

auf hat bereits R. Malter in seinem *opus magnum* hingewiesen (Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991), freilich ohne dass Came ihn erwähnen würde. Sosehr ich die Interpretation im Prinzip teile, so wenig ist mir deutlich geworden, was Schopenhauers Erlösungslehre mit natürlicher Theologie zu tun haben soll. – Insgesamt kann die Lektüre dieses anregenden und abwechslungsreichen Buches empfohlen werden. Bedenken habe ich einzig hinsichtlich der Einschätzung der Hgg., die idealistischen Theorien eignen sich als Beiträge zur Säkularismusedebatte und in der Auseinandersetzung mit dem Szientismus. Ich wage im Gegenteil zu vermuten, dass die Frage nach der systematischen Gestalt der natürlichen Theologie von solchen Diskussionen unabhängig gestellt und beantwortet werden muss und kann. G. SANS S. J.

HEEREMAN, FRANZISKUS VON, *Selbst und Bild*. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814) (Fichte-Studien, Supplementa; Band 26). Amsterdam/New York: Rodopi 2010. IX/214 S., ISBN 978-90-420-3195-1.

Unter dem Titel „Selbst und Bild“ legt Franziskus von Heereman eine Untersuchung „Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)“ (= Untertitel der mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten Dissertation) in der Reihe „Fichte-Studien“ vor. „Es geht ihr um den Menschen, sofern er einerseits er selbst, andererseits Gegenwart eines Anderen, näherhin des Absoluten ist.“ Unter diesem Motto (Teil A) steht die kritische Würdigung der Sozialontologie des späten Fichte, die unter Einbeziehung der interpersonellen Phänomenologie von Emmanuel Levinas aktualisiert und rekonstruktiv „mit Fichte über Fichte hinaus“ weitergeführt werden soll.

Die Untersuchung beginnt mit einem ausführlichen Forschungsbericht auf dem abschließenden Stand der großen Fichte-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die nunmehr auch letzte persönliche Gedanken aus der Arbeit des Begründers des Deutschen Idealismus einbezieht (11–32) (Teil B). Als „hermeneutischer Schlüssel“ (35) zum „letzten Fichte“ dienen dem Autor die „Tatsachen des Bewußtseyns“ von 1810/11 sowie die „Sittenlehre“ von 1812 (ausführlich dargestellt in den Teilen C und D). Vor allem anhand dieser Texte unternimmt Heereman in Teil E eine „Rekonstruktion der Person im System des letzten Fichte“, wobei er auf die Problematik eines geschlossenen Systems hinweist, der u. U. gerade die „Person“ in ihrer unreduzierbaren Würde zum Opfer fallen kann (119–146). Deshalb erscheint sein „Einspruch: Der Eine für den Anderen“ (Teil F, 147–165) – diesmal über Fichte hinaus – berechtigt, der nun anhand der explizit aufgenommenen am „Anderen“ orientierten Philosophie von E. Levinas zum letzten Teil G mit dem abschließenden Titel „Fichtes System in der Dimension der Güte“ (165–202) überleitet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet die gründliche und im besten Sinne weiterführende Arbeit ab. Ein Hauptgesichtspunkt der Untersuchung ist die mit anderen Autoren geteilte Feststellung, dass Fichte zwar als unbestrittener Begründer einer systematisch begonnenen Interpersonalitätslehre (Naturrecht von 1796) gelten kann, dass er jedoch seine für die gesamte spätere Sozialontologie und Phänomenologie der Interpersonalität grundlegende Deutung der zwischenmenschlichen Existenz nur noch fragmentarisch weitergeführt hat (152ff.). Umso wichtiger erscheinen diesbezügliche Hinweise des Autors in seiner Würdigung der letzten Spätwerke Fichtes. Unverkennbar bedeutsam für seine Interpersonalitätslehre bleibt der betont „ethische“ oder „praktische“ Grundzug seiner gesamten Philosophie, die sie gerade mit E. Levinas verbindet. Ein spätes Fichtezitat lautet appellativ: „Die Fähigkeit der Entwicklung des Ich stehet in Beziehung auf die Fähigkeit der Welt entwickelt zu werden“ (59, Anm. 61). Denn im kommunikativen Handeln einer „Fülle von Subjekten ... wird nicht bloß gesehen, sondern qua Willen etwas zur Erscheinung gebracht“ (107). Dabei begnügt sich Fichte – wie auch Levinas – nicht mit einer postulatorischen „Ethik als Erster Philosophie“, sondern geht in der Begründung der alle Ethik erst fundierenden Interpersonalität in einen metaphysischen (und schließlich religionsphilosophischen) Rückbezug über. Hierdurch entsteht aber gerade das Problem des Verhältnisses des Individuums (127) zum Absoluten. Ist die „Person“ in ihrer Eigenständigkeit als „Selbst“ noch zu bewahren, wenn sie ontologisch in ihrer radikalen Abhängigkeit lediglich

