

in ihnen eine Erinnerungsstütze und eine Bekräftigung durch Autoritäten; Epiktets Ratsschläge sollen nicht durch Einsichten, sondern durch Autoritätsbeweise verfestigt werden. Das abschließende Gebet des Simplikios kommentiert V. mit Ausführungen zur Funktion des Gebets im stoischen Denken und im Platonismus (369–385). F. RICKEN SJ

BISOL, BENEDETTA, *Körper, Freiheit und Wille*. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 26). Würzburg: Ergon 2011. 191 S., ISBN 978-3-89913-840-5.

Mit einer philosophiehistorischen Arbeit im geistesgeschichtlichen Strom der Gegenwart zu liegen und das Thema von vornherein für als sinnvoll akzeptiert halten zu dürfen, das geschieht sicher nicht oft. Auf die von Benedetta Bisol (= B.) 2007 an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität verteidigte Dissertation, die 2011 als Monographie erschienen ist, trifft dies zu, wie die Autorin im Vorwort (9–14, hier 9) zu berichten weiß: In der Philosophie die Frage des Leibes bzw. des Körpers zu behandeln, gilt grundsätzlich als gut. Die Absicht der Arbeit ist es zu zeigen, „inwiefern (und inwiefern nicht) sich das Ideal der freien menschlichen Handlung, das Fichte als Ziel seiner Philosophie immer vor Augen hatte, auch mit Bezug auf das Moment der Körperlichkeit verwirklichen kann“ (11). In einem ersten Kap. – „Einleitung: Ein Körper für ein Ich“ (15–28) – nennt die Verf. in die für die Untersuchung vorrangig bedeutsamen Schriften Fichtes aus den Jahren 1795 bis 1798, darunter die Vorlesungsreihe über „Logik und Metaphysik“, die „Grundlage des Naturrechts“, das „System der Sittenlehre“ und die Materialien zur „Wissenschaftslehre nova methodo“ (16–18). Grundlegend für Fichtes Weise des Philosophierens ist der transzendente Standpunkt, den der Philosoph von Ernst Platners Konzeption der Subjektivität als einer gegenüber den subjektiven Vorstellungen transzendenten Seele abgrenzt (22f.). Ausgehend von der „Ichlehre“ thematisiert Fichte den Körper und fragt nicht, etwa medizinisch motiviert, nach der Struktur des menschlichen Leibes, sondern, aus philosophischem Interesse, danach, „warum wir etwas als *unseren* Körper bezeichnen“ (25).

Das zweite Kap. – „Die transzendentalphilosophische Auflösung der Frage nach dem Zusammenhang von Körper und Seele“ (29–65) – arbeitet heraus, dass Fichte die Frage nach dem Körper zuerst im religionsphilosophischen Kontext gestellt hat, näherhin mit Blick auf das Problem der Unsterblichkeit (34). Eine angeblich anthropomorphe Vorstellung Gottes lehnt er ab und verlangt, Gott von der Moralität her zu denken; allein unter dieser Voraussetzung darf von einer Unsterblichkeit sinnvoll die Rede sein. Dass, wie B. betont, die religiös-christliche Antwort auf die Frage nach einem Weiterleben über den Tod hinaus, der Glaube an die Auferstehung, an dieser Stelle nicht ignoriert werden sollte, ist korrekt (vgl. 35). Leider fällt die Beschreibung dessen, was Auferstehung meint, ein wenig unpräzise aus und krankt vor allem daran, dass in den Ausführungen nicht zwischen „Körper“ und „Leib“ unterschieden wird (vgl. 13f.). Um Fichtes Gedanken darzustellen, mag die Gleichsetzung der Ausdrücke unerheblich und deshalb legitim sein, aber für die christliche Lehre von der Auferstehung spielt der Unterschied eine Rolle. Sonst legt die Autorin sorgfältig dar, wie Fichte die Hoffnung auf Unsterblichkeit ausformuliert und verlangt, den Begriff der „Seele“ zu Gunsten der Rede vom „Ich“ aufzugeben (vgl. 44f.). Erweise sich aber der Begriff der „Seele“ als philosophisch ungenügend, so habe dies eine Rückwirkung auf die Behandlung der Körperfrage; es bleibe zu zeigen, „dass und inwiefern die Relation zwischen ‚Ich‘ und ‚Körper‘ nicht bloß in anderer Begrifflichkeit dieselbe Opposition zwischen ‚Seele‘ und ‚Körper‘ wiederholt“ (46). Im weiteren Verlauf wird mit Hilfe sprachtheoretischer Analysen nachgezeichnet, wie sich Fichtes Kritik am Seelenbegriff auswirkt und inwiefern durch sie der naturwissenschaftliche, unter anderem von Ernst Platner vertretene Begriff der Seele getroffen wird. Gewendet auf die Beschreibung von Wahrnehmung und Bewusstsein, lässt sich Fichtes Anliegen so zusammenfassen, dass er nicht den Weg des Äußeren, zum Beispiel des Wahrgenommenen, in das Innere des Geistes verstehen will, sondern wie das Innere nach außen gelangt (vgl. 64). Diesem Anliegen entspricht ein nächstes Kap. unter dem Titel „Die Verortung der Körperfrage im Praktischen“ (67–104). B. unterstreicht, dass es Fichte nicht bloß darum gehe, den Begriff der „Seele“ durch den des „Ich“ auszutauschen; vielmehr seien Körper und Seele für den Philosophen „perspekti-

