

Die umfangreiche, sorgfältig gegliederte Sokrates-Bibliographie (381–390) und die beiden Indizes (Namen und Sachen; Stellen) machen diesen Band auch zu einem wertvollen Arbeitsinstrument.

F. RICKEN S. J.

KÜHN, MANFRED, *Johann Gottlieb Fichte*. Ein deutscher Philosoph. München: Beck 2012. 682 S./Ill., ISBN 978-3-406-63084-2.

SCHRÖDER-AMTRUP, KARSTEN, J. G. *Fichte*. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens (Philosophische Schriften; 77). Berlin: Duncker & Humblot 2012. 163 S. ISBN 978-3-428-13804-3.

A. Außer der gut 250-seitigen Fichte-Biographie von Wilhelm G. Jacobs, dem wir schon die rororo-Monographie verdanken, ist zum Jubiläum die mehr als doppelt so umfangreiche Darstellung von Kühn (= K.) erschienen. Die zehn Kapitel brauchen hier (anders als in Zeitungsrezensionen) nicht nacherzählt zu werden: Kindheit, Schulpforte, Studium, Getrieben [Hauslehrerzeit], Kant und der Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Der erste Auftritt in Jena, Der zweite Auftritt in Jena, Privatgelehrter in Berlin, Die Erlanger Professur und die Wirren der Napoleonischen Kriege, Die Berliner Professur. Der Leser wird minutiös aus recherchierten Quellen informiert; der Umfang verdankt sich der Materialfülle, so sehr es oft bei (zumeist distanzierter) Mutmaßungen bleiben muss. (Zur inzwischen glücklich abgeschlossenen Werkausgabe gehören ja nicht nur neun Bde. Briefwechsel, sondern auch drei Bde. zeitgenössischer Rezensionen und sechs Bde. *Fichte im Gespräch*. Berichte der Zeitgenossen.) Gegen die erste Biographie, aus der Hand des Sohnes Immanuel Hermann, der die Einheit von Lehre und Charakter seines Vaters betonte, sieht K. seine Hauptaufgabe darin, diese These kritisch zu hinterfragen, allerdings in eigentümlicher Zuspitzung. Dass sich Gedanken „nicht auf psychische Ereignisse reduzieren“ lassen, meinen nicht nur Frege und Fichte (= F.); es besagt indes keineswegs, hier gebe es „keinen Zusammenhang“ (13). Und wer die Eigenständigkeit Fs betont, vertritt damit nicht schon, er sei „unabhängig von äußerem Einfluss und Aneignung vom Fremdem“ geblieben (14). In der Tat war er „kein unfehlbarer Denker“ (15). K. hält seine Detailanalysen für „sehr viel interessanter als seine allgemeinen [müsste es nicht heißen: prinzipiellen?] Behauptungen“. Dass sie nicht stärker beachtet werden, liege „leider auch daran, dass man immer noch übertriebene Hoffnungen auf die Metaphysik und die Methode Fichtes setzt. Es wäre besser, wenn man ihn als einen Problemdenker verstünde, der interessante Behauptungen über viele Probleme [sic!] formuliert hat, die auch heutigen Philosophen noch als relevant erscheinen“ (16).