„Bild“ des Absoluten (in seiner Erscheinung) wäre? Ist sie nicht eher ethisch in ihrer mit Freiheit besenkten Individualität verpflichtetes „Ebenbild“ einer schöpferischen (und aus „fehlbarer“ Kontingenz auch erlösenden) Güte? Welches Menschenbild erschließt sich aus welchem Gottesbild? Hier sind die Antworten Fichtes z. T. widersprüchlich (154), oft schwer nachvollziehbar und nach Auffassung F. von Heeremans dringend ergänzungsbedürftig (165–202). Fest steht für Fichte: Die einzelnen Individuen sind verbunden im sittlichen „Soll“, sie schauen einander an in der „unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens“ (69), aus dem sie hervorgehen: „die Sichkontraktion des Einen ist der ursprüngliche actus individuationis“ (Diarium, 60). Deshalb gilt für die theoretische Explikation der Individuenvielfalt nicht ein „Schluss vom Leib auf das in ihm erscheinende Ich“ „sondern dass beides ... im ursprünglichen, das Leben in seiner Einheit ausdrückenden Denken ... vereinigt ist“ (56). Der Ursprung dieses gemeinsamen Lebens und seines Gedachtwerdens als „Erscheinung“ ist das „Absolute“. Dieses setzt mit der Verantwortungsgemeinschaft („Sittliche Interpersonalität“ [69]) der Menschheit eine „absolute Erscheinung“ außer sich ein, die im „Begriff“ erfasst und auf das Absolute rückbezogen wird. Die Freiheit der Entscheidung hat für den letzten Fichte „nur ein bedingtes Daseyn: dass Gott in ihr erscheine“. Ist sie aber folglich „von nun an nicht mehr im Seyn“? Da die Erfüllung des Gesetzes eine „unendliche Aufgabe“ angesichts menschlichen „nicht Könnens“ bleibt (73), lebt die Freiheit in der Verantwortung fort, obwohl sie sich letztlich am Absoluten in absoluter „Hingabe“ nicht nur „verleugnen“, sondern geradezu „vernichten“ soll (113). Diese in letzter Instanz geforderte absolute „Selbstlosigkeit“ stößt auf die Kritik von Heeremans. Denn das „Vernichten“ im Einen Absoluten bedrohe nicht nur die Einzigkeit der Existenz des „Selbst“ vor Gott (wobei „der Freiheits-Fichte mit dem Einheits-Fichte ringt“, 129), sondern ebenso sehr die Verpflichtung des Selbst, „der Eine für den Anderen“ (Levinas) zu bleiben (147–163). Um die Aporie der Einheit „in“ Gott bei der Entgegensetzung mit menschlicher Freiheit zu lösen, geht es um das Finden eines „Rückschlusses auf ein Absolutes, dem es um uns geht“ (158–162). Die „Zukehr zum Sollen“ darf „keine“ „Abkehr vom Menschen sein“. Eine wahrhaft „göttliche Wirklichkeit“ des Sollens kann aber nur das „Gute“ darbieten, das in der Zuwendung zum Menschen sowie im Zwischenmenschlichen „Güte“ heißt (158). In der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) hätte Fichte wohl von „Liebe“ gesprochen (159), die aber ontologisch das „Eine für den Anderen“ voraussetzt (160). Absolute Geltung erhält die Güte der Liebe nur durch einen Gott, der in „Nicht-Indifferenz“ (Levinas) den Menschen und der Welt zugewandt ist (161). Ob nun „eine Bewegung für den bleibend Anderen“ beim letzten Fichte zu finden oder ob er hierzu ergänzungsbedürftig ist (161f.), bleibt im letzten Teil (G.), „Fichtes System in der Dimension der Güte“ (165–202), zu prüfen. Die in der Wissenschaftslehre „höher liegende Gotteslehre“ zeigt nach Fichte ein „Bild Gottes“, das im „Bewußtseyn ... als absolutes sich gebend“ erscheint (169). Dieses Sichgeben eröffnet der menschlichen „Autonomie“ noch über der Aufforderung des Sollens die Möglichkeit, sich prinzipiell autonom in die Theonomie zu „begeben“ (169). Hält der letzte Fichte dieses hohe Bild von zuvorkommender göttlicher Gabe in „Nicht-in-Differenz“ (Levinas, in: „Gott und die Philosophie“) durch? Diese Frage muss selbst nach genauer Untersuchung offenbleiben, da Fichte wiederholt in den „Schattenspinosas“ (95, 121f., 150, 161) zurückweicht, wo das Individuum letztlich im Göttlichen aufzugehen scheint. Der Autor zeigt allerdings eine klare Alternative, die den auch im Verhältnis Gott zu Mensch geltenden interpersonalen „Anruf“ des frühen Fichte aufbewahrt (Naturrecht 1796): „Die Autonomie, um die es in der Dimension der Güte geht, ist ... unter gewisser Hinsicht heteronom ... beherrscht vom Auftrag des Absoluten, sich der Anfrage des Anderen auszusetzen ... Dabei geht es uns nicht um die Aufrechterhaltung der Wahlfreiheit für alle Zeit. ... Ziel ihres velle non peccare ist das non posse peccare ... freie, selbsthafte Verschiedenheit“ (174f.). Die darin zu erreichende freie „Herrschaft“ eines „Über-uns“ verweist auf eine alle Ethik metaphysisch begründende „Quelle des Selbst“ (174, Anm. 14), eine „Macht“, die „frei/gibt“ („im Doppelsinn des Wortes“) (192). Angesichts ihrer Ermöglichung von Freiheit kann diese Ursprungsquelle kein gesichtsloses „Absolutes“ oder eine total absorbierende „Substanz“ sein, sondern ein persönlicher oder (im Sinne des cusanischen „non aliud“) umgreifend persönlicher Gott. Der Autor hält darum abschließend jenseits der Zwie-