vische Betrachtungen der Struktur des endlichen Vernunftwesens und sollen anhand der fundamentaleren Theorie des Ich untersucht werden“ (67). Eine dualistische Konzeption von Körper und Seele wird zurückgewiesen. Von Bedeutung ist dagegen ein duales Verständnis des Körpers selbst, das sich mit den Begriffen „Organisation“ und „Artikulation“ verbindet. Mit „Organisation“ wird behauptet, dass der Körper als Naturprodukt betrachtet wird; natürliche Gesetze lassen ihn eine Ganzheit, eine Einheit sein. Eine höhere Art von Einheit stellt sich für den Körper ein, wenn die verschiedenen Glieder sich voneinander unabhängig bewegen, aber gemeinsam unter einem freien Ziel stehen; steht ein Körper also nicht unter dem Einfluss von Naturgesetzen, sondern der Freiheit, dann ist von „Artikulation“ die Rede (69f.). Diese grundlegende Unterscheidung lässt die Verf.in dem Leser deutlich werden; sie macht schließlich darauf aufmerksam, dass Fichtes Überlegungen zur Körperlichkeit vor allem in der „Grundlage des Naturrechts“ zu finden sind, was Folgen für die Behandlung der Frage habe (vgl. 74). Fichte versteht den Körper vom Willen des Ich her, eine Absicht ins Werk zu setzen. Trieb, Begierde, Genuss haben ihre (positive) Bedeutung und werden nicht einfach abqualifiziert, aber um der größeren Freiheit willen, nicht etwa zur Repression des Triebhaften, ist angezielt, dass das Ich seinen Körper beherrscht (vgl. 83). In der Gegenüberstellung mit dem anthropologisch motivierten Blick auf den Körper durch Johann Gottfried Herder wird der transzendentalphilosophisch ausgerichtete Zugang Fichtes – und speziell das duale Verständnis des Körpers – noch deutlicher. Dabei liege nach dem Urteil von B. seine Originalität nicht im Inhalt, sondern verdanke sich dem strukturellen Aspekt, eben dem systematischen Anliegen, das sich für Fichte mit der Behandlung des Körpers im Rahmen seines philosophischen Gesamtprojekts verbinde (vgl. 92). Insgesamt gelange er damit zu einer Aufwertung des Körpers, da dessen Begriff nun „zu denjenigen Bestimmungen [gehört], die das endliche Vernunftwesen konnotieren – nicht nur insofern es endlich ist, sondern auch insofern es vernunftbegabt und somit frei ist“ (99). Treffender lässt sich die Verortung der Körperfrage im Praktischen kaum ausdrücken. Ein knapper, das Kap. abrundender Exkurs führt vor Augen, wie sich die Situation des Körpers in Helmut Plessners Anthropologie durchaus ähnlich darstellt.

