrice de l'"es gibt" heideggerien, l'"il y a" chez Lévinas est plutôt négatif. L'expérience de l'"il y a" n'a rien à voir avec l'angoisse ou avec la mort, elle a tout de même un caractère terrible. On éprouve le "il y a" lorsque l'être devient amorphe, neutre et vide de signification. Le sujet et l'objet se perdent à la fois et dans l'insomnie de la conscience il n'y a ni moi ni objet ni sens.²⁰ Comme il dit dans *Ethique et infini*: "il y a' pour moi est le phénomène de l'être impersonnel: 'il'. Ma réflexion sur ce sujet part de souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme 'bruisant'."²¹ Ce silence bruisant montre

¹⁷ Ibid., 90.

¹⁸ Ibid., 92.

¹⁹ Ibid., 92.

²⁰ Comme Shmuel Trigano écrit: "Le caractère terrible de l'il y a, c'est celui de l'abîme du tohu-bohu de la Genèse qui désigne le moment où l'être est créé mais pas encore formé." *Lévinas et le projet de la philosophie-juive*. In: N° 19 de *Rue Descartes*, Emmanuel Lévinas, PUF, 1998 (pp. 141-164.), 149.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*. Paris, Fayard, 1982, 37-38.

le non-sens de l'être sans contours, sans formes, sans significations. "Il ne s'agit plus d'états d'âme, mais d'une fin de la conscience."²²

Pour sortir du non-sens de l'"il y a", de cet état archaïque et terrible de l'être,²³ il ne suffit pas de supposer une conscience. Le mouvement de l'hypostase, le passage allant de l'être amorphe à quelque chose formée, de l'encombrement de l'existence à l'éveil de la conscience objectivante n'est possible que grâce à l'autre. La conclusion de Lévinas est très similaire à celle que nous trouvons dans sa description de l'anarchie du spectacle: ce n'est que la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre qui peut "arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être."²⁴ La délivrance de l'"il y a" n'est possible que par une relation avec autrui.

3. *Vivre de*. La relation avec les éléments, cette relation fondamentale et corporelle apparaît chez Lévinas comme "se nourrir de" et comme "vivre de." Par ces expressions il décrit un état heureux, paradisiaque et sans besoin, un état de jouissance. En tant que jouissance, cet état est cependant sans conscience de séparation. Il est impersonnel et sans objet, il est la jouissance d'une vie autosuffisante. Comme Lévinas l'exprime: "vivre de... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance."²⁵ Le corrélat de cet état de jouissance enfantin et impersonnel est ce que Lévinas appelle "l'élément" ou "l'élémental." "C'est du vent, de la terre, de la mer, du ciel, de l'air. [...] Il précède la distinction du fini et de l'infini. Il ne s'agit pas d'un *quelque chose*, d'un étant se manifestant comme réfractaire à la détermination qualitative. La qualité se manifeste dans l'élément comme ne déterminant rien."²⁶ L'élément est une version de l'être, d'un être qualitatif, mais sans forme. Il est non-possédable et il enveloppe tout sans être enveloppé. L'élément est contenu sans forme. "La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu: on y baigne. A l'élément je suis toujours intérieur. [...] Aussi pouvons-nous dire que l'élément vient vers nous de nulle part. La face qu'il nous offre ne détermine pas un objet, demeure entièrement anonyme."²⁷

Or, ce qu'il faut souligner par rapport à notre problème, pour une critique de la réversibilité, c'est la position spéciale de l'élément entre les choses finies et la transcendance infinie. Comme Lévinas écrit, l'élément n'ouvre pas, mais, au

²² Ibid., 40.

²³ François Sebbah compare l'état de l'il y a d'une part à la Nature ("Il y a chez Lévinas une grande méfiance envers la Nature en tant que cette dernière est susceptible d'être investie de pouvoirs mystérieux et d'occulter dès lors le rapport à la Transcendance"), d'autre part au nazisme ("Le nazisme ferme la porte à toute évasion hors de l'anonymat de l'*il y a*, d'un exister brut pire que la mort, qui, empêchant chaque soi d'être un soi, le garde entre l'être et le non-être, dans l'agonie des morts-vivants incapables de parvenir à l'ipséité"). François Sebbah, *Lévinas. Ambiguïté de l'altérité*. Paris, Les Belles Lettres, 2000, 181.

²⁴ Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., 42.

²⁵ Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 113.

²⁶ Ibid., 139.

²⁷ Ibid., 138-139.

contraire, enferme l'infini. "Le ciel, la terre, la mer, le vent – se suffisent. L'élément bouche en quelque façon l'infini [...]. L'élément nous sépare de l'infini."²⁸

Après l'énumération de ces expériences différentes se pose-t-elle la question s'il est justifié de mettre en parallèle l'expérience de l'anarchie du spectacle, celle de l'il y a et, finalement, celle de l'élémental? La même question surgit dans la correspondance de Lévinas, lorsque Roger Burggraeve lui demande: "L'il y a et l'élémental sont-ils deux réalités différentes, ou bien la même réalité qui se manifeste sur deux niveaux différentes? Alors, dans la deuxième supposition on pourrait dire que l'il y a présubjectif *se maintient* sur le niveau subjectif, comme l'horizon intentionnel spécifique de la jouissance; que le monde *garde* son caractère 'il y a'-tique sur le niveau subjectif de la jouissance comme élémental; que l'élémental est un *prolongement* subjectif de l'il y a présubjectif?" Lévinas répond ainsi: "Incontestablement un décalage existe entre les deux utilisations du terme *il y a*. Dans le premier cas c'est une menace permanente du non-sens plus absurde que la mort: l'horreur de l'être ineffaçable; dans le deuxième c'est certes indéterminé, mais voluptueux. Votre réconciliation me semble très importante. Surtout que le fond de ma recherche consiste à sortir de l'*il y a* en sortant de l'être – en disant *à-Dieu* à l'être."²⁹

Le parallèle entre l'anarchie du spectacle, le bourdonnement de l'"il y a" et le vivre des éléments consiste dans le fait qu'ils présentent tous les trois un état impersonnel et sans objet. Les oppositions entre moi et phénomène, entre moi et il y a, entre moi et élément perdent leurs contours dans ces états vertigineux, neutres ou joyeux: moi et le monde, moi et les autres, nous sommes de la même matière, du même milieu anonyme, du même bourdonnement. Est-ce que tout cela n'exprime pas exactement la thèse de la réversibilité, l'expérience fondamentale de la chair? Pour ainsi dire, l'aspect négatif, étouffant, homogénéisant de l'idée de la réversibilité?

Lévinas souligne que la différence entre le Même et l'Autre ne peut être réduite ni à une différence spatiale, ni à une différence numérique et surtout pas à un milieu commun. "La relation sociale elle-même n'est pas une relation quelconque, une parmi tant d'autres, qui peuvent se produire dans l'être, mais son ultime événement."³⁰ Le regard panoramique qui caractérise toute la tradition philosophique homogénéise tout ce qui apparaît en tant qu'il éprouve tout à partir du milieu ultime de la phénoménalité (la lumière ou la vérité) – ou à partir de la réversibilité d'un élément universel, englobant et enveloppant tout. Même si Merleau-Ponty dénonce, lui aussi, l'idée d'un regard panoramique par sa critique du "kosmotheoros," son idée centrale: celle de la réversibilité et du chiasme recèle une tendance forte à l'homogénéisation. Cette tendance commence à révéler ses

²⁸ Ibid., 140.

²⁹ Correspondance Roger Burggraeve – Emmanuel Lévinas (1975). In: R. Burggraeve, *Emmanuel Lévinas et la société de l'argent*. Leuven, Peeters, 1997, 92 et 98.

³⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 244.

contours dans les descriptions lévinassiennes sur l'anarchie du spectacle, sur l'"il y a" et sur la jouissance des éléments qui étouffent l'infini.

4. *Différence et réversibilité*

Chez Merleau-Ponty l'événement ultime de l'être est sans doute l'expérience de l'unité: l'unité avec les éléments, l'unité avec les autres, l'unité avec la nature. C'est ce qui est exprimée par l'idée du chiasme et de la réversibilité. Il est remarquable que Merleau-Ponty, lorsqu'il caractérise la chair, utilise les expressions très similaires à celles que nous trouvons chez Lévinas dans la description de l'il y a et de l'élémental. Merleau-Ponty parle de l'anonymat, de l'élémental, de l'existence atmosphérique, de la fusion, de l'entrelacement, de l'être brut, des réalités flottantes. "Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union des contradictoires, mais, disions nous, comme élément."³¹ "La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément, au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu."³² Pour Lévinas, par contre, la catégorie fondamentale n'est pas l'unité ou la mêmeté, mais, au contraire, la séparation. Par conséquent l'événement ultime de l'être est la différence, le "décalage absolu de la séparation."³³

On pourrait objecter que l'ontologie tardive de Merleau-Ponty est bien capable de prendre en considération les différences constitutives dans le processus de l'expérience, car l'unité de la chair n'est jamais une unité close, statique et homogène. "La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même."³⁴ L'élément de la chair en tant que dynamisme signifie une unité englobante, mais, en même temps, il implique également l'articulation de ses propres différences. Unité et articulation caractérisent donc à la fois le milieu de la chair. Merleau-Ponty essaye de saisir les différences constitutives de la chair en termes de "Gestalt,"³⁵ de "système diacritique,"³⁶ de "différenciation."³⁷ Comme elle constitue sa propre différenciation, la chair ne peut pas être par principe homogène. Alors l'objection que nous venons de formuler au nom de Lévinas, l'objection contre la tendance homogénéisante de la pensée de Merleau-Ponty semble être illégitime.

³¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 194.

³² Ibid., 184.

³³ Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 326.

³⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 192.

³⁵ Cf. "Figure sur fond, 'Etwas' le plus simple – la *Gestalt* tient la clef du problème de l'esprit." Ibid., 246.

³⁶ Cf. "L'analyse saussurienne des rapports entre signifiants [...] confirme et retrouve l'idée de la perception comme *écart* par rapport à un *niveau*." Ibid., 255.

³⁷ Cf. "Comprendre la perception comme différenciation [...], la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le sujet et l'objet. C'est cet *écart-là* d'abord qui est le sens perceptif." Ibid., 250.

Cet argument n'est pas tout à fait pertinent. Nous savons que l'ontologie tardive de Merleau-Ponty part de la nécessité du dépassement des oppositions traditionnelles (réfléchi-irréfléchi; corps-âme; moi-autrui; fait-essence), et toutes ces différences seront décomposées sur la base de l'idée du chiasme. De ce point de vue, cette voie de la phénoménologie est claire, radicale et efficace. Mais seulement si nous prenons pour point de départ la critique de la pensée traditionnelle et si nous suivons la voie de la décomposition systématique des différences traditionnelles. Par contre, si nous partons de l'expérience d'un milieu anonyme, neutre et homogène, par exemple de l'anonymat de l'"il y a," il n'est plus clair comment les expériences les plus simples prennent-elles forme, comment la sensation amorphe devient "sentir quelque chose," comment la vision éblouie devient "voir quelque chose," comment le toucher vague devient "toucher quelque chose," etc. Il n'est donc pas clair, comment la présence du corps propre dans l'élément sensible devient expérience intentionnelle et objective? Afin qu'il explique cela, Merleau-Ponty suppose implicitement que l'élément de la chair implique originairement les germes de différences constitutives.

Il me semble qu'à ce point Lévinas enrichit considérablement l'approche phénoménologique en affirmant que c'est uniquement sur la base d'une séparation ultime (celle entre Moi et Autrui) que les différences au sein de l'expérience peuvent être expliquées. La philosophie de la réversibilité comme peut-être toute philosophie de l'immanence risque de tomber dans le piège de l'anarchie du spectacle, du non-sens de l'"il y a" ou de l'anonymat des éléments sans la différence fondamentale qui est l'événement ultime de l'être. Pour Lévinas les différences – qui jouent les rôles constitutifs dans le schématisme phénoménologique et qui assurent la signification, l'identité et l'objectivité pour l'expérience – proviennent de "l'événement de la séparation ultime." C'est le sens profond de la thèse centrale de la philosophie de l'altérité de Lévinas et de son concept de la transcendance: "Autrui est principe de phénomène."³⁸

³⁸ Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 92.

WORKSHOP

JOHN BROUWER

*‘a sum of our Practical Theologie.’**A Historiographical Case Study of the Misdating of a Richard Baxter Text*

Scholars of seventeenth century England are familiar with the Interregnum and how it ended: Oliver Cromwell’s September 1658 death, Richard Cromwell’s inability to govern following his father’s death, and the ensuing national turmoil. What followed politically was the restoration of Charles II in May 1660, and ecclesiastically the reconstitution of the Church of England and subsequent ejections (‘Great Withdrawal’) of nonconforming godly ministers. We are presented with two familiar yet quite distinct contexts. Distinctions we must note when examining a literary work. A third context may even be included, less distinct yet significant, that of a ‘settled Nonconformity,’ a continuation of the Restoration ecclesiastical settlement with some ‘allowances’ made for nonconformists.¹

What is less familiar are the possible interpretative distortions created when a literary work was conceived, then written and subsequently published in separate and distinct contexts. Normally these stages of writing occur in close sequential order, and the context remains generally constant throughout the writing project. But occasionally, however, we encounter a book that causes us to question our standard literary-historiographical paradigm. *A Christian Directory* (1673), written by Richard Baxter (1615-1691), is just such a work. It is tempting to view Baxter’s *Directory*, written in 1664 and 1665 but not published until 1673, as a book rooted entirely in the immediate political and ecclesiastical context of the 1660 Restoration of Charles II and 1662 ejections of nonconforming ministers.² Though Richard Baxter was one who was ejected and then used the printed word as his pulpit, the story of the chronology and literary context of the *Directory* is not so straightforward. It offers us an instructive case study for dating a text.

I shall argue that the seed for the *Directory* was planted much earlier, that the initial impetus to write it came, not from the events of 1660-1662 and what followed, but instead from a meeting of 1654, and that a fuller, more accurate view of its context and, therefore, its content requires a look back into the period 1655-59 during Baxter’s Kidderminster ministry. After placing the *Directory* in its

¹ Charles II’s *Royal Declaration of Indulgence* (1672), for example.

² Baxter, *A Christian Directory* (1673), sig. A2. (Hereafter, *CD*.)

correct literary and historical context, I shall detail the consequences of its earlier conception for our correct interpretation of it.