spätigkeit des „letzten Fichte“ zwischen „Einheits- und Freiheitssystem“ (195) fest: „Denke ich Gott als solches wirkmächtiges Meinen von Freiheit, ließe sich vielleicht die Formel bilden: Der Nicht-Andere als der Ganz-Andere. Er ist so der radikal Andere zu mir, dass Er darin der Nicht-Andere ist, weil solches radikal Mein-Anderer-Sein seiner mein Selbstbewusstsein werden und bestehen lässt“ (198).

Damit schließt eine tieferschürfende Aufarbeitung der Interpersonalitätsproblematik des letzten Fichte in einer „mit Fichte über Fichte hinaus“weisenden Öffnung auf das gebende „absolute Seyn“ von „Nicht-in-Differenz“ gegenüber seinem „Bild“, das ein „Selbst“ unter selbstlosen „Selbsten“ bleiben darf. K. WOLF

HEIDEGGER UND DIE CHRISTLICHE TRADITION. Annäherungen an ein schwieriges Thema. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2007. 288 S., ISBN 978-3-7873-1816-2.

DIE GOTTESFRAGE IM DENKEN MARTIN HEIDEGGERS. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2011. 239 S., ISBN 978-3-7873-2191-9.

Der Untertitel des ersten der blaugrün kartonierten Bde., hier nachträglich mit einbezogen, gilt für beide, die sich auf die fortgeschrittene Gesamtausgabe und neu zugängliche Briefwechsel stützen. – *v. Herrmann* geht Heideggers (= H.s) Auslegung von Paulus-Briefen nach (1919/20), zur Erhellung urchristlicher Lebenserfahrung. Das  $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$  (1 Kor 7,19ff.) meint nicht „als ob“, sondern „als nicht“ (als Vollzugsziel [N. Baumert: „gewissermaßen nicht“]). *M. Roesner* erhellt bzgl. des Logos die johanneische Dimension H.s aus seinem Dialog mit Bultmann und der Intellekt-Theorie Meister Eckharts. (Die Wort- und Spielperspektive des patristisch-mittelalterlichen Schöpfungsdenkens hat H. freilich nicht rezipiert (46), sondern bleibt merkwürdigerweise bei einem handwerklich-demiurgischen Verständnis, das er dann kritisiert.) Im Anfang (dem Schweigen) war das Wort. – *Fischer* (= F.) liest reizvoll SuZ und Conf. zusammen bzw. jedes vom anderen her. Die Selbst- und Gottessuche Augustins zeigt, was bei H. fehlt: das Phänomen „des unbedingt geltenden moralischen Anspruchs“ (72 – wobei H. tatsächlich unkritisch die Wanderlegende vom meerschöpfenden Kind auf Augustinus und die Philosophie anwendet [74]). Warum im Übrigen Erkennen/Wissen als Begreifen denken (75), als ob man nicht jemand als unbegreiflich erkennen und ihn eben so in Wahrheit kennen/wissen könnte? (Und müsste man tatsächlich noch „weiter untersuchen“ [88], wie das [Selbst im] Gewissen das Selbst aus der Verlorenheit rufen könnte?) – *J. Schaber* befasst sich mit H.s Scotus-Arbeit im Dienst einer „Flüssigmachung der Scholastik“ (wobei die verhängnisvolle Verabschiedung der Analogie mit ihren Folgen für die philosophische Gottesrede anzusprechen wäre; bemerkenswert [126<sup>55</sup>] der Rat eines Freundes, sich in geheimnisvolles Dunkel zu hüllen, um nicht kategorisiert zu werden). – *J. Greisch* geht dem „ohne warum“ bei H. und Eckhart nach. Aristoteles-kritisch unterscheidet H. ontische *aitia/causa*/Ursache und ontologischen Grund/ $\alpha\rho\chi\eta$ /principium. Bei Eckhart antwortet das Leben auf die Frage, warum es lebe: „Ich lebe darum, daß ich lebe.“ Das kommt daher, wie das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum ...“ (146). H.s Beziehung zu Luther untersucht *K. Lehmann*. Im Zentrum stehen die Heidelberger Disputationsthesen von 1518; allerdings gerät für H. Luther später in die protestantische Scholastik. – An seinen Vorgänger knüpft *O. Pöggeler* an: H.s Weg von Luther zu Hölderlin. Von ihm her gestaltet H. sein zweites Hauptwerk, die Beiträge zur Philosophie. – *A. Raffelt*; H. und Pascal – eine verwischte Spur. Pascal als Gegenentwurf zu Descartes. In diesem Zusammenhang fällt der Name Blondels, der seltener genannt wird als Maréchal. – Nochmals Hölderlin: *P.-L. Coriando*, Sprachen des Heiligen, zeichnet H.s Interpretation von „Wie wenn am Feiertage“ nach. – *J. Ringleben*, Freiheit und Angst. Der Weg führt von Schelling (Freiheitsschrift) über Kierkegaard zu H. (Fraglos ist [243<sup>90</sup>] vom Sich-Machen Gottes die Rede, vom [H.] „sich schaffenden Absoluten“ [GA 42, 235], als sei, bei wem immer, ein Sich-Anfangen möglich). – *U. Fülleborn* beschließt das Buch mit Bemerkungen zu Rilke und H. Mit den Neuen Gedichten tritt die Dichtung des „ist“ statt