Die Verf.in bündelt das bisher Dargelegte, um in das vierte Kap.– „Die transzendentalphilosophische Somatologie Fichtes“ (105–131) – einzuleiten. Dem Binnenteil entsprechend wird Fichtes Anthropologie in ihrer Abhängigkeit von der Wissenschaftslehre bzw. mit ihrer transzendentalphilosophischen Begründung umrissen. Der materielle Körper steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Individuums (vgl. 109), und seine „Unhintergebarkeit“ als „faktische Gegebenheit des eigenen Körpers“ wird von Fichtes transzendentalphilosophischem, nicht absolutem Idealismus keineswegs geleugnet (110). Was bislang von seinen früheren Schriften her entwickelt worden ist, sieht B. auch in den Berliner Jahren grundsätzlich bestätigt – der eigene Körper wird im Umfeld des Praktischen entwickelt –, und sie hält nicht viel von der Deutung, Fichte habe die in Jenaer Zeiten vertretene Dualität des Körperbegriffs aufgegeben (vgl. 116f.). Zwar radikalisiere er die Behauptung, das Ich sei mit dem von ihm als eigenen erkannten Körper identisch, womit die Konstruktivität des Körperbegriffs verstärkt wird, und lasse den Begriff der „Artikulation“ fallen, aber die strenger gefasste Identität zwischen dem Ich und seinem Körper sei nicht Ausdruck einer monistischen Tendenz (vgl. 117–122). Sie ergebe sich vielmehr „aus seinem Anliegen, sich erneut mit dem Problem des Lebens auseinanderzusetzen – aus einem Anliegen also, das für die Philosophie der Berliner Jahre insgesamt kennzeichnend ist“ (122). Um diese These zu belegen, skizziert B., insbesondere unter Berufung auf den „Umriß“ zur Wissenschaftslehre von 1810, die Stellung des Wissens und der Welt als jeweils bloßer Erscheinung des Absoluten. Damit der (nicht biologisch misszuverstehende, im Leben des Bewusstseins auftretende) „Trieb“ tatsächlich auf die Welt wirken kann, muss sich das „Vermögen“ der Wirksamkeit einen Körper zuschreiben (vgl. 129). Veränderungen in der Art der Darstellung oder in der Terminologie zum Trotz bleibt es dabei, dass der Körper auch im späten Werk Fichtes transzendentalphilosophisch mit Blick auf das Praktische als ein „Phänomen der Freiheit“ (131) abgeleitet wird. Natürlich ist das, wie B. zu Beginn des folgenden Kap.s „Das Phänomen des Körpers: Ausblicke“ (133–168) zugibt, eine eingegrenzte Perspektive auf die Körperlichkeit, die sich der Behandlung der Frage vor allem

in sittlichen und rechtstheoretischen Zusammenhängen verdankt (vgl. 134). Durch eine Auseinandersetzung mit Vorwürfen, die Maurice Merleau-Ponty an Immanuel Kants Konzeption der Körperlichkeit richtet, welche diejenige Fichtes aber nicht treffen, versucht die Verf.in zu unterstreichen, dass dessen Darlegung nicht körperfeindlich ist (vgl. 135–144). Nach einem Exkurs in pädagogisch motivierte Auslassungen Fichtes, in deren Rahmen auch von den körperlichen Voraussetzungen einer gesunden Persönlichkeitsentwicklung die Rede ist, die aber sonst nur bedingt zum Thema passen (144–153), wiederholt sie die bereits früher getätigte Behauptung, dass die „Herrschaft des Willens über den Körper [...] als Befreiung, nicht als Repression des Körperlichen zu deuten“ (156, vgl. 83) sei. Ausdrückliches Verdienst Fichtes ist freilich ihrer Überzeugung nach, „die Rolle des Körpers innerhalb der Interpersonalitätstheorie aufgezeigt zu haben“ (159). Dabei darf die Interpersonalität nicht mit der Intersubjektivität verwechselt werden, da der konkrete Körper mit seiner Beschaffenheit im Rahmen der moral- und rechtsphilosophischen Perspektive nicht so in den Blick kommt, wie es für die intersubjektive Begegnung nötig wäre: Privates, Individuelles, die „Jemeinigkeit“ des Körpers, sind unter dieser Rücksicht für Fichte keine philosophisch relevanten Themen. In der Frage der Interpersonalität geht es hingegen um den „Begriff der Anerkennung“ des Anderen, wozu der Rekurs auf „einen minimalen Begriff des Anderen“ (161), zumindest verglichen mit späteren philosophischen Entwürfen, ausreicht.