Tom Webster and Anthony Milton have written about John Dury, Samuel Hartlib and the Primate of Ireland, Archbishop James Ussher, and their plans for works of English practical divinity for Continental divines.³ We begin with Dury's letter to Thomas Ball and Stephen Marshall in 1634: 'my chiefe labour is to have the meanes of setling mens consciences in the life of God...by the rules of Practicall divinity contrived into a compleate body that it may be Communicated from hence unto forraine Churches'.⁴ After the tumult of the Civil Wars, in 1654 Dury again sought 'To procure the Compilement of this Body of Practicall Divinity' and lined up 'some of our most able and godly Ministers...[who] did offer themselves unto the Work'. Their efforts were 'to be elaborated under the direction of Doctor Usher, the Primate of Armach'.⁵ Baxter's *Directory* fulfilled Dury and Ussher's aim, albeit much later than originally intended.

In the 1673 'Advertisement' for the *Directory*, Baxter discussed its conception:

It is long ago since many forreign Divines subscribed a request, that the English would give them in Latine a sum of our Practical Theologie; which Mr. Dury sent over... But being undone, I have thus made this Essay. But I have been necessitated to leave out much (about Conversion, Mortification, Self-denyal, Self-acquaintance, Faith, Justification, Judgement, Glory, &c.) because I had written of them all before.⁶

The reason Baxter 'had written of them all before', and was thereby 'necessitated to leave out much', was because the *Directory* constituted only one part of a much larger endeavour, which he had earlier described in some detail.

The 1673 'Advertisement' narrative was but a retelling of the Preface to *A Call to the Unconverted* (1658). This Preface mentions 'that Reverend...Bishop Usher' who 'was oft from first to last importuning me to write a directory for the several ranks of Professed Christians, which might distinctly give each one their portion'.⁷ Though the younger Baxter greatly admired the Archbishop, he initially declined Ussher's request and 'parted from him without the least purpose to answer his desire.' After Ussher's death in March 1656, his 'words oft came into my mind' and, due to 'the

³ DNB. Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England* (1997), 92, 253-67; Milton, "'The Unchanged Peacemaker'?: John Dury and the politics of irenicism in England, 1628-1643', in *Samuel Hartlib and Universal Reformation*, eds. Mark Greengrass, Michael Leslie and Timothy Raylor (1994).

⁴ Sheffield University, Hartlib MS 17/2/1a-6b.

⁵ Dury, *An Earnest Plea for Gospel-Communion* (1654), 79.

⁶ CD, sig. A3.

⁷ Baxter, *CUTL*, sig. A2.

great Reverence’ which he ‘bore to him’, Baxter was ‘more incline[d]...to think with some complacency of his motion.’⁸

By the close of 1656, however, Baxter was no longer merely thinking about the Primate’s plan but had actually completed the first work for it. The Preface continued: ‘having...intended to write a Family Directory’, Baxter ‘began to apprehend how congruously the forementioned work [*Call to the Unconverted*] should lead the way; and the several conditions of mens souls be spoken of, before we come to the several Relations.’ The dimensions of the project were then outlined:

First, to speak to the impenitent Unconverted sinners, who are not yet so much as purposing to Turn... My next work must be for those that have some purposes to Turn and are about the work, to Direct them for a through and true Conversion... The third part must be Directions for the younger and weaker sort of Christians, that they may be stablished, built up, and persevere. The fourth part, Directions for lapsed and back-sliding Christians, for their safe recovery. Besides these there is intended some short Perswasives and Directions against some special errors of the times, and against some common killing sins. [The fifth part,] As for Directions to Doubting troubled Consciences, that is done already... And then the last part is intended more specially for Families as such, Directing the several Relations in their Duties.⁹

Richard Baxter’s concern ‘whether I shall have life and leisure’ to complete the writing project and his desire not to ‘deter [readers] by the bulk or price, from reading what is written for their benefit’ initially led him to ‘publish the several parts by themselves, as I write them’.¹⁰

Next, one reason offered by Baxter for publishing a series of 1658 sermons he had preached in Kidderminster as *Directions for Weak distempered Christians* (1669) was

the request of... A. B. Usher, which I mentioned in the Preface to my *Call to the Unconverted*; According to which I had before Published. 1. That *Call*. 2. Directions against miscarrying in the work of Conversion. 3. And this I intended for the *Third Part*, when I began it; but was hindered from bringing it to the purposed perfection...¹¹

⁸ CUTL, sigs. A2^v, A2^v-A3.

⁹ CUTL, sigs. A3-A4. For the ‘fourth part’ silently subsumed into the *Directory*, see CD II, 616-26, ‘Directions for Declining or Backsliding Christians’. Neil Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity* (1987), 139, notes that ‘No one else was so comprehensive’ in their writing.

¹⁰ CUTL, sig. A4. The changed context after Oliver Cromwell’s death forced a change of plan due to Restoration censors’ prohibition of licensing.

¹¹ DWDC, sig. A5. Cf. discussion of the plan in the 1658 *Directions and Perswasions to a Sound Conversion*, sig. A4^v, and later in *Reliquiae Baxterianae* (1696) I, 114-5. (Hereafter, respectively DPSC and RB.)

Lastly, in Part I of his autobiography, *Reliquiae Baxterianae* (1696), ‘Written for the most part in 1664’, the recently ejected Baxter retrospectively details the Ussher writing project and then comments:

A Treatise in Folio, called, *A Christian Directory*... containeth bare *Directions* for the practice of our Duties in all these respects; as Christians, as Church Members, as Members of the family, and as Members of the Commonwealth... My intent in writing this, was at once to satisfie that motion so earnestly made by Bishop Usher, mentioned in the Preface to my *Call to the Unconverted*, which I had been hindered from doing... before.¹²

Richard Baxter’s consistent description of the *Directory*, both in late-Interregnum good times and in post-Restoration bad times, as a part of this broader writing project, means that we should not see the *Directory* as a work of practical divinity which stands alone, nor should we place it in the late 1660s or early 1670s (for a 1673 publication). To interpret it correctly, we need to place the *Directory* holistically within that larger body of writing instigated by Ussher and contextually date it accordingly.

This characteristic of Baxter’s *Directory* differs remarkably from William Perkins’ *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* (1606) and William Ames’ *Conscience with the Power and the Cases Thereof* (1639). Baxter’s collection of cases of conscience was conceived as one part of a larger project. The others were ‘stand-alone works’ and can therefore be understood solely within the context of their authorship. Perkins, for example, noted that the *Treatise* did not treat ‘a matter easie and at hand, but full of labour and difficultie: yea very large, like vnto to the maine sea’ and consequently he would ‘onely (as it were) walke by the banks of it’.¹³ A sentiment that begs systematic treatment in a series, yet he made no mention of other Perkinsian works which should be read in conjunction with the *Treatise*. Ames hoped that his *Cases* ‘will more excite to this kind of study’ (i.e. of godliness), and went on to say that ‘I haue gone about to performe this in part: and others I make no question, will indeavour it’.¹⁴ Ames wrote *Cases* ‘in part’, not as part of his own writing programme, but as a part which *other* authors would complete. Ames made no reference to his other writings, other than to say that he would follow ‘the same methode, that I did in my *Marrow of Divinity*’ for structuring *Cases*.¹⁵

¹² *RB* I, 122. Baxter’s prefatory comment, ‘Manuscripts that are yet unprinted, which lye by me, are these following’, to his discussion of the *Directory* in the *Reliquiae* allows greater accuracy in dating its authorship. Because part I of the *Reliquiae* was ‘Written for the most part in 1664’, we can suggest that the *Directory* was chiefly written in 1664. *RB*, sig. d2.

¹³ *WTCC* I, 4.

¹⁴ *CPCT*, sigs. A2^v, A4^v.

¹⁵ *CPCT*, sig. A4^v. Cf. Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium* (1660), sig. A4 and p. xi, for a similar sentiment.

A second characteristic which distinguishes the *Directory* involves size. The *Directory* is massive in comparison to other books by Baxter generally or its familial relatives within the Ussher-inspired writings specifically or its predecessors in the English Protestant tradition, whether Puritan like Perkins and Ames or Church of England like Sanderson and Taylor. Baxter’s works are generally quarto in size and range from approximately 300-550 pages. Perkins, Ames and Robert Sanderson’s (*De Juramento* [1655]) works are also quarto and range from 635-271 pages; only Jeremy Taylor’s folio, *Ductor Dubitantium* (1660), of 1,116 pages is potentially equal in size to the *Directory*. Keeble notes, however, that Taylor’s book was ‘printed in a larger fount of type than the 1,172 pages of Baxter’s *Directory*’ and consequently the *Directory* has ‘nearly twice as many words per page.’¹⁶ The changed context of the 1660s brought revision of the Ussher-project: a book which Baxter first envisaged as a smaller work within a larger project became massive and comprehensive.

One result of this redating is that the standard view of the *Directory* as a work of 1673 needs revision. The manuscript evidence, combined with the published sources discussed earlier, is compelling for placing the *Directory* even earlier than its 1664-65 authorship. On 21 April 1655, less than six months after Baxter met Archbishop Ussher in London, Peter Ince wrote to Baxter and said, ‘I beseech you do not lay by your ffamily directory’. He went on to express gratitude ‘that God hath put it into your heart’ to write ‘on such a subject whereby holynesse may be very much promoted.’¹⁷ The preceding discussion of Baxter’s writing programme, along with this letter, allows us to confirm Keeble and Nuttall’s tentative identification that this family directory ‘was perhaps the germ of Baxter’s casuistical [*Directory*]’.¹⁸ Political and ecclesiastical events overtook Baxter’s plans, causing modification to, but not elimination of, the ‘ffamily directory’. Indeed, to demonstrate that Baxter’s ‘ffamily directory’ lived on in the *Directory*, one need only examine the title page for Part II: ‘Christian Oeconomicks: or, The Family Directory’.¹⁹

A few years later, but while Baxter was still ministering in Kidderminster, on 11 March 1658 Edmund Elis wrote, entreating ‘from my Soule [that] you may live to perfect the Directory, you have began’.²⁰ Then, a few months later, Katherine Gell lamented, ‘I shall thinke it long till your ffamily directory is in hand for I much desire to see that peece.’²¹ These comments demonstrate that Baxter’s *Directory*, in embryo at the very least, was on his mind in 1658. Elis’ comment, ‘you have began’, is particularly intriguing. It implies Baxter had started his *Directory*—if not actual writing, at least well along in outline form.

¹⁶ N. H. Keeble, *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (1982), 79. (Hereafter, Keeble.)

¹⁷ Baxter Correspondence, Dr. Williams’s Library, *Letters* iii.179. (Hereafter, *Letters*.)

¹⁸ N. H. Keeble and Geoffrey F. Nuttall, *Calendar of the Correspondence of Richard Baxter* (1991) I, 178. (Hereafter, *CCRB*.)

¹⁹ *CD* II, 471.

²⁰ *Letters* iv.144.

²¹ *Letters* v.5.

Thus, in November 1654 Ussher suggested a writing programme of English 'Practical Theologie' for Continental divines. By April 1655 Baxter had not only thought about it but had discussed it with correspondents, like Ince, and undoubtedly others verbally. It is not until December 1656 that we have any further mention of the project, perhaps because the Association Movement was taking off and the Quakers were becoming increasingly troublesome, both requiring written attention, causing Baxter to sideline Ussher's project. Ussher's death in March 1656 worked as a catalyst for Baxter, prompting him to re-think the project, and he wrote *Call* in the latter part of 1656.²² He delayed publishing it in order to write *Directions and Perswasions to a Sound Conversion*, completing that book on 5 July 1657, but then delayed publishing both books until the following year, perhaps due to an already full publishing programme for 1657 (nine works seeing the light of day), or in hope of near simultaneous publishing of the complete series.²³ In December 1657 he wrote the prefatory materials for *Call*, but it was not until May 1658 that he wrote the Preface for *Directions to a Sound Conversion*. Correlating this with the March and August 1658 letters from Elis and Gell referencing the 'directory', and with the fact that *Directions for Weak Christians* was originally a 1658 sermon series in Kidderminster, and with the observation that *Directions for Weak Christians* part I and especially part II are remarkably similar to the *Directory*, it seems likely that Baxter was hoping to publish the various components of the series in concise consecutive order. *Call* and *Directions to a Sound Conversion* were completed; *Directions for Weak Christians* had been preached and would only require minimal effort to bring to the press; the *Directory* (i.e. *Family Directory*) was in outline or proto-form (e.g. Elis and Gell letters) and would be ready shortly.

Furthermore, 'slips of the tongue' or inappropriate terminology for the context of 1664-65 occasionally appear in the *Directory* wherein Baxter tips his hand and shows his 1655-58 mindset. For example, though Perkins made use of the term 'commonwealth' in the *Treatise*, one is left to wonder why Baxter would use a term so weighted with 1650s Cromwellian overtones in the Restoration.²⁴ With the immediacy of Oliver's Protectorate now poignantly painful, surely the 1664-65 Baxter could have used a more politically apropos word.²⁵ Another example, this time ecclesiastical, adds further evidence for his mid-to-late-1650s mind-set when he composed the *Directory*. William Black has pointed out that Baxter saw the opening that extirpation of Church of England bishops gave for the local pastor to exercise church discipline.²⁶ This was true in the 1650s, and Baxter used it to

²² Text was completed on 31 December 1656. *CUTL*, 285.

²³ *DPSC* (1658), 534. See Keeble, 159-60, for works published in 1657

²⁴ Cf. *CD* IV, 191, for term 'Kingdom(s)', in contrast to IV, 105, 147, 204, for 'Common-wealth(s)'.

²⁵ Given Bishop Sterne's censure of Baxter at the 1661 Savoy Conference for using the term 'Nation' rather than 'Kingdom', his use of 'Commonwealth' is all the more striking. *RBI*, 338.

²⁶ J. William Black, 'Richard Baxter and the Ideal of the Reformed Pastor', Ph.D. diss., University of Cambridge, 1999, 57-60, 71-3, esp. 73, 78-9, 83-4, 126-7, 131. (Hereafter, Black.)

maximum effect in Kidderminster. This changed, however, with the 1660 return of the Church of England hierarchy: bishops again controlled church discipline. In spite of this changed environment, the *Directory* repeatedly refers to the local minister as the one who is to exercise church discipline, again linking it to his 1650s practice and mindset.²⁷

I would therefore argue that the *Directory* was conceived and formulated by 1655 and was in proto-form (e.g. *Directions for Weak Christians*) by 1658. We must therefore see the *Directory* certainly not as a work of 1673 when it was finally published, well into settled-Nonconformity and at a time of toleration. Instead, a more historically sensitive dating would place it not only in 1664-65 during the time of emerging Nonconformity and of great persecution, but also in 1655-58 during the unconstrained and joyful years of Baxter’s Kidderminster ministry – the glory days.