Unstrittig war F. ein Mensch, der es von seinen Anfängen an nicht leicht hatte, und mit dem man es nicht leicht hatte – weder er selbst noch andere. Dem Biographen ist er offenbar nicht besonders sympathisch. Wünschenswert deutlich macht K., dass F.s „Ich“ nicht empirisch – und schon gar nicht das seine – ist (227–231), was aber leider seine Zeitgenossen dachten (man denke an die Schadenfreude über die Nicht-Ich-Steine, die dem Ich die Fenster zerschlugen [hier 283]). Und nicht nur die. Liest er selbst indes nicht die Kritik D. Henrichs zu empirisch? Und selbstverständlich (*selbst-verständlich*) „soll nicht“ („wenn man Fichte glaubt“ [232]) sein, sondern *ist* das „Ich bin Ich“ etwas anderes als A = A: um die ganze Andersheit von 3. und 1. Person, bzw. noch klarer: von Beobachter und Teilnehmer-Perspektive. (Ähnlich 250 zum „radikalen Anti-Empirismus“. F. mag übertreiben; aber könnte man wirklich „durch die Beobachtung vieler Bäume lernen, was ein Baum sei“?). Eigens zu diskutieren wäre auch das Verhältnis von Glaube und Wissen, Religion und Wissenschaft, die F. verwechselt habe (357). Glaube meint nicht Vermuten, und Wissen gibt es nicht bloß als bewiesen (= Wissenschaftswissen). Religion aber ist nicht Theologie und Wissenschaft bei F. nicht *science*. Dass Leben nicht Philosophieren ist und umgekehrt (359), bedeutet nicht, sie stünden bezuglos nur je für sich. Verblüffungsresistenz schließlich tut not, wenn man liest, dass Fs Bezug auf das Johannesevangelium „als literarischer Trick angehen“ möge, wobei er „mit Elementen der christlichen Tradition spielt“ (464). Im Schluss-Rückblick ist vom „bombastisch“ „gefährlichen“ Unsinn seines Nationalismus die Rede, vom „Herunterzerren der Religion in den Schmutz der Nationalpolitik“ (573). K. berichtet, dass es in den letzten Vorlesungen um das Bild gegangen sei (566), und von F.s Ruf nach dem Bild in den

Delirium der Todeskrankheit (568); aber von seinem Ringen um unser selbstloses Gottesbild-Sein in den *Ultima Inquirenda* liest man nichts (dazu F. v. Heereman [Rez. in: ThPh, Heft 1 (2012), 102–104]). Im letzten Absatz (vor dem Anhang mit Dank, Lebensdaten, Anmerkungen, Bibliographie und Namenregister): „Er hätte ein Weltphilosoph sein können, verblieb jedoch in der Rolle des Vermittlers zwischen Kant und Hegel. Dies ist nicht wenig, bleibt aber weit zurück hinter dem, was hätte sein können“ (575).

B. Während K. den Eindruck erweckt, er wolle F. (von „interessanten Problemanalysen“ abgesehen) an die Historiker überstellen, geht es Schröder-Amtrup (= Sch.), der u. a. in der Ausbildung von Pastoren auf dem Zweiten Bildungsweg tätig ist, um die Aktualisierung von Fs Denken, unter stärkerer Berücksichtigung des Gottesbezugs. Das Buch ist dreiteilt: I. Einführung: „Fichte für Anfänger“, II. Weiterführung: „Fichte für Fortschreitende“, III. Drei Beispiele zur Problematik von Glaubensinhalten in der Gegenwart.

I. Der gebotene Vorlesungstext (mit Anrede „Sie“), gestützt vor allem auf die Biographie des Sohnes, erzählt Fs Leben: 1. 1762–1798. – 2. Atheismus-Streit (recht schlicht, 24, die Erklärung von „transzendent“ [„eigentlich nicht zum philosophischen Wortschatz [gehörend], sondern zur religiösen [früher auch: metaphysischen] Terminologie“) und „transzendental“ (ohne Hinweis auf „früher“, nur kantisch). Zu der Affäre selbst hebt Sch. vor allem auf die „erpresserische Einmischung aus Leipzig“ (37) und die panische Reaktion in Weimar ab. – 3. Gott und/oder Ich? Konflikt mit Jacobi. F. antwortet auf den Nihilismus-Vorwurf maßvoll; an seine Frau schreibt er von einem „tieferen Blick in die Religion“ (bzgl. der „Bestimmung des Menschen“), auch dank dem „fatalen Streit“ mit seinen Folgen (45). „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinkt er in Gott“ (49). – 4. Politische Realität und Geschichtsphilosophie, hier noch „weltbürgerlich“ und frankophil (52 f.: Proben eindrucksvoller *correctio coniugalis*). – 5. Nationalismus und Religion (den z. T. ganz unhaltbaren Thesen stellt Sch. die tiefe religiöse Überzeugung Fs gegenüber, die ihn davor bewahrt hat, „insgesamt zum Theoretiker einer kollektivistischen Ideologie“ zu werden (92), und schließt mit seinem Rücktritt vom Rektorat, gescheitert „ausgerechnet durch seinen Einsatz für einen polnischen Juden“ (94).