Unter dem Binnentitel „Schluss: Zur Einschätzung der Körperkonzeption Fichtes“ (169–179) liefert die Autorin einen gelungenen Überblick über den Ertrag ihrer Arbeit, womit das die Untersuchung leitende Interesse nochmals deutlich hervortritt. Versuchen, Fichtes Konzeption für eine übertriebene Moralisierung oder eine Instrumentalisierung des Körpers zu missbrauchen, erteilt sie eine Absage (vgl. 170f.); auch eine Übertragung seiner Einsichten auf konkrete moralische Fragen in Bezug auf den Körper hält sie für verfehlt (vgl. 177). Von seinen Kritikern werde in der Regel übersehen, dass der Körper für Fichte nicht *oppositum* der Vernunft sei, sondern sie gerade sichtbar werden lasse (vgl. 176). Wer dies beachtet, dem leuchtet der von Fichte erbrachte Nachweis ein, „dass Körperlichkeit zu den konstitutiven Elementen der Struktur des endlichen Subjekts gehört“, woraus sich „eine *systematische* Aufwertung des Körperbegriffs“ ergibt (179).

Benedetta Bisols Studie überzeugt durch die Stringenz in der Darlegung und eine klare Sprache. Gelungen ist der Umgang mit der Sekundärliteratur; die Ausgriffe auf andere Autoren der Geistesgeschichte stellen eine Bereicherung dar und lassen Fichtes Position umso deutlicher hervortreten. Der Leser wird insbesondere dankbar für die knappen Zusammenfassungen des bisher Geleisteten am Ende jedes Abschnitts und für die Übergänge zum nächsten Schritt der Untersuchung sein. Dem Inhalt wie der Präsentation nach handelt es sich um einen erfreulichen Beitrag zur Erforschung von Fichtes Gesamtwerk, hier konkret mit Blick auf eine Frage, die sich allgemeinen Interesses erfreut. J. STOFFERS SJ

LAUTERKEIT DES BLICKS. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini. Herausgegeben von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz [EUPHRat; Band 1). Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2013. 279 S., ISBN 978-3-902694-52-2.

Der Titel ist der (Nachschrift der) ersten Berliner Vorlesung Guardinis (= G.) über „katholische Weltanschauung“ entnommen (8, 73): „Das eigentliche Ethos dieser Weltanschauung besteht in der Lauterkeit des Blicks.“ Und Vorlesungsmitschriften bilden den größten Teil der hier zugänglichen Materialien. Von Heinrich Lützelers stammen die Aufzeichnungen der beiden ersten Vorlesungssemester in Bonn. Im Sommer 1922 behandelte der junge Privatdozent die Lehre von der Erlösung, im Winter 1922/23 Sakrament und Opfer. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (= G.-F.) skizziert zuvor auf 20 Seiten G.s Weg in diesen Jahren: den Wechsel von Mainz nach Bonn, Begegnungen in der Jugendbewegung und im Schelerkreis; seine Probevorlesung über Anselm von Canterbury mit dem Programm „credo, ut intelligam“; „Erfahrung eines fachlichen ‚Zwischendaseins‘“ ohne wirkliche Heimat in der Fakultät (wie auch später); Klärung der Aufgabe statt wissenschaftlicher Fachforschung „auf hoher geistiger Ebene die christliche Wirklichkeit zu deuten“; Schelers Rat für Berlin: den Blick auf die Welt aus christkatholischer Sicht vorzulegen.