All this has interesting consequences when we compare the *Directory* to other works in its genre, Protestant cases of conscience books by Perkins, Ames, Sanderson, Dickson and Taylor. Its 1655-58 nature is similar to Perkins and Dickson’s, when both wrote under favourable conditions. Perkins could assume the acceptance of a broadly Calvinist framework, while Dickson and Baxter could assume a broad acceptance of the godly cause, and they could write accordingly. The 1664-65 aspect of the *Directory* finds resonance with Ames, Sanderson and Taylor who wrote under less favourable conditions: Ames in Holland as *persona non grata* in England and unable to assume Calvinism, and Sanderson and Taylor as Church of England ministers and apologists deposed from their positions.

The dual dating of the *Directory* also raises interesting questions for modern scholars. The *Directory* is naturally dated 1673, when it was published, but with little account taken of its roots in the 1650s, even by Baxter scholars. J. I. Packer, for example, in an article on Baxter which does discuss the 1662 ejections, describes the *Directory* as a ‘huge work of 1673’, while Paul Lim dates it as 1674.²⁸ Geoffrey Nuttall’s bibliography of Baxter’s writings follows A. G. Matthews’ list by dating the *Directory* as 1673, but in his text he does place it among Baxter’s 1660s Acton writings.²⁹ Similarly, Keeble and Nuttall’s *Calendar* date the *Directory* as 1673.³⁰ Keeble, in *Richard Baxter Puritan Man of Letters*, which details Baxter’s writings, is virtually singular amongst Baxter scholars to place the *Directory* within the Ussher-inspired writing programme, but he too tends to rely on the 1673 date of publication

²⁷ For example, *CD* III, 794; IV, 59, 207, 174.

²⁸ Packer, *s.v.* Baxter, David Atkinson and David Field, eds., *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (1995), 186; Lim, *s.v.* Baxter, Trevor A. Hart, ed., *The Dictionary of Historical Theology* (2000), 61.

²⁹ A. G. Matthews, *The Works of Richard Baxter: An Annotated List* (1932), 1-49; Nuttall, *Richard Baxter* (1965), 134, 97. (Hereafter, Nuttall..)

³⁰ *CCRB*, xxiii.

rather than an earlier mid-to-late-1650s formulation and 1664-65 authorship.³¹ Thus scholars looking for the dating of the *Directory* are easily led to assume, falsely, a 1671 or 1672 date of composition, during a time of settled Nonconformity.

This has some unfortunate and problematic historiographical consequences. For instance, to describe the *Directory*, John Bossy makes the grandiose statement:

If we are looking for a brave attempt at a statement of what had happened to Western Christianity as a social regime, where anything had happened, in the preceding century or two, we can find it in a folio volume of more than 1,000 pages first published in 1673 by the Englishman Richard Baxter...³²

Two pages later, Bossy offers ‘the *Christian Directory* as a summa of two centuries of revisionary but transconfessional thought and practice about charity’.³³ While scholars long for quotes like this to heighten the importance of their research, with the *Directory*, however, its literary and ecclesiastical context suggests something less grandiose. Baxter was not redacting two centuries of spiritual and moral thought in the classical sense of a Roman Catholic author writing a casuistic *summa*. He did not have copies of his predecessors’ works before him to read, consider and synthesize various opinions on a particular topic, citing those authors who supported his synthesized opinion (e.g. Gregorius Sayrus or Juan Frago, Roman Catholic authors he commended).³⁴ He was instead drawing from his Kidderminster ministry.³⁵ Though Baxter’s ministry showed broad continuity with the preceding Christian tradition, it was nonetheless ‘corrected’ of Medieval errors and corruptions much the same way as Edmund Bunny’s *Booke of Christian Exercise* ‘corrected’ Robert Parson’s work.³⁶ Furthermore, when writing the *Directory*, Baxter tells us that he had only ‘an inconsiderable parcel’ of books with him, that ‘I had no one Casuist but Amesius with me’, and that the restoration of his library brought to mind several cases he had forgotten.³⁷ These hardly describe the requisite sources to produce ‘a summa of two centuries of...thought and practice’ or a record ‘of what had happened to Western Christianity...where anything had happened’.³⁸

³¹ Keeble, 74-5, 78.

³² John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (1985), 149.

³³ Bossy, *Christianity in West*, 151.

³⁴ Sayrus, *Summa Casuum Conscientiae* (1609); Frago, *Regimen Reipublicae Christianae* (1641–1652); CD, sig. A3.

³⁵ In the changed (and charged!) environment of post-Restoration England, it can be argued that Baxter not only drew from but sought to record ‘the Doctrine, which was Taught you’ to preserve his Kidderminster spiritual and moral advice. CD II, 473-4.

³⁶ Baxter noted how ‘God used *Parsons Book* of Resolution corrected, so much to my good’. CD III, 777. Persons, *A Christian Directory* (1590); Bunny, *A Book of Christian Exercise* (1594).

³⁷ CD, sig. A2^v.

³⁸ Bossy, *Christianity in West*, 151, 149.

The placement of the *Directory* in 1673, a time of settled-Nonconformity, moves Baxter too far from the ejections and persecution of Puritan nonconformists, allowing him too much time to cool, pause and reflect. According to this view, he would have been able to write in an emotionally-detached and coldly-rational manner, to redact and synthesize Protestant practice and thought. This, however, was not the case. The *Directory* was written immediately after the extreme trauma and deep passion of 1661-1662 (e.g. *A Petition for Peace*, 1661).³⁹ It was not the work of a cool and relaxed and detached mind. Baxter wrote from the heat and pain of the moment for the extreme exigencies of the moment. The joy of Kidderminster had evaporated, replaced by grave concern for ungodliness in court and country. This leaves us with a false view of the *Directory* as representative of godly Protestantism. Yet William Black has demonstrated that Baxter’s Kidderminster did not always represent standard Puritan practice, but that Baxter redefined godly ministry and Samuel Clarke codified that rewriting of pastoral dogma and practice.⁴⁰

William Lamont over and over again comments on Baxter’s ‘*Christian Directory* of 1673’, and argues that Baxter ‘was able to cite his *Christian Directory* of 1673 as his act of atonement for writing his *Holy Commonwealth* earlier’ and thereby ‘save his political skin’ during the Restoration.⁴¹ The problem with this analysis is that the *Directory* was in many respects antecedent to *Holy Commonwealth* (1659), not subsequent. It was conceived and mapped-out before historical conditions gave rise to *Holy Commonwealth*. Lamont even observes that ‘Ten years earlier’ than 1659 a ‘holy commonwealth’ would have been impossible: ‘it is clear that the whole strategy outlined in... *Holy Commonwealth*... hinges upon action by the Protector... Richard Cromwell’.⁴² Moreover, if the *Directory* was Baxter’s ‘atonement for writing *Holy Commonwealth*’, why would he use the inflammatory term ‘commonwealth’ in Part IV which deals with political relations?

Max Weber is generally correct when he says that the *Directory* was ‘continually adjusted to the practical experiences of his own ministerial activity’.⁴³ However, he too overstates its stature when he notes that the ‘*Christian Directory* is the most complete compendium of Puritan ethics’, and perhaps errs when he goes on to use it not infrequently to support his argument.⁴⁴ We need to question how a change in the dating of the *Directory* from 1673 to conception in 1654, formulation in 1655-58, and writing in 1664-65 would influence Weber’s thesis. Furthermore, a diminution of its lofty status as a ‘compendium of Puritan ethics’ to a record of

³⁹ Nuttall, 85-93, esp. 86-7, and *PPRL*, 1-21.

⁴⁰ See Black, chp. 8, and 259, 261-2.

⁴¹ Lamont, *Richard Baxter and the Millennium* (1979), 89, 91, 101, 113; 89.

⁴² Lamont, *Baxter and Millennium*, 124.

⁴³ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Routledge reprint, 1992), 156.

⁴⁴ Weber, *Protestant Ethic*, 156; 224, 229, 231, and occasionally, 236, even misdates the second edition of the *Directory*.

Baxter's Kidderminster spiritual and moral advice does indeed undermine Weber's use of Baxter as an exact Protestant representative.

Richard Baxter's *Directory* has offered us an instructive case study for literary and historical dating. Its 1673 date of publication reminds us of the licensing censors who saw Baxter as subversive and hindered publication of the *Directory* until the Restoration ecclesiastical settlement was irreversible. Its 1664-65 context, when Baxter wrote it, places the *Directory* in the searing pain of the ejections and the anxious concern for holiness and godly ministry. Its placement here also negates the view of it as a 'summa' or 'compendium' of Protestant thought (*pace* Bossy and Weber, respectively), and helps us understand how and why the original Ussher-inspired plan was modified.⁴⁵ Its 1654-59 nature sets the *Directory* in its correct literary context: the climax for Baxter's Ussher-inspired series of English practical divinity. This placement demonstrates not only its Kidderminster intellectual and pastoral roots but, indeed, that Baxter there recorded his Kidderminster spiritual and moral advice. All three contexts and especially the latter two are important for its correct interpretation. The multi-contextual nature of the *Directory* demonstrates the special challenges to proper interpretation, and cautions us to examine fully and carefully a written work's context/s.

Abbreviations

I. Works by Richard Baxter

CD *A Christian Directory* (1673).

CUTL *A Call to the Unconverted to Turn and Live* (1658).

DPSC *Directions and Perswasions to a Sound Conversion* (1658).

DWDC *Directions for Weak distempered Christians* (1669).

PPRL *A Petition for Peace: With the Reformation of the Liturgy* (1661).

RB *Reliquiae Baxterianae*, ed. Matthew Sylvester (1696).

Letters The Baxter correspondence held in Dr. Williams's Library, London.
(References cite the Library's volume and folio number.)

II. Works by Others

Black J. William Black, 'Richard Baxter and the Ideal of the Reformed Pastor',
PhD diss., University of Cambridge, 1999.

CCRB N. H. Keeble and Geoffrey F. Nuttall, *Calendar of the Correspondence of Richard Baxter*, 2 vols. (Oxford, 1991).

CPCT William Ames, *Conscience with the Power and the Cases Thereof* (1639).

DNB Stephen, Leslie and Sidney Lee, eds., *Dictionary of National Biography* (1995).

Keeble N.H. Keeble, *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (Oxford, 1982).

⁴⁵ Though exceptionally interesting, a full description of *what* Baxter's changed intentions became for the *Directory* lies beyond the purview of this essay.

Nuttall Geoffrey F. Nuttall, *Richard Baxter* (1965).
 WTCC William Perkins, *Whole Treatise of the Cases of Conscience* (Cambridge, 1606).

Bibliography

I. Primary Sources

A. Manuscripts

Dr. Williams’s Library, London: Baxter Correspondence, MS 59, vols.1-6.⁴⁶
 Sheffield University, Sheffield: Hartlib MS 17/2/1a-6b.

B. Books

Ames, William, *Conscience with the Power and the Cases Thereof*, translated out of Latin (1639).

Azor, Juan, *Institutionum Moralium: in Quibus Vniuersae Quaestiones, ad conscientiam recte, aut prae factorum pertinentes, breuiter tractantur*, 3 vols. (Rome, vol.1, 1600; vol. 2, 1606; vol. 3, 1611)

Azpilcueta, Martin ab (Navarre(us)), *Enchiridion Sive Manuale Confessariorum et Poenitentium* (Spanish, 1568; Latin, 1573)

Baxter, Richard, *A Call to the Unconverted to Turn and Live, and Accept of Mercy while Mercy may be had, as ever they would find Mercy in the day of their extremity: From the Living God* (1658).

—, *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience* (1673).

—, *Directions and Perswasions to a Sound Conversion: for Prevention of that Deceit and Damnation of Souls, and of those Scandals, Heresies, and desperate Apostasies, that are the Consequents of a Counterfeit, or Superficial Change* (1658).

—, *Directions for Weak distempered Christians to Grow up to a confirmed State of Grace; with Motives opening the lamentable Effects of their Weaknesses and Distempers* (1669).

—, *A Petition for Peace: With the Reformation of the Liturgy. As it was Presented to the Right Reverend Bishops, by the Divines appointed by His Majesties Commission To treat with Them about The Alteration of it.* (1661).

—, *Reliquiae Baxterianae: or, Mr. Richard Baxter’s Narrative of The mot Memorable Passages of his Life and Times.*, ed. Matthew Sylvester (1696).

Bunny, Edmund, *A Book of Christian Exercise Appertaining to Resolution* (1594).

⁴⁶ For conservancy reasons, the original manuscripts held by Dr. Williams’s Library, London, have been closed, and therefore the Cambridge University Library microfilms of those manuscripts have been the source consulted for this study.

- Dury, John, *An Earnest Plea for Gospel-Communion, in the way of Godliness* (1654).
 Perkins, William, *Whole Treatise of the Cases of Conscience* (Cambridge, 1606).
 Persons, Robert, S. J., *A Christian Directory* (1590).
 Sanderson, Robert, *De Juramento* (1655).
 Taylor, Jeremy, *Ductor Dubitantium* (1660).

II. Secondary sources

- Atkinson, David J., and David H. Field, eds., *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (Leicester, 1995).
 Black, J. William, 'Richard Baxter and the Ideal of the Reformed Pastor', PhD diss., University of Cambridge, 1999.
 Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford, 1985).
 Hart, Trevor A., ed., *The Dictionary of Historical Theology* (Grand Rapids, MI, 2000).
 Keeble, N. H., *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (Oxford, 1982).
 Keeble, N. H., and Geoffrey F. Nuttall, *Calendar of the Correspondence of Richard Baxter*, 2 vols. (Oxford, 1991).
 Lamont, William, *Richard Baxter and the Millennium: Protestant Imperialism and the English Revolution* (1979).
 Lindsley, Arthur, 'Speaking to the Conscience', *C.S. Lewis Institute Report 2* (Winter 2000), pp. 9-12.
 Matthews, A. G., *The Works of Richard Baxter: An Annotated List* (1932).
 Milton, Anthony, "'The Unchanged Peacemaker'?" John Dury and the politics of irenicism in England, 1628-1643', in *Samuel Hartlib and Universal Reformation*, eds. Mark Greengrass, Michael Leslie and Timothy Raylor (Cambridge, 1994).
 Nuttall, Geoffrey F., *Richard Baxter* (1965).
 Stephen, Leslie and Sidney Lee, eds., *Dictionary of National Biography*, CD-Rom (1995).
 Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Routledge reprint, 1992, trans. Talcott Parsons, introduction Anthony Giddens).
 Webster, Tom, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement c. 1620-1643*, Cambridge Studies in Early Modern British History Series (Cambridge, 1997).

