

Einführung abzurunden. Andererseits findet der Leser schon genug hinter den Türen, die dieser Schlüssel öffnet...
J. Splett

Schöndorf, Harald, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes* (Münchener Philosophische Studien XV). München: Johannes Berchmans 1982. 255 S.

Mit dem von Kant begründeten und von Fichte zum System ausgebildeten transzendentalen Idealismus nahm das Problem des Leibes einen völlig anderen Stellenwert ein. Es galt nicht nur, den Leib zu erklären, sondern ihn wie überhaupt die Erscheinungen der Welt aus einem absoluten Prinzip abzuleiten. Als erster bemühte sich Fichte darum, das eigenartige Phänomen des Leibes aus dem „absoluten Ich“, aus der „Tathandlung“, schulgerecht zu deduzieren, und zwar hinsichtlich der theoretischen wie praktischen Vernunft. Sowohl der Ursprung der sinnlichen Anschauung wie der des empirischen Handelns mußten aufgezeigt werden, sollte die neue idealistische Metaphysik den Sieg über das bisherige „dogmatische“ Philosophieren davontragen. Daß in solchem Vorgehen eine ganz andere Sicht des Leibes erstand und dadurch die philosophische Reflexion befruchtet wurde, liegt auf der Hand. Namentlich der wohl bedeutendste Epigone des Idealismus, Arthur Schopenhauer, entwickelte innerhalb seines Systems die transzendental-idealistische Auffassung Fichtes und Schellings vom Leibe. Was diesen lediglich ein Zwischenglied im Aufbau des „homo phaenomenon“ bedeutete, rückte Schopenhauer derart in die Mitte, daß fortan so etwas wie eine moderne „Leibphilosophie“ möglich wurde (Nietzsche). So folgenreich der Einfluß Schopenhauers bis in unsere Zeit hinein war, so fehlte doch bis jetzt merkwürdigerweise eine umfassende Monographie dieser neuartigen Reflexion über das Problem des Leibes. Mit seiner Studie füllt Schöndorf diese Lücke aus. Er machte sich seine Aufgabe nicht leicht: Seine Darstellung der philosophischen Frage des Leibes setzt bei Descartes ein, berücksichtigt Spinoza, Leibniz, Wolff und Baumgarten, Kant, ja sogar Schulze (Aenesidemus); auch Schelling kommt zur Sprache. Ausführlich und mit großer Vollständigkeit behandelt er alsdann Fichtes und Schopenhauers philosophische Deutungen des Leibes. Bei Fichte untersucht er in einem eigenen Kap. dessen Rechts- und Sittenlehre, in einem weiteren die „Wissenschaftslehre nova methodo“ – die erste Ausarbeitung der Wissenschaftslehre 1794/95 enthält noch nichts über den Leib –, und schließlich auch noch die einschlägigen Schriften der Reifezeit. Hinsichtlich Schopenhauers stützt er sich auf die zwei für seine Aufgabe ergiebigsten Werke: die „Dissertation“ und den 1. Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung“, unterläßt es aber ebensowenig, die späteren Aussagen in Betracht zu ziehen. Das Inventar an entscheidenden Stellen ist wohl lückenlos. Was aber mehr ins Gewicht fällt, ist die unermüdete Sorgfalt der Erörterung und Erklärung des Verf.s. Sie grenzt oft an Akribie, wofür ihm der Forscher dankbar sein wird. Es war gewiß nicht ein Leichtes, die jeweiligen Reflexionen Fichtes und Schopenhauers über den Leib in ihrem Kontext darzulegen, insbesondere bei Fichte. Durch eine bestechend klare Sprache und Darstellungsform ist der Autor jedoch dieser Schwierigkeit Herr geworden. Nur an einem Punkt hegt der Rezensent gewisse Bedenken: In der Rechtslehre begründet Fichte das Einzelich und damit auch seinen Leib wohl wie in der Sittenlehre und Wissenschaftslehre durch die Selbstsetzung des absoluten Ich, und nicht aufgrund der „Aufforderung“ durch den Mitmenschen, wie der Verf. nahelegt. Vorzüglich ist die Bewältigung des Hauptthemas, der Leib im Denken Schopenhauers, gelungen. Entnommen handschriftlichen Materials und der erwähnten Werke Schopenhauers erhellt der Autor die Genesis der zweifachen Kennzeichnung des Leibes als „unmittelbares Objekt“ und „Objektivität (sic!) des Willens“. Der Leib erweist sich nach Schopenhauer nicht nur als Erscheinung, als Objekt unter anderen Objekten, er bedeutet zugleich und zuerst das fundamentale Objekt, dem in bezug auf die übrige gegenständliche Welt eine apriorische Struktur eignet: „Man kann wohl auch sagen, daß dieser Leib in die Erkenntnis eingeht und nicht nur ein äußeres Mittel dieser Erkenntnis ist“ (229). Auffallend ist die Nähe Schopenhauers zu Spinoza. Die Welt der Objekte wird vom Verstand mittels der Veränderungen des Leibes „erschlossen“. Und der erste Schritt zur „Erlösung“ von der Verfallenheit an die Welt erfolgt im Durchschauen des Grundverhältnisses des Leibes zum urgründigen Willen. Im Gegensatz zu Fichte liegt der Akzent auf dem Erkennen, nicht auf dem Handeln. „Um des *Friedens Gottes* teilhaftig zu werden (d. i. zum Hervortreten des *besseren Be-*

wußtseins) ist erfordert, daß der Mensch, dies hingefällige, endliche nichtige Wesen, et-was ganz andres sei, gar nicht mehr Mensch, sondern als etwas ganz andres sich be-wußt werde“ (Handschriftl. Nachlaß, Bd. 1, Nr. 189, zit. 176).