II. Die Weiterführung setzt 1. beim Subjektivismus als Problem des Selbstbewusstseins an, im Rückgriff auf a) die „Nebenbemerkungen“ zur WL (wie dem Ich und seinem Denken in die Wirklichkeit entkommen?), b) den Bericht über den Stand der WL („Seid das Rechte, dann werdet ihr auch das Rechte denken“ [101]), c) die „Anweisung zum seligen Leben“. Dem Johannesprolog bescheinigt Sch. „verführerische Eingängigkeit und scheinbare Stringenz“ (und „so verwirrende Produkte wie den präexistenten Christus“: 104). Nicht zu Jesus, aber zu F. zeige er eine bemerkenswerte Affinität. In dieser Linie sieht Sch. dann evangelikale Vertreter des *Intelligent design* in den USA und Benedikt in Regensburg. (Nicht unterschieden wird [110] zwischen Anfang [*initium*] und Ursprung [*principium*]). Fs „Mangel an Vollendung“ sei nicht dem frühen Tod geschuldet, sondern seinem unbeirrten Willen zum System. – 2. Das Gegen-Problem bildet der Objektivismus der Naturwissenschaften. Auf den Determinismus W. Singers erwidert Sch. (zutreffend seine Vermutung, „frei“ meine hier: beliebig, grundlos, wie seine Diagnose „Kausalitätskurzschluss“ zu G. Roth [118 f.]) mit Fs „Bestimmung des Menschen“. – 3. Den Antagonismus der Einseitigkeiten will Sch. mit einer doppelten Zeitperspektive überwinden: Der Determinismus ist retrospektiv, der Tat-Glaube demgegenüber prospektiv. – Das gilt dann auch 4. für Notwendigkeit und Freiheit überhaupt und das Gottesverhältnis: Gott in mir prospektiv, Gott außer mir retrospektiv.

III. Drei kritische Exkurse sollen das Gemeinte veranschaulichen. 1. K. Hübner verengt den Begriff der Offenbarung auf die äußere der christlichen Religion. Dabei wäre „die unkritische Übernahme kirchendogmatischer Bibelinterpretation nicht weniger fremdbestimmt“ als „das gläubige Nachbeten einer philosophischen Welterklärungs-spekulation“, so z. B. das trinitarische Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jhd. und die Erbsündenlehre des Augustinus aus dem 5. (138). Rechts kritisiert Sch. die F.-Kritik des Autors; doch sieht er „alle Versuche, die Offenbarung in den Rang einer objektiven Realität zu erheben“, nur als „Ausdruck einer unkritischen Offenbarungsgläubigkeit“