MIKLÓS VASSÁNYI, TRANSL.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:
Lectures on the Philosophy of Art (1802/03), §§ 1-83.
 Notes taken by Henry Crabb Robinson.

Schelling's Philosophy of Art—A Very Short Philological Introduction.¹

Schelling never published the manuscript of his *Lectures on the Philosophy of Art*, a university course he held repeatedly between 1802 and 1805 in Jena and Würzburg. The posthumous publication of the manuscript in 1859 was due to his son.² Henry Crabb Robinson's notes are one manuscript among the several student lecture notes which circulated in Schelling's days. It consists of 121 paragraphs and an interesting addition (*Anhang*) concerning the *Opposition of Pagan Religion and Christianity (Gegensatz des Heidentums und Christentums)*. The manuscript applies some abbreviations, simplifications of spelling and redundant repetitions. The philosophical content is to a significant extent the same as in the manuscript published by Schelling *filius*. An important difference is that here, large portions of the text are dedicated to the themes of mythology, religion, church, mysticism. It is also interesting to note that the concept of *Idee*, 'idea,' is defined here in several ways, a feature poignantly missing from the published version. Finally, the distribution of the text is different: the general introductory part is much longer. The present English translation is restricted to the more general part of the text, up to the section *Construction der Kunstformen*.

Lecture Notes by Henry Crabb Robinson: Schelling's Aesthetics.³

§ 1. The absolute is that in respect of which thinking and being are one, or, from the idea of which its being immediately follows.⁴

Otherwise the absolute would be conditioned by something different from its concept.

¹ The translator hereby offers his sincere thanks to Professor Dr Ludovicus de Vos (Catholic University of Leuven), who read a first version of the translation, and made suggestions for corrections in it.

² Schelling, K. F. A., ed., *F. W. J. von Schellings Sämmtliche Werke*. I. Abth., Bd. 5. I. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1859.

³ *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805). Quellenband*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, 301-314. (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 1.1)

⁴ § 1 defines the unconditional being as the scholastic *ens a se* and contains, in fact, a condensed version of the Cartesian ontological argument for the existence of God (cf. the *Fifth Meditation*).

- § 2. The form, in respect of the absolute, is fully equal to the essence.
 Otherwise, since the form is the particular, there should be something in the form or in the particular that would not follow from the universal, because the characteristic particular form of the absolute is, in any case, the unity of thinking and being, and the particular in the absolute is fully equal with the universal.
- § 3. Absolute knowledge is immediately a knowledge of the absolute as well.
 Because it is the unity of thinking and being = form of the absolute = absolute in respect of its essence.
- § 4. The absolute in respect of the essence as well as in respect of the form is to be determined as pure identity without any plurality or opposition.
 Should there be plurality in the essence of the absolute, then plurality itself should be some kind of absolute, or it should have in itself the concept of the absolute as a unity, without ceasing to be something particular; which contradicts itself. But even in the absolute, no opposition is possible within the absolute, since thinking is simple in the fullest sense, whereas between thinking and being no opposition of these is thinkable (§ 1), just like there is no opposition between being and being. What is, however, true of the essence of the absolute, is true of the form also (§ 1). Therefore the absolute is qualitatively one.
- § 5. The absolute is in the fullest sense one.
 Because were it not one, then the ground of this would not lie in its essence or in what is universal in it (§ 4), but outside it, which is impossible. However, this quantitative unity of the absolute is no numerical unity but an absolute (not synthetical) unity of oneness and multiplicity, or absolute totality.
- § 6. The absolute is in the fullest sense eternal; i.e., it does not have any relation to time at all.
 Because if the absolute had a relation to time, then thinking and being in respect of the absolute would not be one, or else the existence of the latter would not follow from its idea (§ 1). In general the concept of duration may not be applied to essence or idea but only to something concrete. In God, however, essence or idea, and concrete or particular, are absolutely one.
- § 7. The absolute may not be conceived to precede, or to have preceded, something else in respect of time; it precedes everything only in respect of the idea, not in respect of time.
 This follows from § 6.
- § 8. Within the absolute, no “before” or “after” may be thought.
 Otherwise we should posit a becoming-determined within the absolute, which is impossible. Consequently, it cannot be thought that in the absolute, the other things are determined as preceding or following one another.
- § 9. In the absolute, there is not anything ideal that should not be something real at the same time, and nothing real that should not immediately also be something ideal, i.e., knowledge.
 Because in the absolute, there is no relative real or relative ideal (§ 2).

§ 10. The absolute in itself is neither conscious nor unconscious, neither free nor un-free or necessary.

All consciousness relies on a relative unity of thinking and being, it presupposes reflection; in the absolute, unity is absolute, the absolute knowledge is not a reflected, not a conscious knowledge. By virtue of this, the absolute is neither conscious nor unconscious, as regards reflection. In the same manner, freedom relies on relative unity, and separation, of possibility and actuality; whereas in the absolute, this unity is absolute, but the absolute is not un-free either, because it is void of affections and it is determined only through its own eternal idea.

§ 11. We have no positive intuition of the absolute, except in so far as the form which is equal to it becomes incorporated in us as knowledge.

Only an absolute knowledge is knowledge of the absolute at the same time (§ 3). The absolute knowledge, however, being the form of all forms, is equal with the knowledge of the absolute. Only through the absolute knowledge, in so far as this is incorporated in us, can we therefore have a positive intuition of the absolute. Only through intellectual intuition is a positive intuition of the absolute thinkable. For the pure understanding is the absolute only the negation of all oppositions produced by the reflection.

§ 12. The form is, in the absolute, absolute only in so far as the form, as something particular, has taken up into itself the universal or the essence.

In itself there exists no opposition between essence and form. Essence and form are only different modes of considering one and the same thing. The form is the particular; the essence is the universal; but each of them includes in itself, in its own absoluteness, the other.

§ 13. Even the essence is only absolute in so far as it, as something universal, includes in itself the particular as well.

Follows from what precedes. Therefore, form and essence are positively and essentially one.

§ 14. Without doing any harm to this essential unity, essence and form are, in respect of their concept, different and opposed.

Because as far as their concept is concerned, they are different through the fact that, in respect of the form, the universal is displayed in the particular, and that in respect of the essence, the particular is shown in the universal. By virtue of the equal absoluteness of both, this ideal determination is, therefore, not abolished.

§ 15. The absolute as such is, insofar as it is the indifference of the essence and of the form, neither the one nor the other of the two units but precisely only the indifference of both.

Follows from § 2.

§ 16. The absolute as such can only become manifest in the union of the two unities of, respectively, the form and the essence.

Immediately follows from § 15.

§ 17. The unity of the form, i.e., the unity in which the universal takes the form of the particular, becomes manifest in nature.

The particular—i.e., the ideal determination of nature—is the finite, the particular, the form. Nature, however, could not have reality if the infinite universal, the essence, were not built or received into the finite particular, the form in it [=in Nature].⁵

§ 18. Eternal nature, i.e., nature in itself, is in the absolute only insofar as it is in the absolute unification of both unities.

That is to say, nature is in the absolute not as the particular unity in the form of which it appears to us in reflected cognition. (§ 16)

§ 19. Eternal nature includes, in turn, in its eternity, all other unities in itself.

Because eternal nature is nature insofar as it is not conceived as a particular unity. § 18, compare § 12.

§ 20. Nature as such (as a particular unity) is no perfect revelation of the Absolute in itself.

Follows from § 16.

§ 21. Reason, conceived purely, is the perfect ideal image of the absolute in the real, i.e., in the created world.

The organism, in its idea, is the real image of the absolute in the real world; in the same real world, reason is subjective or ideal. This is because reason abolishes absolutely the difference between the universal and the particular; intuition and understanding are, in reason, absolutely without any difference. Therefore, reason is the ideal representation of the absolute, i.e., of the universe, like the organism is the real representation of the same.

§ 22. The unity of the essence, or, that in which the particular is formed into the universal and the finite is formed into the infinite, is as such manifest in the ideal world.

We call “ideal world” that which is opposed to nature, and insofar as it is opposed to nature—the ideal world is universally posited through the reception of the finite into the infinite, of the many into the one.

§ 23. The ideal world in itself, i.e., in its eternal character is in the absolute as such only insofar as it is in the absolute unification of both unities.

Correlated to § 18.

§ 24. The ideal world, in so far as it is ideal, is never a perfect revelation of the absolute-in-itself-and-for-itself.

Correlated to § 20.

§ 25. The perfect revelation of the absolute as such, in the ideal world, is thinkable only insofar as the absolute unification of both unities is really displayed in it.

That is to say, at the point where knowledge and action would no longer be separated—because it is only in this absolute lack of difference that the root of

⁵ (...) – Schelling’s brackets; [...] – translator’s brackets.

all reality altogether lies, and it is only in this absolute lack of difference that, even in the ideal world, the absolute, i.e., is the root of all reality, can become objective.

§ 26. The perfect ideal image of the absolute in the ideal world is the absolute science, that is, *philosophy*.

Here we speak about philosophy in itself, which is so in the ideal world as reason is in the real world. In philosophy, the subjective is added to reason, which is objective. That philosophy is the ideal image of the absolute, becomes clear from that in philosophy, both unities of knowledge and action lose all contradistinction as against each other, while philosophy still remains a science.

§ 27. The perfect real image of the absolute in the ideal world is *art*.

Correlated to the previous paragraph.

That art is a perfect image of the absolute becomes clear from the circumstance that art, by its own activity, abolishes all difference between the two unities. Hence, philosophy and art are related to each other in the ideal world in the same manner as organism and reason in the real world.

The organic work of nature presents both unities in a still unseparated condition, while these unities, after their separation, are, again, absolutely merged into one by art.

§ 28. The positive character of the work of art is that it is entirely form and entirely material, in the same manner in both cases.

Follows from the preceding one, compare with § 2. In the work of art, conscious and unconscious lose all contradistinction as against each other, and precisely by virtue of this, the work of art is an expression of the absolute consciousness (§ 10).

§ 29. The work of art, though it is in the middle of time, is nevertheless independent of time, i.e., it is absolutely eternal.

Because every work of art is the expression of the absolute merger [*in eins Bildung*], i.e., of the absolute itself. Follows from the paragraph before the preceding one [§ 27].

§ 30. Every work of art is necessarily unity and totality at the same time.

It is a unity, since it is an expression of the absolute unity. Follows from the preceding paragraph. It is plurality, since it is an expression of the absolute unity, i.e., of the unity of unity and plurality (§ 5).

§ 31. The absolute merger of the form and of the essence in the ideal world is, when ideally contemplated, truth; when really contemplated, beauty.

Beauty is called precisely that which is entirely essence and form.

§ 32. Beauty and truth in themselves are one.

Because both present the same merger (§ 31).

§ 33. The universe is formed in God in absolute beauty, hence, it is formed as a work of art.

Follows from §§ 18, 23, 28, 31.

§ 34. In art, the secret of creation becomes objective, and art, precisely because of this, is totally creative or productive.

Because the absolute merger, which is objective in artistic production, is the source of all; and the artistic production is therefore a symbol of the divine production. This principle of the absolute immanent creative power is that which appears, in the world of reflection, as power of imagination (the power of merging).

§ 35. The causing agent, that is, the formal cause of all art is God himself.

Follows from the preceding.

§ 36. The true construction of art is presentation of its forms as forms of the things as they are in God.

The universe is formed as a work of art in God (§ 33). Hence, the forms of art are none else but the forms of the things as they are in God. Construction, however, is presentation in the absolute, and the construction of art is therefore presentation of the forms of the things in the absolute.

§ 37. The particular things as such are purely forms without essentiality, which cannot be in the absolute in any other way but in so far as they, as particular things, receive in themselves, again, the full essence of the absolute.

What we have so far opposed, as particular, to the universal, now opposes itself, in accordance with § 36, to the particular as such, in the indifference with the universal in so far as it is universal. The thesis that the absolute is perfectly indivisible follows from this immediately. It is even possible to express this thesis as follows: The particular, in order that it, in so far as it is particular, may be in the absolute, must be at the same time unity and plurality, i.e., totality. § 30.

§ 38. In the absolute, all particular things are really separate and really one only by that each of them is the universe for itself, or by that each of them is the absolutely whole.

§ 39. The particular things, in so far as they are, in their particularity, absolute, and hence, in their absoluteness, *universa*, are called ideas –

§ 40. The same mergers of the universal with the particular, within the particular which are, ideally viewed, ideas are, viewed as a reality, gods.

The absolute, viewed as a reality, is God; the absolute itself within the particular are the ideas; the ideas, viewed as a reality, are the divine contemplated in the particular, i.e., the gods. This follows from the preceding paragraph. The gods are, in relation to art, what the ideas are, in relation to philosophy.

§ 41. The absolute reality of the gods follows immediately from their absolute ideality.

The gods are absolutely in the absolute, but ideality and reality are absolutely one.

§ 42. Pure limitation on the one hand, and undivided absoluteness on the other, are the determining law of the ideas of the gods.

Follows from 38.

§ 43. The world of the gods is not an object either of the pure understanding, or of reason, but exclusively of the phantasy.

Follows from § 42; because the understanding sticks only to limitation, while reason is able to present the synthesis of the universal and of the particular only ideally; in terms of reality, only the phantasy is able to do that. In art, phantasy is different from the imagination, just like in philosophy intellectual intuition is different from reason.

§ 44. The gods in themselves are neither moral, nor unmoral, but free from this relation.

Because morality and lack of morality rely on the division of the finite from the infinite, which division is in absolute unity in the gods. This thesis may be formulated in the following manner also: the gods are, in accordance with their nature and absolutely, blessed. For, in the same manner as morality is the reception of the particular into the universal, so is blessedness the reception of the universal into the particular.

§ 45. The fundamental law of all formations of the gods, in so far as it is the law of the synthesis between limitation and the absolute, is also the law of beauty.

Because beauty is the absolute, viewed as a reality. But the formations of the gods are the absolute in the particular, or, the absolute in synthesis with some limitation.

§ 46. Again, the gods necessarily form a totality among themselves, a world of their own.

Since in every figure, the absolute is posited together with a limitation, therefore every single figure presupposes all others.

§ 47. The gods acquire an independent existence for the phantasy, or, a poetical existence, only by constituting a world among themselves.

Follows immediately from § 46. Because it is only by virtue of the gods' constituting a divine world of their own, that each single figure acquires existence and reality.

§ 48. The relation of dependence among the gods cannot be represented otherwise but through a relation of begetting.

Because begetting is the only kind of dependence by which the dependent being remains absolute for itself, which is a necessary prerequisite in the case of the gods, in accordance with § 42.