Erfreulicherweise ist dem Autor in seinen Forschungen eine aufschlußreiche Ent-deckung zugefallen. Den Begriff des Leibes als „unmittelbares Objekt“ hat Schopen-hauer allem Anschein nach Schellings „Bruno“ entnommen. Offenbar ist Schopen-hauer somit mehr dem deutschen Idealismus verpflichtet als er es zugibt. Indessen gehört es zum Eigentümlichen seiner Lehre, daß „mein Leib und mein Wille identisch sind“ und diese Identität erkenntnistmäßig „unmittelbar gegeben“ ist (186–187). Eben diese Gleichsetzung stellt den Leib „ins Zentrum“ der „vom Idealismus herkommen-den Metaphysik“ Schopenhauers (231). So steht denn Schopenhauer auch nicht an, die „Identität“ von urgründigem Willen und Leib zum „Grundstein“ seiner Philo-sophie zu erklären und ihre Erfahrung als „philosophische Wahrheit“ zu bezeichnen. Tatsächlich hatte er damit eine „Leibphilosophie“ inanguriert, deren Auswirkung wohl noch lange nicht verebbt ist. Es ist nur zu bedauern, daß der Verf. sich von sei-nem Thema her in einer gewissen Engführung der Darstellung halten mußte und die zentrale Bedeutung des Leibes innerhalb des Gesamtsystems Schopenhauers nicht ausführlicher behandeln konnte. Dennoch ist seine Studie so gründlich und reichhaltig, daß wer immer die neuere Philosophie des Leibes geistesgeschichtlich untersuchen will, sie nicht übergehen kann.

R. Stalder S. J.

Biser, Eugen, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christen-tums*. Salzburg: Otto Müller 1982. 131 S.

Mit der vorliegenden kurzen Studie, die aus Tonbanddiktionen anlässlich einer Nietzsche-Tagung in Oberösterreich hervorging, schickt B. seiner geplanten ‚Nietz-sche-Hermeneutik‘ eine „theologische Zwischenbilanz“ voraus (119), welche die im Titel genannte fundamentale Alternative entscheiden will, um so in Sachen Nietzsches auf „tragfesten Boden“ zu kommen (10). In sech Kap.n unter den Stichworten ‚Le-bensbild‘, ‚Christentumskritik‘, ‚Gotteskritik‘, ‚Christuskritik‘, ‚Provokation‘ und ‚Selbstanzeige‘ wird das, was B. in zahlreichen Veröffentlichungen zu Nietzsche be-reits ausgeführt hat, auf die Frage nach dem Stellenwert der *Christentumskritik* Nietz-sches zugespitzt, von der heute die vielversprechendsten Impulse zu einer ‚Selbstkor-rektur‘ der Theologie ausgehen (vgl. 94f.). Denn „so sehr sie immer wieder zum Frontalangriff übergeht, bleibt sie doch nie bloße Konfrontation; vielmehr dringt sie immer wieder, mit Jaspers gesprochen, schon mitten im Kampf in den Innenraum der gegnerischen Position ein, und geschähe dies auch nur, um ihr von dort her wirksa-mer beikommen zu können“ (91; vgl. 38 f.; 101). Die aus solcher Selbstidentifikation mit dem Gegner entspringende Doppelwertigkeit und Doppelbödigkeit der Kritik hat aber gerade zu den bekannten „kontroversen Wertungen“ (21–24) geführt, die B. zu übersteigen sucht in der Identifizierung der Rolle Nietzsches mit der des ‚Hans-wursts‘, ‚Narren‘ oder ‚Toren‘ (als der Gegenfigur im anselmischen Proslogion-Be-weis), die sich Nietzsche selbst zu eigen gemacht hat (110–116). „Wie nur je ein Hofnarr der feudalen Epoche nannte er Wahrheiten beim Namen, die kein anderer in dieser Form und Schärfe jemals auszusprechen wagte. So entsprach es der Einzig-artigkeit seiner Kritik, die auch in dem Sinn von der ‚Magie des Extrems‘ geadelt ist, daß sie im kritischen Zustoß ungeahnte Einsichten zutage fördert“ (115f.). Aufgrund solcher ‚Einsichten‘, die „seine noch immer nicht voll begriffene Botschaft an Chri-stentum und Theologie“ (39) enthalten, sieht B. Nietzsche in nächster Nähe zu seiner eigenen ‚Christologie von innen‘, die im paulinischen Gedanken der Gotteskindschaft ihr ‚Zielbild‘ hat (96–100). Gerade der Gedanke der pneumatischen Kindschaft könnte freilich die Narrenrolle, in die hinein B. die Alternative ‚Gottsucher‘ – ‚An-tichrist‘ aufhebt, seinerseits aufheben, da das *Kind* sowohl nährisch-naiv die Wahrheit aufdeckt, als auch den Bezug zur ‚unmittelbaren Weltünnigkeit‘ herstellt, um dessen Verlust es in Nietzsches Christentumskritik ja wesentlich geht. Dazu wäre allerdings statt der Theologie (‚Gottsucher‘) und Christologie (‚Antichrist‘) die auch von B. ver-nachlässigte Pneumatologie als der eigentliche Boden zu entfalten, auf dem Nietz-sches provokative Kritik angemessen aufgenommen werden könnte, was Verf. viel-leicht seiner geplanten ‚Nietzsche-Hermeneutik‘ vorbehalten hat.

K. W. Hälbig S. J.