(139). – 2. Vernunftgläubigkeit andererseits wird J. Ratzinger vorgehalten. Obwohl bei Ratzinger der Zweifel nicht fehle (Betonung des „Vielleicht ...“ „Leider begegnet auch hier die sprachliche Unsauberkeit, Glaubensschwierigkeiten (Anfechtung) und Zweifel nicht zu unterscheiden (J. H. Newman: zehntausend Schwierigkeiten machen nicht einen Zweifel, wie zehntausend Ponys nicht ein Pferd, in: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524). Oben (92) hat Sch. schon Luthers „Huren“-Worte zitiert. Jetzt heißt es markig (145): „Eine Vernunft, die ‚die unsere unendlich überschreitet‘, ist keine.“ ‚Logos‘ sei zudem keine Person und auch keine Liebe. Ärgerlich finde ich das wiederholte „es denkt“, was für Einfälle gelten mag (die freilich schon jemandem zufallen müssen), aber nicht für das Denken. Und dann, gegen eine ganze Tradition (promoviert hat Sch. in Neuerer Geschichte): „Die Vernunft ist ichbezogen, sie ist ego-zentrisch, sie ermöglicht keine Transzendenz“ (147). (Man staunt, schließlich die Unterscheidung von *voûc* – *διάνοια* / *intellectus* – *ratio* mit einem Satz aus dem redaktionellen Prooemium zum Artikel Vernunft/Verstand im HWP abgetan zu sehen, der die fehlende Konsistenz der Termini anspricht; die bleibende Problematik in der Vielheit der Perspektiven bei terminologischem Wandel belegen die 115,5 Spalten des Lemmas. – 3. Dawkins (151: „zweifellos“ im Recht, „wenn die religiöse Verehrung Verstorbener abhängig gemacht wird von dem Außerkraftsetzen der Naturgesetze“). Auch zu dessen Wissenschaftsgläubigkeit bietet Sch. seinen Dual von Retro- und Prospektion an, während immer wieder Wissenschaftler aus ihrer Kenntnis des „Woher“ Schlüsse auf das „Wohin“ ziehen, Gläubige ihr „Wohin“ schon in der Vergangenheit entdecken. „Aus dem Glauben, der eigentlich ein Vertrauen ist, wird der Glaube ‚an etwas‘, z. B. an den Schöpfergott“ (154). Hier müsse die Kirche sich den Einwänden der Wissenschaft stellen (155); sonst verliere sie „auch ihre religiös-richtungsweisende Kompetenz für Zukunftsfragen“ (155). Fichte „geerdet“? Man kann nur hoffen, die kommenden Pastoren hätten anderwärts etwas darüber gehört, dass Zukunftshoffnung auf der Anamnese erfahrener Gotteszuewendung gründet; dass Bitte als *interpretativa spei* die Zukunftsgestalt von Dank ist. J. SPLETT

HENRICH, DIETER, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München: Beck 2011. 216 S., ISBN 978-3-406-60655-7.

Das Buch handelt von der Entstehung von Hauptwerken der Philosophie, von Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein und Heidegger. Henrich (= H.) unterscheidet vier Stadien. (1) Die Autoren diagnostizieren in allen in ihrer Zeit vorherrschenden Lehren ein Defizit. Ein Beispiel aus der Antike ist die Kritik des Sokrates in Platons „Phaidon“ an der Naturphilosophie und an Anaxagoras; aus dem 20. Jhd. Heideggers Vorwurf, die Tradition habe die Frage nach dem Sinn von Sein nicht wirklich gestellt. (2) Den Denkern geht der Entwurf einer philosophischen Konzeption auf, und zwar zusammen mit ihrer Bedeutung für die Lebensführung. Von den Beispielen, die H. bringt, sei hier nur Kants Selbstzeugnis genannt: „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ „Hier ist vor allem von Interesse, dass Kant von einem abrupten Prozess des Einsehens spricht: Er wurde ‚zurecht gebracht‘ und eine Verblendung ‚verschwindet‘“ (37 f.). (3) Diese Konzeption wird über lange Zeit geprüft. (4) Schließlich gelingt dem Autor ein Plan für die Ausarbeitung des Werkes, d. h. dafür, wie er seine Einsicht Schritt für Schritt entwickeln und begründen kann. Von H.s Beispielen sei Kants „Kritik der reinen Vernunft“ herausgegriffen. Ihre Gestaltungsidee besteht darin, das Werk „nach dem Muster einer Kette von Gerichtsverfahren zu modellieren“ (82). Jede Form der Erkenntnis, die Anspruch auf eine von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit erhebt, muss Gründe dafür vorbringen, die der Prüfung unterworfen werden. Durch den gesamten Gang der Rechtfertigung wird einsichtig, dass die Architektur der Vernunft auf einen Primat des sittlichen Bewusstseins gegenüber dem theoretischen Interesse gegründet ist. „Rousseau hatte ihn dahingehend ‚zurecht gebracht‘, dass er den Primat der sittlichen Freiheit über alle wissenschaftliche Erkenntnis zu würdigen lernte“ (84).

Aber sind Philosophien, so die grundsätzliche Frage, die aus einer solchen Genese hervorgehen, „in ihrem Kern als wirkliche Erkenntnis anzusehen“ (109)? Oder spricht diese Genese nicht für die neuen Methodologien der Ideengeschichte (Michel Foucault,