§ 49. The totality of the poetry concerning gods in which the gods acquire perfect objectivity, or independent existence for the phantasy, is mythology.

§ 50. Mythology is the necessary condition and the primary material of all art.

Follows from all what precedes.

§ 51. It is only symbolically possible to present the absolute within the particular, with an absolute indifference between the universal and the particular.

The symbolical mode of presentation is itself a synthesis of the schematic and the allegorical modes. In this mode of explanation, the universal and the

particular are one, down to absolute indifference; so that neither the particular means the universal, nor the universal the particular, but the universal is at the same time the whole of the particular, while the particular is the whole of the universal. The presentation in which the universal refers to the particular is schematism. The presentation in which the particular refers to the universal is allegorical. It is on this explanation of the symbolical that the proof of the above thesis immediately relies. All these three modes of representation are possible only through the imagination, and the symbolical mode of representation is the absolute mode of representation among them. The image is different from the scheme in that the image is the concrete itself, while the scheme is the universal in the *concretum*.

Corollary: Mythology on the whole, and each mythological poem in particular, is to be conceived neither schematically, nor allegorically, but symbolically.

Follows from the preceding one. It is just as impossible to conceive mythology or its individual figures historically, because although it may be very true that a race of gods preceded the present mankind, still, this does not render mythology independent. The historical and psychological explanation of mythology, which transplants mythology exclusively on an earthly ground, deserves no mentioning.

§ 52. The characteristic feature of true mythology is universality and infinity.

Because (cf. § 47) mythology in itself is only possible in so far as it is developed into a totality; it suffers no limitation from outside. However, in the prototypical universe, which mythology must present, all things and relations of things are present in absolute possibility at the same time; the world of phantasy, of mythology, must be fully closed in itself, it must include past, present and future in itself; and infinity is a just as necessary feature of it as universality.

§ 53. The mythological poems cannot be thought to have come to be either as intentional creations, or as unintentional creations.

Not as intentional creations, because in that case, they should have been present for the sake of some meaning (cf. § 51); not as unintentional creations, because in that case, they should be as if without meaning. Both contradict to what precedes.

§ 54. Mythology cannot be the work either of the individual man, or of the race or species, insofar as these latter are only a compound of the individuals; but it can only be the work of the race considered as an individual, and of the species in so far as it is identical with an individual man.

Mythology cannot be the work of an individual man because it should have absolute objectivity, it should be the universe in the highest potency; it cannot be the work of the species in so far as it is a compound of the individuals, because it should be in itself harmonious and one. It demands, for it to be

possible, the unity of the individual and the species, the absolute unification of nature and freedom.

§ 55. In as much as the point of the absolute indifference between the absolute and the particular is produced objectively in the artistic material, this point of absolute indifference is necessarily differentiated, again, along two sides.

Follows from §§ 15, 16. In the same manner as the absolute, in its essential unity and power, differentiates itself in two opposed unities, so does even the artistic material, which corresponds to matter, and objectifies the indifference.

Corollary: Since matter is for itself identical, and since it has no opposition in itself, therefore the opposition itself can be something ideal only, hence because the ideal principle in the real world expresses itself as time it can only be an opposition in terms of time or an opposition which belongs to history.

§ 56. The opposition will express itself in that the unity of the infinite with the finite appears in the artistic material on the one hand, as a work of nature, on the other, as a work of freedom.

Because since in the material in and for itself always and necessarily the unity, in and for itself, of the infinite and the finite is posited, but this unity is only possible in the double sense of the subsumption of the finite under the infinite and *vice versa*, but the former subsumption corresponds to the ideal world, whereas the latter corresponds to nature, therefore the unity, in so far as it indifferently itself (cf. § 55), must appear, on the one hand, as a work of freedom, while on the other, as a work of nature, in the produced world. This opposition is carried through in the ancient and modern poetry.

§ 57. The unity will appear, in the first case, as a representation of the infinite in the finite, in the second case, as a representation of the finite in the infinite.

Follows from the preceding one.

Addition. Insofar as, in the first case, the infinite is represented in its unity with the finite, both will appear with an absolute lack of separation.

Follows from the addition to § 27.

§ 58. In the first case, the finite is posited as a symbol of the infinite; in the second, as an allegory of the infinite.

Follows from the explanations in § 51.

The character of the art in the first case is on the whole symbolical, while in the second case, it is on the whole allegorical.

§ 59. In the mythology of the first kind the universe is viewed as nature; in the mythology of the second kind, as the world of providence, i.e., as history.

Follows from what precedes.

There, the opposition of the infinite to the finite presents a revolt against the infinite; here, as an unconditional dedication of the finite to the infinite. That one is the principle of sublimity, this one is the principle of beauty in a more restricted sense.

§ 60. In the poetical world of the first kind, the species will develop into the individual or particular, while in that of the second kind, the individual for itself will strive to express the universal.

Follows from what precedes.

§ 61. Therefore, the mythology of the first kind will develop into a closed world of the gods, while for the other, the totality in which its ideas are objectivised, will in turn be an infinite whole.

Because there, infinity advances towards the interior, while here, towards the exterior. The first world is being, whereas the latter is in the course of coming-to-be. In all these considerations, modern poetry is fixed as an opposite, not absolutely.

§ 62. There, polytheism will be possible by the limitation of nature, while here, only by virtue of limitation in time.

Follows from § 59.

If, in the modern direction, the infinite comes into the finite, this may happen only in so far as the infinite annihilates the finite by its example.

§ 63. In the first kind of mythology, nature is that which is manifest, whereas the ideal world is that which is secret; while in the other, the ideal world becomes manifest, whereas nature withdraws as a mystery.

Follows from § 59.

§ 64. There, religion is based on mythology, while here, rather, mythology is based on religion.

In Christianity, the relation of the finite to the infinite can only be viewed through religion, i.e. through the subjective philosophy; in the first mythology, however, the relation of the finite to the infinite is dependent on the reception of the infinite into the finite only.

1. There, religion itself must have appeared more as a religion of nature, while here, it could appear only as a revealed religion. Follows from §§ 59 and 60 as well.

2. Mythology must have immediately originated from a religion of this kind, since mythology is based on tradition.

3. The ideas of this religion in and for themselves could not be mythological, and this religion could develop into mythological material only in the course of history.

§ 65. Just like there, the ideas could primarily be objectivised in being only, here, in the same manner, they could primarily be objectivised through action only.

Because every idea is a merging of the finite into the infinite. Here, this unity is *qua* an action, i.e., as a reception of the finite into the infinite.

§ 66. The fundamental intuition of all symbolism of the latter kind was necessarily the church.

Because the fundamental intuition of the same is (cf. § 59) the universe *qua* history,

which subsists in the form of a unity in the whole, and of a separation in the particular. This synthesis is symbolically anticipated in the idea of the church.

1. The church is to be viewed as a work of art.

2. The true church is necessarily universal [*katholisch*]. Because it is the fundamental symbol of the absolute, and must strive after totality on all sides.

§ 67. The external action, in which the unity of the infinite with the finite is expressed, is symbolical.

Because it is the representation of that unity in the particular.

§ 68. The same action, in so far as it is purely internal, is mystical.

1. Mysticism is therefore a subjective symbolism.

2. Mysticism in and for itself is unpoetical, since it is the pole opposite to poetry, inasmuch as it represents the unity of the finite and the infinite in what is ideal. Hence, this holds only for mysticism in and for itself, not for mysticism in so far as it is objectivised.

§ 69. The law of the first kind of art is immutability in itself, while that of the second kind is progress and change.

Follows from what precedes.

§ 70. There, the exemplary, the archetypicality holds sway, while here, originality.

Because there, the universal appears as something particular, while here, the particular appears as something universal (§ 60).

Originality is particularity in so far as it develops into universality.

§ 71. The other kind of art *is* as a transition only, i.e., in non-absoluteness, in opposition to the first kind.

Because the perfect integration [*Einbildung*] of the finite into the infinite is equal to the integration of the infinite into the finite.

§ 72. The requirement of absoluteness in respect of the latter kind of mythology would be that mythology should change the order of sequence of its divine phenomena into a singularity or being-at-the-same-time.

Follows from § 71. This change is possible through integration only, by virtue of the opposite unity.

§ 73. In the same manner as the gods of nature developed into gods of history in the mythology of the first kind, so the gods of the other kind of mythology must cross over from history into nature.

Follows from § 72.

§ 74. The immediate efficient cause of the work of art or of the actual individual thing by which cause, in the ideal world, the Absolute comes to be real and objective is the eternal concept, i.e., the idea of man in God, which idea is one with soul itself and is linked to it.

Follows from § 34. Because God produces only the ideas of the things immediately out of Himself.

Explanations:

1. In God, all things are in their ideas only, and they can be productive only in so far as, in a reflex, even finite and infinite are in a unity in them. Only man can objectively produce the absolute, by virtue of this unity of his nature taken as an idea.
 2. The eternal concept of man in God, viewed as the immediate cause of man's effects, is what is called "brilliant talent" [*Genie*] (as it were the genius, the divine producing).
 3. God produces nothing out of Himself except suchlike in which, again, His full essence is expressed, i.e., nothing but what would be, in turn, itself productive, a universe in itself. Every idea is absolutely productive.
 4. The producing activity of God is an eternal act of cognition. The cognition of God is never-ending production. Out of his real side, He produces a reflection of his infinity in the finite; out of his ideal side, He produces a reflection of his finitude in the infinite. Both are undifferentiated in him, just like in the genius.
- § 75. Only that piece of work is a work of art, by which the eternal concept of man in God – i.e., God Himself – is objectivised.
This is a simple inversion of the preceding one.
- § 76. The effect of the genius i.e. the work of art is never fully conceivable in finite terms; there is, instead, in every real work of art something that can be conceived only in eternal terms.
Follows immediately from the preceding one.
- § 77. The real side of the genius, i.e., that unity which is the development of the infinite into the finite, can be called, in a more restricted sense, poetry; while the ideal side, i.e., that unity which is the development of the finite into the infinite, can preferentially be called "art within art."
- § 78. Poetry includes in itself art in its absoluteness; art includes poetry in itself.
This is clear from all what precedes. It follows immediately already from § 28.
- § 79. The first of the two unities, the one which is the development of the infinite into the finite, expresses itself in the work of art first and foremost as sublimity; the other unity which is the development of the finite into the infinite expresses itself primarily as beauty.
- § 80. The sublime, in its absoluteness, includes the beautiful, in the same manner as the beautiful, in its absoluteness, includes the sublime.
Corresponds to § 78.
- § 81. The same opposition of the two unities expresses itself in poetry-considered-for-itself through the opposition between the naïve and the sentimental.
The sentimental denotes only the opposed tendency in the non-absoluteness of the latter, and poetry appears as naïve only when it is opposed to the sentimental; in the naïve author, it is the objective that is at work, whilst in the sentimental author, the subject appears as subject.
- § 82. Poetry, in its absoluteness in itself, is neither naïve, nor sentimental.

§ 83. The opposition of the two unities in art-considered-for-itself can express itself only in style and manner.

Even manner is only the non-absolute, in the one tendency, whereas style appears as style only in opposition to manner. This opposition, just like the preceding one, is also a mere opposition of phenomena.

HORVÁTH GERGŐ

*The Foundation of Nietzsche's Metaphysics in Heidegger's Study "Gott ist tot" (1943)**I. Introduction*

God is dead – Nietzsche wrote in 1882, in the third book of *Die fröhliche Wissenschaft*. This famous statement, made by perhaps the most influential philosopher of the 19th century, has been subject to countless debates. Three approaches may arise in its interpretation. The first approach to the philosopher's statement emanates from a socio-historical point of view, which attributes a great role to the development of science, since, due to Darwinism, the role of faith in the supersensible world had been replaced by the examination of human instincts and by the principle of determinism. Another approach is to examine Nietzsche's critique of Christianity, with reference to nihilism and the concept of depreciated values. Thirdly, we can also interpret his philosophical oeuvre as an attempt to create a new metaphysics. Martin Heidegger's greatest merit in his study *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, is that he examined Nietzsche's dictum throughout the philosopher's entire oeuvre, in its primary contexts. Consequently, he could highlight a number of problematic points. Now the thesis *God is dead* seems a common denominator of Nietzsche's basic concepts, such as Nihilism, Will to Power, *Übermensch*, Eternal Recurrence and the re-evaluation of values. Therefore, a preliminary examination of these concepts is essential in order to be able to properly interpret Nietzsche's thesis. In the present study, by an in-depth analysis of Martin Heidegger's text, we would like briefly to describe what Nietzsche meant by these key concepts. Like Heidegger, we claim that Nietzsche's philosophy is basically the establishment of specific metaphysics.

2. Exceeding atheism

At the beginning of our study we want to point out that we believe Nietzsche's statement is not merely the expression of an opinion, but the drawing of a metaphysical consequence. Martin Heidegger aptly summarizes this as follows: „Das Wort Nietzsches nennt das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte.“¹ The common fate mentioned here cannot be other than the decisive historical movement of nihilism itself. According to Nietzsche, this is not simply a process of decline, but a phenomenon that penetrates the entire history of the Western world, inevitably entailed by our civilization. As we shall see below,

¹ Heidegger 1977, 197.

this thesis, in fact, includes a criticism of the two-thousand-year-long history of European metaphysics, and perhaps even founds a kind of new metaphysics.

The concept of nihilism has strong cultural, historical and psychological aspects as well, since nihilism as a human condition means that one seeks after the meaning of life in vain, and that one's will to live is almost negligible. The surpassing of this condition has led to the thesis that God "must be killed." Heidegger realized that the concept of God here refers to the entire supersensible world, the ideas and the ideals of the Platonic realm.

In Heidegger's understanding, metaphysics is not a doctrine or a some specific discipline but the basic structure of existing. Nietzsche's thesis in that sense is obviously a metaphysical thesis, since it displays the structure or condition of the supersensible world, even if Nietzsche's criticism makes clear that the supersensible domain is impaired and must be removed. According to Heidegger,

»Das Wort, Gott ist tot« bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d. h. für ihn gegen den Platonismus.²

Heidegger believes that Nietzsche can only interpret the history of Western philosophy within the framework of Platonic philosophy. In this context, the concept of God is something more than what we can understand from the Christian religion itself. A criticism of theology is not sufficient for Nietzsche – in the supersensible world, worthless values must be replaced with new ones.

3. Nihilism and the constitution of values

What happens when the world as it were loses its transcendent basis, purpose and power? What principles should we abide by in this situation? If there is indeed nothing left of all of what Western philosophy has called the supersensible world since Plato, and if there is no sign of the Christian God as a metaphysical reality, does that mean that we have arrived at absolute nihilism?³ Before trying to answer this question we need to make clear what Nietzsche means by nihilism, as well as the way in which Heidegger interprets Nietzsche's concept.⁴ We have already mentioned that nihilism seems an important historical movement in European philosophy. In Heidegger's reading, nihilism is even the foundation of the history of the Western world:

² Ibid., 201.

³ Cf. Camus, 1951.

⁴ Cf. Heidegger, 1990.

[Der Nihilismus] ist nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst das Produkt des 19. Jahrhunderts, in dem zwar ein geschärfter Blick für den Nihilismus wach und auch der Name gebräuchlich wird. [...] Diejenigen, die sich frei davon wähnen, betreiben seine Entfaltung vielleicht am gründlichsten. Es gehört zur Unheimlichkeit dieses unheimlichsten Gastes, daß er seine eigene Herkunft nicht nennen kann.⁵

However, if nihilism *is* the foundation of Western history, itself interpreted by Nietzsche as Platonism, then nihilism moves precisely in the domain of metaphysics. At this point, again, Heidegger states that by metaphysics he means the basic structure of existence. Existence is divided into two parts: the sensual and the transcendent domain, in which the latter defines and carries the former.

In this framework, then, Christianity cannot be the cause of nihilism, just a consequence of it. Nietzsche defines the essence of nihilism by saying that major values lose their value. On the basis of this, Heidegger provides an accurate picture of how major values lose their value:

„Die obersten Werte entwerten sich nun aber bereits dadurch, daß die Einsicht aufkommt, die ideale Welt sei innerhalb der realen nicht und nie zu verwirklichen. Die Verbindlichkeit der obersten Werte gerät ins Schwanken. Die Frage erhebt sich: wozu diese obersten Werte, wenn sie nicht zugleich die Gewähr und die Wege und Mittel einer Verwirklichung der in ihnen gesetzten Ziele sicherstellen?“⁶

However, if the principal values and belief in the supersensible world are no longer valid, we still have a world which can be filled with new values. Heidegger aptly defines the essence of this process: „Das Nein gegenüber den bisherigen Werten kommt aus dem Ja zur neuen Wertsetzung.“⁷ For Nietzsche, then, nihilism is, in a negative approach, a depreciation, whereas in a positive approach it is a necessity to create new values.

Before a further exposition of the concept of nihilism we should examine the nature of values, since these have a crucial role in surpassing nihilism. Heidegger believes that Nietzsche wants to overcome metaphysics because the values which were grounded in the supersensible world are now re-evaluated. This entails that the supersensible world is no longer considered to be in existence, so by the principle of value constitution, classical Western metaphysics loses its relevance. As Heidegger puts it, „die wesenhaften Mittel sind die vom Willen zur Macht selbst

⁵ Heidegger 1977, 213.

⁶ Ibid., 206.

⁷ Ibid., 206-207.

gesetzten Bedingungen seiner selbst. Diese Bedingungen nennt Nietzsche die Werte.”⁸

For Nietzsche, the sensible world has to take over the role of the supersensible world. This is the point where Nietzsche's metaphysics is grounded and where his criticism of Western history clearly appears. By the growing dominance of the sensible world, the ideal of life on earth can become valuable indeed. At this point, Heidegger is right to ask what life means in Nietzsche's thought. He states that life in a Nietzschean sense is always maintained in order to *enhance* life. Any life that is confined to mere survival is already declining.

As Heidegger interpretatively claims, the expansion of individuals' living territory cannot be their primary goal, only a means of enhancing life. This is true vice versa as well: an intensified life allows for an expansion of living territory. In this case, the conditions ensuring the *growth* of life in general become a value: „Das Sehen ist jeweils das Sehen eines Lebensblickes, der jedes Lebendige durchwaltet. Indem es die Augenpunkte für das Lebendige setzt, erweist sich das Leben in seinem Wesen als wert-setzendes.”⁹ With this in mind we can better understand the concept of Will to Power, since it is not merely a synonym for fulfilling life. Values and their changes are interrelated with the increasing power of the individual who validates them. Hence, Heidegger thinks that Will to Power is necessary for value constitution and valuation.

4. *The Will to Power and the Eternal Return (essentia/existentia)*

As we have already mentioned, Nietzsche tried to overcome metaphysics by dint of the concept of value constitution. Devalued values belong in the supersensible world, which has a purely metaphysical structure. Since it is the will's task to constitute new values in the present physical world, Heidegger reasonably interprets Nietzsche's philosophy as a metaphysics of Will to Power:¹⁰

Was der Wille will, hat er schon. Denn der Wille will seinen Willen. Sein Wille ist sein Gewolltes. Der Wille will sich selbst. Er übersteigt sich selbst. Dergestalt will der Wille als der Wille über sich hinaus und muß sich so zugleich hinter sich und unter sich bringen. [...] Macht ist nur dann und nur so lange Macht, als sie Macht-Steigerung bleibt und sich das „Mehr an Mächte“ befiehlt. [...] In dem Titel „Wille zur Macht“ nennt das Wort Macht nur das Wesen der Weise, wie der Wille sich selbst will, insofern er das Befehlen ist.¹¹

⁸ Heidegger 1977, 219.

⁹ Ibid., 212.

¹⁰ Cf. Heidegger 1990.

¹¹ Heidegger 1977, 217-218.

At this point we have to consider what Heidegger means by saying *the will wants itself*. In this context, he argues, *will* is not a simple desire but a command. At the same time, the fact that the will wants entails a kind of obedience, since by willing we obey a provision which commands the command.¹² In other words, when we will, we command and obey at the same time, since this command can only be performed by overcoming ourselves.

It should be understood that Nietzsche's Will to Power is not a mere desire to get (more) power at all. The Will to Power is a key concept in the foundation of Nietzschean metaphysics, which is endowed with a significant cognitive surplus. Nietzsche defines the Will to Power as the innermost essence of being. So he attempts to fill the place of worthless values without reverting to the previous foundation of metaphysics. On the contrary, the new foundation and principle itself is Will to Power. For Nietzsche, Will to Power is a value because it intends to ensure its own survival. It is also a precondition of new values because value constitution depends on the Will to Power: the will carries out the evaluation of values.

Heidegger's strong wording makes clear what this means in terms of existence: „Die Weise, wie das Seiende im Ganzen, dessen *essentia* der Wille zur Macht ist, existiert, seine *existentia*, ist die »ewige Wiederkunft des Gleichen.«¹³ With this statement the philosopher leads us on to another idea of Nietzsche's; in fact, he explains the essence of Nietzsche's metaphysics, which is based on the relationship between the concept of Will to Power and that of Eternal Return. At this point Heidegger makes an important distinction between *essentia* and *existentia*: the Will to Power is described as *essentia*, the eternal return as *existentia*.

So if Will to Power is the essence of the entire existence and this is a metaphysical truth, then Nietzsche, so Heidegger argues, reached the climax of all metaphysics, insofar as truth and certainty are the highest values possible. In this case, truth is certainty at the same time.

Since we know that for Nietzsche, the existing of existence is Will to Power itself, the concept of justice gains importance because it cannot be separated from Will to Power. In support of this, Heidegger quotes Nietzsche's two unpublished notes. First, „*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus; *höchster Repräsentant des Lebens selber*.“¹⁴ Second, „»*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinausieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.«“¹⁵ We can see clearly that Nietzsche's idea of justice has no ethical reference, so the concept of justice must be interpreted from the perspective of Will to Power.

¹² Heidegger 1977, 218.

¹³ Ibid., 219-220.

¹⁴ Ibid., 228.

¹⁵ Ibid.

5. *The end of classical metaphysics*

Now that we have reviewed the concepts of nihilism and Will to Power, we should consider in which individuals Will to Power manifests itself. If God is dead, humanity – in Heidegger's words – has to produce a different kind of history. Nietzsche calls *Übermensch* (the man who surpasses himself) the individual in whom Will to Power occurs. Nietzsche believes that this is the type of man who rules existence by his Will to Power for the sake of existing alone. The concept of *Übermensch* is hence grounded in Will to Power and also in the particular law of existence which constantly encourages humans to self-transcendence.

Though we would like to interpret the statement *God is dead* as the foundation of Nietzsche's metaphysics, we should not forget that there are two ways to interpret his vision of the *Übermensch*. Nietzsche believed in the idea of progress and by accepting important elements of Darwinism he admitted – even though he did not accept the whole theory – that humanity is the result of biological evolution. A conclusion of this was the thesis that spirit must be an aspect of the body.¹⁶ Although this concept undervalues human beings in one sense, it allows Nietzsche to apply his faith in progress on a biological level. This led him to invent the heroic ideal of man in whom the biological evolution can materialize. Nietzschean metaphysics can only be fulfilled by the *Übermensch*.¹⁷

Heidegger believes that Nietzsche did not mean to replace God with the *Übermensch* because the essence of man can never reach the essence of God. Though the place of God is empty, Nietzsche did not mean to fill it, because the purpose of metaphysics, which he had already laid new foundations for, is the re-evaluation of values and the abolition of the supersensible province. According to Heidegger, a new area of the human essence can be implemented by Will to Power. Since this area is in the range of the new metaphysics, it is clear that Nietzsche did not mean to replace God with a new kind of man.

In the chapter *Der hässlichste Mensch* of *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche describes the causes of the death of God as follows: „Aber er musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit.“¹⁸ Nietzsche, according to Heidegger, asks the question how it could happen that man was able to kill God. „»Aber wie haben wir dies gemacht?« [...] »Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir

¹⁶ „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“ (Nietzsche KSA 4, Electronic Edition, 3653.) „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.“ (KSA 4, Electronic Edition 3654.)

¹⁷ Nietzsche expresses his anger related to humanity in general in the preamble of *Der Antichrist*, as he is purely interested in the *Übermensch*: „Man muss der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch Höhe der Seele, – durch Verachtung...“ Nietzsche 1980, (KSA 6, 251).

¹⁸ Nietzsche 1980, KSA 4. (Electronic Edition, 3836).

diese Erde von ihrer Sonne losketteten?«¹⁹ Heidegger gives us a comprehensive analysis of this passage. He believes that Nietzsche here refers to the Copernican revolution and that he also hints at Plato's metaphor of the Sun. In his reading, the Sun as the representation of the supersensible region has been unhitched from the Earth. Hence by virtue of this metaphor, Nietzsche rejects traditional metaphysics.

Further, the terms *horizon* and *sea* are strongly interconnected in Heidegger's interpretation. *Sea* is a term which designates existence so by 'drinking up the sea' we have arrived at the abolition of all traditional functions existence had been vested with by classical metaphysics. The *horizon* marks the supersensible world as a genuinely existing world.²⁰ Existence does not have the *Sun* any more for a guide, it does not have the *sea*, i.e. existence, and it does not have a *horizon* either, i.e. the supersensible world. Instead, there is Will to Power, and the new principle of value constitution as well as the Nietzschean vision of Eternal Return and the *Übermensch*, claims Heidegger.

In Heidegger's analysis, the combination of these three elements led to the death of God as an entity who is the carrier of all three metaphors mentioned above: „Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes »Gott ist tot.«“²¹ Man in the process of "killing God" undergoes a substantial change, since he is the one who in the pursuit of his own existence eliminates what has existed.²² At the same time, he ensures his own safety and survival by virtue of the Will to Power. At the end of this process, it is clearly visible that classical metaphysics suffers a final blow, and is finally destroyed because all of the concepts defined by it are re-evaluated: *existence becomes a value by Will to Power*.

As we can see, an entire metaphysical doctrine can be extracted from Nietzsche's famous (and infamous) wording which covers all major Nietzschean concepts. But we have to be careful in its evaluation. We must say that Nietzsche's "metaphysics" exists only in the above outlined framework. It can be called metaphysics only due to the absence of a better term. If it were not called metaphysics, Will to Power would still be nihilism, namely because by metaphysics we refer to the historical fate of existence. In other words, Will to Power would not be other than another chapter in the history of nihilism, and this would not result in surpassing nihilism itself.

¹⁹ Nietzsche 1977, 241.

²⁰ "[Der Horizont] meint die übersinnliche Welt als die wahrhaft seiende." (Heidegger 1977, 241.)

²¹ Heidegger 1977, 235.

²² Ibid., 1977, 241.

Bibliography

- CAMUS, Albert: "Nietzsche et le nihilisme." in: Camus, Albert: *Les Temps Modernes*, 1951. (reprint: *L'Homme révolté*, Paris, 1951, 73-88).
- DOYLE, Tasrina: *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics*. Edinburgh University Press, 1999.
- FINK, Eugen: *Nietzsche's Philosophy*. Transl. Goetz Richter, Continuum, London – New York: 2003.
- GERHARDT, Volker: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin – New York: 1988.
- HEIDEGGER, Martin: "Nietzsches wort »Gott ist tot« (1943)." in: *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1961.
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Zwei Bände. Pfullingen: 1961.
- HEIDEGGER, Martin: "Nietzsches Metaphysik." in: *Gesamtausgabe* Bd. 50, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt a. M.: Klostermann 1990, 1-87.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. 1882. KSA 3.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*. 1883–1885. KSA 4.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Der Antichrist*. KSA 6.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce homo – Wie man wird, was man ist*. 1888. KSA 6.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister* (mit zwei Fortsetzungen). 1878–1880. KSA 2.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*. 1887. KSA 5.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: 1980.
- MONTINARI, Mazzino: "Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht." in: *Nietzsche lesen*. Berlin – New York: de Gruyter, 1982.
- POELLNER, Peter: *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford University Press, 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Heidegger. Biographie seines Denkens*. München u. a., Hanser, 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München u. a.: Hanser, 1994.

BOOK REVIEW

KRISZTINA CSEPPENTŐ

Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*
München: Piper Verlag, 2012.

Karl Jaspers' Buch *Der philosophische Glaube*, welches das im Titel umfasste Thema des philosophischen Glaubens behandelt, wurde im September dieses Jahres bei dem Piper Verlag wiederveröffentlicht. Die Tatsache, dass die vorliegende schon die dritte Auflage ist, ist schon an sich aufschlussreich. Interessant ist noch, dass die erste Ausgabe bereits im Jahre 1948 erschien, ein Jahr nachdem der Autor diese Vorlesungen in Basel gehalten hat.

Dem aber, der diesen Band zum ersten Mal in die Hand nimmt, fällt kaum auf, womit er es zu tun hat. Wenn man das Buch in einer beliebigen großen Buchhandlung vom Regal nimmt, gewinnt der Leser den Eindruck nicht, dass ihm fürwahr ein ernstes philosophisches Sachbuch begegnet. Dieses Exemplar kann nämlich nicht gerade als ein klassischer Prachteinband bezeichnet werden, der ferner von seiner Wichtigkeit berichten würde; die ziemlich einfache Taschenbuchausgabe, das Foto von dem ältlichen Autor auf dem Buchdeckel, mit dem scheinbar gelangweilten, ein bisschen zynischen Gesicht verraten dem Unkundigen auf dem ersten Blick nicht unbedingt, dass es hier um ein Werk eines bedeutenden Philosophen (und Psychiaters) des 20. Jahrhunderts geht.¹

Karl Jaspers gilt jedoch als prominenter Vertreter seines Berufes. Als Philosoph studierte er das Verhältnis von der Philosophie und dem Glauben tiefgreifend, wobei er – den Impulsen der Aufklärung folgend – eine absolute Spannung zwischen Religion und Philosophie sah. Daher sind die beiden scharf voneinander zu trennen. Dass das philosophische Denken an Grenzen stößt, ist ihm klar. Diese Grenzen sind laut ihm nur durch den philosophisch motivierten Glauben zu ertragen.²

¹ Besser nachgedacht stellt man fest, dass die Wahl für dieses Foto sicherlich eine erwogene gewesen sein muss, da es Jaspers gerade in dem Alter darstellt, als die Vorlesungen entstanden sind. Übrigens finde ich die Einstellung auch beachtenswert: Die Größe seiner Gestalt, der Hintergrund mit der vollen Bücherwand, nicht geschweige von dem Buch, in dem er blättert (und zwar nicht vorne) können leicht über einen symbolischen Mehrwert verfügen.

² Diesen philosophisch motivierten Glauben nennt Jaspers den Glauben an das Umfassende.

Der vorliegende Band bildet nicht nur eine wertvolle Ergänzung zu dem umfangreichen Schaffen Jaspers', sondern kann auch den Einstieg in sein Werk erleichtern. Das Buch umfasst sechs Vorlesungen. Jene dieser sechs Vorlesungen thematisiert einerseits wesentliche Fragen der Philosophie, andererseits bilden sie gemeinsam ein logisches Gefüge, wodurch der Leser die Ausgangspunkte und den Grundgehalt des Jaspers'schen Denkens sich aneignen kann.

Wie es der Autor schon in der einleitenden ersten Vorlesung zugibt, ist das Thema des philosophischen Glaubens grenzenlos. Aus diesem Grund teilt er die Fragestellung in die sechs Vorlesungen, die die folgende sind: 1. Der Begriff des philosophischen Glaubens – 2. Philosophische Glaubensgehalte. – 3. Der Mensch. – 4. Philosophie und Religion. – 5. Philosophie und Unphilosophie. 6. Die Philosophie der Zukunft. Zuzufolge dieser Einteilung gewinnt das Buch – trotz seines komplizierten Gehalts – eine klare Übersichtlichkeit, die die Situation des Lesers deutlich erleichtert. Die Länge der einzelnen Kapitel ist relativ ebenmäßig, obgleich das vierte und das fünfte in der Tat umfangreicher sind mit ihren üppigen 30 und 27 Seiten.

Die erste Vorlesung dient eigentlich als Einleitung. In diesem Kapitel klärt Jaspers den Begriff des philosophischen Glaubens. Er fängt mit der Frage an, woraus und wohin wir leben sollen. Diese Frage kann laut ihm zweierlei beantwortet werden: Entweder lebt man aus dem Offenbarungsglauben oder aus dem menschlichen Verstand.

Entlang der zwei Antworten entfaltet sich die Spaltung zwischen dem Leben des gläubigen und dem des rational denkenden Menschen. Jaspers erörtert aber, warum die Antworten und die daraus folgenden Lebensweisen ohne Weiteres nicht gültig seien: Lebten wir allein aus dem Offenbarungsglauben, gäbe es außer ihm nur den Nihilismus und dann gäbe es keine Philosophie. Lebten wir allein aus dem menschlichen Verstand, dann gäbe es wiederum keine Philosophie, denn außerhalb der Wissenschaften gäbe es nur Illusionen. Aber die Philosophie gibt es, zudem als etwas existenziell Wichtiges für den Menschen.

In jener der zwei vorigen Alternativen sieht er potenzielle Kampfmittel zum Ängstigen der Seele deshalb, weil sie den Menschen seiner Freiheit und damit seiner Selbstverantwortung berauben.³ Wer aber zu philosophieren versucht, lebt vor allem frei sowie im Bewusstsein von Gefahren und wagt den Versuch, im Philosophieren sein Menschsein offen zu halten. Laut Jaspers trägt Philosophieren dazu wesentlich bei, dass wir uns auf alles vorbereiten, und denkend die höchsten Möglichkeiten unseres Menschseins bewahren.

Den philosophischen Glauben betrachtet er als das Fundament unseres Denkens, er sagt, dass der philosophische Glaube der Glaube des denkenden Menschen sei. Dabei macht er eine strikte Distinktion zwischen Glauben und

³ Jaspers kritisiert am naiven religiösen Glauben vor allem, dass dieser in seiner Ausprägung in den einzelnen Religionen Gewalt legitimiert, Ängste, Verzweiflungen, Unwahrhaftigkeiten erzeugt und die Welt in heilig und profan unterteilt.

Wissen. Am Beispiel zweier Personen (Giordano Bruno und Galilei) zeigt er den Unterschied zwischen der Wahrheit, die durch Widerruf leidet und der, deren Widerruf sie nicht antastet, auf. Die Art der Wahrheit, aus der man leben kann, ist nur durch Identifikation da; sie ist geschichtlich, nicht allgemeingültig, aber sie ist unbedingte. Diese ist die Wahrheit des gläubigen Menschen. Die Wahrheit demgegenüber, deren Richtigkeit beweisbar ist, ist zeitlos und allgemeingültig, ist aber nicht unbedingte. In diesem Vergleich steht Giordano Bruno für denjenigen, der glaubt und Galilei für den, der weiß.

Philosophie konzentriert sich meistens in Denkwahrscheinlichkeiten, und nimmt nicht oft den Charakter eines Bekenntnisses an. Eben deshalb findet Jaspers das Martyrium Brunos ungewöhnlich und fügt hinzu, dass, obwohl Bruno gleichsam ein Heiliger der Philosophiegeschichte ist – wie Sokrates oder Boethius –, gehört aber keineswegs darum zu den größten Philosophen. Er und die andere Benannten sind aber „Gestalten der Bewahrung eines philosophischen Glaubens in der Weise der Märtyrer.“⁴

Mit dieser Feststellung führt er zum Charakterisieren des philosophischen Glaubens weiter: daraus, dass dieser Glaube immer „nur im Bunde mit dem Wissen ist,“⁵ folgt, dass „er wissen will, was wißbar ist, und sich selbst durchschauen“⁶. Dabei stellt er fest, dass grenzenloses Erkennen und Wissenschaft Grundelemente des Philosophierens sind. Eben durch diese kritische Bereitschaft ist Philosophieren vom Glauben grundsätzlich unterschiedlich.

Mit der Klärung des Begriffes des Glaubens führt der Autor den Gedankengang weiter: In ihm ist der Glaube von dem Glaubensinhalt untrennbar, die subjektive Seite (Gläubigkeit) ist mit der objektiven (etwa: Satz, Dogma, Bestand) ein Ganzes. „Daher ist zwar Glaube immer Glaube an Etwas.“⁷

An diesem Punkt ruft er die Lehre Kants wach, den Gedanken von der Erscheinungshaftigkeit unseres Daseins in Subjekt-Objekt-Spaltung. Diese Erscheinungshaftigkeit ist an Raum und Zeit als Anschauungsform, an Kategorien als Denkformen gebunden. Sonach erscheint uns das Sein nie an sich, sondern immer in einer bestimmten Form. Mit dem Glauben ist derselbe der Fall: Er hat seine Wurzel in dem, was die Erscheinungshaftigkeit trägt, ist aber nur mit dem zu vergegenwärtigen, was beides (Objekt und Subjekt) in Einem ist. Dieses nennt Jaspers das *Umgreifende*, das ureigenste Thema des Philosophierens.

Erzitiert Kierkegaard, der denkt, dass das, was anderen Religion (Schleiermacher) oder Glaube (Hegel) nennen, nichts anderes als „die erste unmittelbare Bedingung für alles – das vitale Fluidum – die geistige Atmosphäre, die wir atmen“⁸, ist.

Was Jaspers hier macht, lässt sich kurz vielleicht so zusammenfassen: Er

⁴ S. 12.

⁵ S. 13.

⁶ Ebd.

⁷ S. 14.

⁸ (Tag. I, 54)

exzerpiert das Beste sowohl aus dem Glauben als auch aus dem rationalen Denken, verschmilzt diesen und erschafft daraus den Begriff des philosophischen Glaubens. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er sich seiner Sätze, Begriffe und Methoden nicht unterwirft, sondern sie nur benutzt; dass er das Wagnis radikaler Offenheit bleibt, indem er immer wieder aus dem Ursprung schöpft. Der philosophische Glaube ist ursprünglich fähig, den Weg zur Wahrheit zu finden, die in ihr aufgegangen ist.

Jaspers zeigt ein Schema, in dem er das Sein in das Sein an sich und in Sein, das wir sind, unterteilt. Das Erstere heißt die Welt und Transzendenz, das Letztere heißt Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist und Existenz. Diese vier sind die Verwirklichungsdimensionen des Menschen.

Im zweiten Kapitel (Philosophische Glaubensgehalte) plädiert der Autor wiederum für die Philosophie, die Einsicht durch den Verstand bringt: Was man aus eigenem Ursprung als wahr begreift, ist Verstandeserkenntnis. Im Philosophieren wird das Denken zum beruflichen Handwerk, das den Menschen zu dieser Erkenntnis verhilft; und wozu die Reflexion auf den Raum der Glaubensgehalte und auf die Gehalte des Glaubens selber gehört.

Der Raum der Glaubensgehalte kann anhand vier Fragen erhellt werden. Diese vier Fragen sind: Was weiß ich? Was ist eigentlich? Was ist Wahrheit? Wie weiß ich?

Jaspers führt drei Sätze mit philosophischen Glaubensgehalten auf: I. Gott ist. II. Es gibt die unbedingte Forderung. III. Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz. Die einzelnen Thesen werden alle erläutert, danach setzt sich der Text mit der Charakterisierung der sogenannten biblischen Religion fort, die Quelle für philosophische Gehalte bietet. Die typischen Eigenschaften der biblischen Religion werden in sieben Punkten zusammengefasst.⁹ Jaspers meint, dass jeder der Grundcharaktere mit einer eigentümlichen Entgleisung verbunden ist. Dabei richtet er die Aufmerksamkeit auf die Kommunikation: Mit der Vernunft ist diese ein unerlässliches Moment des philosophischen Glaubens. Die Vernunft ist nämlich das Umgreifende in uns, ein Werkzeug der Existenz. Die Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist der totale Kommunikationswille, nachdem durch Kommunikation eine Verbindung entsteht, ein universales Mitleben. Jaspers kennzeichnet den philosophischen Glauben als den Glauben an Kommunikation, wobei die Kommunikation dasjenige Element ist, das den Weg zur Wahrheit eröffnet.

Die dritte Vorlesung trägt den Titel: Der Mensch. Dieser sei das Maß aller Dinge, sich selber das größte Geheimnis. Der Mensch kann als Mikrokosmos, oder als Ebenbild der Gottheit angesehen werden. Wir können den Menschen zum Forschungsgegenstand machen, aber vergebens: das hilft uns nicht, denn so

⁹ 1. der eine Gott, 2. die Transzendenz des Schöpfergottes, 3. Begegnung des Menschen mit Gott, 4. Gottes Gebote, 5. Bewußtsein der Geschichtlichkeit, 6. Das Leiden, 7. Offenheit für die Unlösbarkeiten.

können wir den Menschen nie im Ganzen begreifen, er ist stets mehr, als er von sich weiß.

Von der Perspektive seiner Freiheit können wir aber wichtige Schlüsse ziehen. Jaspers definiert den Menschen als den Grund aller Dinge, das bedeutet bei ihm seine Freiheit. Diese ist der Grundzug des philosophischen Glaubens. Dass der Mensch seines Menschseins gewahr wird, bedeutet letztlich die Überwindung seiner Endlichkeit. Deshalb ist der Mensch der Geschlossenheit nicht fähig, das ist ein Signum seiner Freiheit. Dem Menschen ist es eigen, zu dem werden zu wollen, was er sein kann und will. Er entwirft sich ein Ideal, jedoch die Idee ist es, die ihm voranführt, weil seine Ideale immer wieder zusammenbrechen.

Es besteht eine Gefahr in der Selbstgewißheit, vor der die Führung durch die Transzendenz uns zu schützen vermag: Diese Führung geschieht durch das Urteil des Menschen über sein eigenes Tun. Jaspers beschreibt das Leben des denkenden Menschen als den Weg, der philosophiert. Der philosophische Glaube heißt der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit, in der seine Freiheit atmet.

In der folgenden Vorlesung vergleicht der Autor die Philosophie mit der Religion. In der Trennung beider wird Religion das große Geheimnis für Philosophie, sie versucht die Religion zum Untersuchungsgegenstand zu machen, begreifen kann sie die Religion jedoch nicht. Eine Charakteristik der Religion zu leisten ist der Philosophie doch erlaubt. Demgemäß kann von der Religion ausgesagt werden, dass sie Kulte und Mythen, Dogmen, Gebete, Offenbarung und Autorität hat. Die jeweilige Gemeinschaft, in der Religion gültig ist, bedeutet eine Garantie, verbirgt aber gleichsam die Gefahr der Machtwille in sich. Demgegenüber verfügt Philosophie weder über Riten, noch über ursprünglich reale Mythen. Philosophie ist Sache Einzelner. Die biblische Religion kann als Opfer-, Kult-, Gesetzes- oder Liebesreligion bezeichnet werden.

In diesem Kapitel hebt Jaspers die Bedeutung der Bibel hervor: Er schreibt, dass sie in ihren Texten geistige Niederschläge der primitivsten und sublimsten menschlichen Wirklichkeiten umfasst.¹⁰ Die Bibel enthält gleichbleibende Wahrheiten.¹¹

Philosophie steht im dreifachen Verhältnis zur Religion. 1.: Sie setzt sich für die biblische Religion ein. Ohne gründliche Kenntnis der Bibel ist Philosophieren im Abendlande unmöglich. Die Gehalte der Bibel sind für uns unersetzbar.

2.: Philosophie kann nicht leisten, was Religion dem Menschen gibt. Sie kann sich schwerlich in der Welt halten, wenn die menschliche Gemeinschaft nicht religiös lebt. Insofern überschreitet sie die Religion. Die Seele will sich ins Grenzenlose erweitern, Philosophie steht in dem Sinne über die einzelnen Religionen und ist

¹⁰ S. 77.

¹¹ Momente dieser Wahrheit sind: der Gedanke des einen Gottes, das Bewußtsein der Unbedingtheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse im endlichen Menschen, die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen, die Tat als Bewährung des Menschen, die Ordnungsideen und die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt sowie die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

dessen bewusst, dass nicht nur das Christentum, sondern beispielsweise auch der Buddhismus, oder die Lehren von Konfuzius' Wahrheiten enthalten.

3.: Philosophie hat eine bestimmte Autorität: Der philosophierende Einzelne lebt auf eigene Gefahr aus eigenem Ursprung. Philosophie sucht die Verwirklichung der Universalität, die Bewährung der Offenheit und will das Einfache herausheben, konzentrieren sowie in seiner Unergründlichkeit erhellen. Jaspers sieht im Philosophieren eine Tendenz zur Hilfe für die religiösen Institutionen.

Im vorletzten Kapitel geht es um Philosophie und Unphilosophie. Obwohl philosophische Wahrheit bisher nirgends die Form der Wahrheit war, in der die Mehrheit lebte, liegt im Philosophieren die Offenheit für jede Weise des Lebenskönnens, das heißt für die Anerkennung jeder Erscheinungsform der Wahrheit.

Wo aber Philosophie an Grenzen stößt, in dem Glaubensursprünge vorkommen, nennen wir Unphilosophie. Unphilosophie ist die Verneinung von Philosophie, sie wendet sich gegen sie, und zwar im Gewande von Philosophie. Zu Grunde der Unphilosophie liegt ein völlig negatives Irren, das jedoch positiv zu sein scheint. Der philosophische Mensch lässt sich dadurch erkennen, dass er die in ihm selber auftauchende, ständige Unphilosophie überwindet.

Nun beschreibt Jaspers den Begriff des Unglaubens, in dem Unphilosophie wurzelt. Unglaube bezeichnet jede Haltung, die die Transzendenz leugnet, und trotzdem scheinend immanent ist. Der Unglaube behauptet, dass die Immanenz das Dasein, die Realität, die Welt sind.

Die Unphilosophie kann vielfach in Gestalten des im Schein lebenden Unglaubens erscheinen. Jaspers wählt drei aus und gibt sie zuteil. Die erste von den drei Auserwählten ist die Dämonologie. In ihr ist die Transzendenz in vielen Mächten (Dämonen) zerspalten. Der eine transzendente Gott fehlt, so hat Dämonologie keinen Halt in sich. Ursprünglich bedeutete die Wahrnehmung der Dämonen aktive Auseinandersetzung mit ihnen, aber in der Moderne wird der Begriff für alle störende Unbegreiflichkeiten gebraucht. Der Mensch ist innerhalb dieser verloren, da kein Bezug auf das Eine gewonnen wird. Außerdem ist noch zu erwähnen, dass Dämonologie heutzutage als eine ästhetische Haltung existiert. Sie entwirft ein Zwischensein, das weder empirisch real, noch transzendent wirklich ist.

Menschenvergötterung ist die zweite Form der Unphilosophie, die im Buch präsentiert wird. Sie erwächst aus der universalen Neigung des Menschen zur Idealisierung eines Anderen. Die weitest bekannten Gestalten für vergötterte Menschen sind solche Personen, die in der gesellschaftlichen Hierarchie hohe Positionen erfüllen: Heerführer, Herrscher und Tyrannen. In der Tat sind diese Menschen außerordentliche Persönlichkeiten, die sich durch ihre Energie, Geistesgegenwärtigkeit, Instinkt für Kräfte, Gedächtnis, Arbeitskraft, Herrschafts- und Machtwille hervorheben. Dieser Prozess gilt quasi als Ersatz für Glauben, in der Wurzel mit einem Irrtum.

Die dritte beschriebene Erscheinung ist der Nihilismus. Dieser kann, im Vergleich zu den beiden Vorigen, keinen Glaubensersatz bringen, da er die offene Glaubenslosigkeit ist. Nihilismus ist unerträglich, weil in ihm alle Glaubensinhalte hinfällig sind: Der Mensch verliert hier seinen Halt völlig. Nihilismus baut sich aus Negierungen auf, zu Folge der Ausgangspunkt (demgemäß es keinen Gott gäbe) kann kein Zusammenhang zwischen Gott und Mensch existieren sowie keine Verpflichtung gegen Gott.

Dämonologie und Menschenvergötterung bedeuten eine Errettung von der Aussichtslosigkeit des Nihilismus. Neben der Tatsache, dass all diese Formen des Unglaubens sowohl offen als auch verborgen zum Vorschein kommen können, haben sie auch ein anderes Merkmal gemeinsam: Jeder der drei Gestalten liegt eine Wahrheit zugrunde. Im Falle der Dämonologie ist diese die Sprache der Chiffren der Transzendenz, bei der Menschenvergötterung das der Umstand, dass in der Welt das einzig Eigentliche für den Menschen der Mensch ist. Der Nihilismus drückt aus, dass die Verzweiflung unausweichlich ist.

Laut Jaspers muss man der Unphilosophie ins Angesicht blicken, um sich selbst zu erkennen, zudem auf einer bescheidenen Weise, in der man niemals behaupten darf, dass man sie überwunden hat.

Die sechste Vorlesung thematisiert die Philosophie der Zukunft. Der erste Absatz beginnt mit dem folgenden Satz: Philosophie will ewige Wahrheit ergreifen.¹² Diese Wahrheit ist uns nur in zeitlicher Erscheinung zugänglich. Die Aufgabe des Philosophen ist demgemäß: die Gegenwartigkeit durchzudringen. Auf dieser Tatsache basiert die Meinung des Autors; der wesentliche Sinn der Arbeit des Philosophen richtet sich nicht auf das Zukünftige. Denn der Zukunft dienen wir nur, sofern wir gegenwärtig verwirklichen. Unser Leben ist zweifach: Einerseits dient es dem Leben derer, die nach uns kommen, andererseits ist es das Leben quer zur Geschichte, das auf die uns befreiende Transzendenz zuläuft.

Jaspers versucht die heutige Aufgabe der Philosophie anhand der Entwicklungen letzter Zeit zu bestimmen. Er behauptet, dass durch die veränderten Bedingungen¹³ unser Zeitalter einen tieferen und folgenreicheren Einschnitt in die Weltgeschichte macht, als irgendeine andere Epoche, die wir kennen. Er argumentiert darüber hinaus daneben, dass diese Situation wesentlich dazu beigetragen habe, dass der Nihilismus in den heutigen Tagen so weit verbreitet ist: Philosophie wird oft verworfen, und diese Tatsache hat ihre weitreichenden Folgen: Die hochgepriesene Dynamik bringt die Zerstörung des Alten mit sich, und umgekehrt: Zu Folge der Verzweiflung erfolgt eine Rückkehr zum Vergangenen.

Philosophie kann aber nicht aufhören, da in ihm und mit Hilfe des Philosophierens der Mensch seinen Ursprung gewinnt. Philosophieren ist dem

¹² S. 117.

¹³ Die laut ihm durch den Folgenden wurden hervorgebracht: die moderne Technik, die Verkehrseinheit des Erdballs, die Antinomien von Freiheit und Betrieb, Persönlichkeit und Masse, Weltordnung und Imperium.

Menschen zu Eigen, seine ewige Aufgabe kann in fünf Punkten knapp formuliert werden.

Philosophie soll Kategorien und Methoden entfalten, unser Grundwissen zu strukturieren, der Orientation im Kosmos der Wissenschaften zu helfen und der Aneignung der Philosophiegeschichte und der Übung des spekulativen Denkens in der Metaphysik, des erhellenden Denkens in der Existenzphilosophie dienen. Das Ziel ist zu jederzeit die Unabhängigkeit, und diese Aufgabe ist immer in der Spannung: Unabhängigkeit in der Welt und abseits von der Welt zu finden. Die aktuelle Herausforderung der Philosophie sieht Jaspers vielmehr in der Neubegründung der eigentlichen Vernunft. Seiner Ansicht nach ist diese die dringendste Forderung in der jetzigen geistigen Situation die, die durch Kierkegaard, Nietzsche, Pascal und Dostojewski bestimmt wurde.

Philosophie sucht Ruhe (dadurch, dass sie unsere Unruhe ständig erweckt) und Reinheit der Wissenschaften. Sie soll dazu führen, dass wir uns durch den Nihilismus hindurch unsere Überlieferung aneignen. Die Vernunft, die ihr innewohnt, wird grenzenloser Kommunikationswille. Die Aufgabe kann allein dann erfüllt werden, wenn all diese Momente im Philosophieren enthalten werden.

Am Ende seiner Vorlesung betont er erneut die Bedeutung der Kommunikation: WeileigentlicheWahrheitbeiderBegegnungdesGlaubensnurinderGegenwärtigkeit des Umgreifenden erwächst, können nur Glaubende Kommunikation verwirklichen.¹⁴ Kommunikation wird heute als der Grundanspruch an uns verstanden, daraus folgt, dass die Erhellung der Kommunikation aus ihren vielfachen Ursprüngen in den Weisen des Umgreifenden ein Hauptthema des Philosophierens wird. Die Verwirklichung der Kommunikation ist aber, und diese sind seine Schlussworte, eine tägliche Aufgabe des philosophischen Lebens.

Jaspers' Gedankenführung ist in der Tat ziemlich dicht, es ist schwer, seine Erörterungen kurz zusammenzufassen, da es offensichtlich zu seiner Arbeitsmethode gehört, seine Thesen, die de facto Wahrheiten sind, in gehaltvollen Sätzen zu präsentieren und danach ganz präzise, erklärend auszuführen.

Der Text lässt sich zwar nicht schnell lesen, ist jedoch aus seinem Aufbau folgend relativ verständlich. Man kann nur schrittweise vorwärtsgehen, da die Komplexität des Themas Aufmerksamkeit erfordert, vielleicht lohnt sich sogar ein zweites Lesen.

Die Aufteilung des Themas des Werkes in sechs Kapiteln verschafft eine gute Übersicht, die richtig platzierten fundamentalen Thesen ebenso.

Editorisch finde ich es weniger geglückt, dass die Ausgabe sowohl auf ein Vorwort als auch auf ein Nachwort verzichtet: Bei der Orientierung ist der Leser (abgesehen von kurzen einleitenden Sätzen im Klappentext) auf sich alleine gestellt.

Erwartungsgemäß tauchen im Text an manchen Stellen lateinische Ausdrücke auf (das ergibt sich aus der Gattung, dieses ist ja ein Sachbuch), eventuell solche, für die man die Hilfe eines Wörterbuchs und/oder des Internets in Anspruch nehmen

¹⁴ S. 135.

muss. In dieser Hinsicht hätten Fußnoten die Situation des Lesers erleichtern können, es ist aber nur am Anfang störend, dass solche Fußnoten fehlen, man kann sich daran schnell gewöhnen, dass er selbst nachschlagen muss, das hält wenigstens in Form.

Es lohnt sich die Mühe, weil die eingesetzte Kraft sich jedenfalls rentiert. Dem Sorgfältigen schenkt dieses Buch nicht bloß ein erhellendes Leseerlebnis und eine allgemeine Übersicht zu diesem Thema, sondern bietet anregende Sätze, die das Nachdenken wert sind. Denn, wie es auch Karl Jaspers formuliert hat, der Gedanke vollzieht in uns eine Verwandlung und wird ein Grund unserer selbst. Aus diesem Grund würde ich das Buch *Der philosophische Glaube* denjenigen empfehlen, die philosophisch interessiert sind und sich eine sinnvolle Erweiterung ihrer selbst wünschen.

Guidelines for Our Authors

Authors may submit articles containing new and unpublished research results, reviews of newly published books, and reports on recent conferences. Articles may be written in English, French, German, Italian, Spanish or Hungarian, and thematically, they should fall in a wide spectrum of the humanities disciplines including history, history of ideas, philosophy, theology, literature. Please send Word or Rich Text files written in a recent version of MSWord to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Normally, articles should not exceed 40.000 characters including spaces, notes, and bibliography, but the editorial board welcomes shorter manuscripts as well. Book reviews should be between 5.000 and 10.000 characters in length.

The following general formal rules should be followed: text alignment is left and right justified. Use non-indented paragraphs and as little formatting as possible, with italics where appropriate. Do not add extra space between paragraphs. If using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should also be sent to the above email address. Main text should be in Times New Roman 12-point type, with a line spacing of 1.5; footnotes in Times New Roman 10-point type, not separated by a full blank line, with single line spacing.

Use footnotes, not endnotes, and eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources. Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no “p.” or “pp.”). Insert an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference – decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, avoiding complicated or ugly acronyms. The title of an article in a journal or collection should be in Roman characters, within double quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics. In a book review, the title of your review should be followed by full bibliographic information of the book discussed.

Please avoid cross-references within your article. References may – but do not necessarily have to – be gathered into a bibliography at the end of your main text. Manuscript references include the location of documents, description, and folio. Online references should include URL, followed by the date accessed in brackets.

Quotations should be given within double quotes (use single quotes only inside double quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syriac, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos, etc.) should not be embedded in the text but submitted separately in JP(E)G or TIF format. Properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch in greyscale, and of at least 300 dots per inch in colour, at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours. Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracket them – e.g., [Table 1]. Figure captions with source information should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract in English, of 15 lines maximum, at the end of the same document. Please indicate your full name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment or research.

Every submitted manuscript is read by at least two editors, and if necessary, also by an external expert. Manuscripts are either accepted, or accepted on condition that the author carries out the modifications specified by the editors, or refused.

Proofs will be sent via email to the authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review/Corrections' tab), and by accepting or rejecting the editor's modifications. Corrections should be returned to the editorial email address.

FROM THE CONTENTS OF OUR NEXT ISSUE

Középkor / The Middle Ages

IMREGH, Monika (ford.): Plótinus: *Enneades III. 5, A szerelemről*

HEGYI, Dolores: *A hellénizmus emlékei a közép-ázsiai Arachósiában*

K. CSÍZY, Katalin: *A Pythagoras-életrajzok misztikus elemei*

KISS, Eszter (ford.): *Szentviktori Hugó: A szemlélődés kegyelméről*

UHRMAN, Iván: *Görög császárnak leánya...? Szent Imre feleségéről (?)*

VERESS, Dávid (ford.): *Grænlandinga þáttur. Történet a grönlandiakról*