

anderzuhalten. Bilder von Sichtbarem zudem können Abbild heißen; doch Bilder eines Unsichtbaren (als Versichtbarung: Erscheinung)? – Das sei indes nicht F. angekreidet, weil halt *usus theologicus*, bis zur Einheitsübersetzung, in der man tatsächlich (Kol 1,15) von Christus als dem Ebenbild des *unsichtbaren* Gottes liest. Gleichwohl: Statt Gott zu „spiegeln“, offenbart er ihn (die durchgängige Rede von Spiegelung, zumal seiner selbst, wäre, im „Zeitalter des Narzissmus“, eigens zu diskutieren). „Wahrnehmen“ allerdings hat nichts mit Wahrheit zu tun, sondern gehört zu wahren = hüten, Gewahrsam; auch hier riete *praecisa veritas* (60, was nicht meint: „volle“) ab von assoziativer Vermischung [62]). – 4. Vor allem aber ist die Übersetzung der Kerndefinition C.s zu korrigieren. Schon im Motto der Dissertation (13) zu lesen, steht sie im Zentrum der Befassung mit D.s berühmten Selbstbildnis von 1500 (112): „Nichts-anderes ist Nichts-anderes [...]“ Nicht bloß, dass *non* (non-aliud est non-aliud quam non-aliud) keineswegs dasselbe besagt wie *nihil*: Die Übersetzung zerstört C.s eigentlichen Fund: Wir sind andere, zu einander wie zu Gott. Gott aber ist weder derart ein (zu anderen) anderes Seiendes *wie* wir als Mit- = „Nebennmenschen“ noch ein anderer *als* wir, sondern schlechthin das/der Nicht-Andere. Er ist alles (statt nichts anderes als Er, wichtig für das Verständnis seines Blicks über uns: nicht eines Big Brother watching); doch nichts von allem, was durch Ihn und in Ihm ist und was Er ist, ist Er. Eine schwache Analogie: Der Mensch (den Körper habend) ist – wie er „leibt und lebt“ – sein Leib, aber sein Leib nicht er. – 5/7. Wie wissenschaftlich ist (rechters distanziert sich [17] F. von M. Brötjes Auslegung der Melencolia [dazu ThPh 79 (2004), 463–465]) außer schon Genanntem die Rede von denkenden Händen, gar selbst denkenden (153, 202) Bildern? Inwiefern ist (59) die Position des malenden Lukas „durchaus vergleichbar mit der gewöhnlichen Pose eines Gabriels“? Der Maler „schafft das Göttliche im Menschen, indem er das Menschliche in Gott abbildet! (115)? Die Hand des Selbstbilds segnend (89, 98, 104)? Außer im/nach Sichbekreuzigen. Jesus fällt an Lazarus’ Grab „der Verzweigung anheim“ (183 f.)? – 8. Unglücklich auch der Versuch, analog zum Vier-Apostel-Bild die Meisterstücke als Darstellungen der Temperamente zu lesen. Adam und Eva werden dabei als Sanguiniker verstanden: Unfähig, Zeichen zu entziffern, „brauchen sie nur blind dem Befehl Gottes zu gehorchen und den göttlichen Zorn zu fürchten, den Zorn jenes Gottes, der im Alten Testament thront“ (184). Vor Genuss der Frucht sind sie auf einem Niveau, dem „kein Teil der Dürerschen Philosophie“ entspricht. „Hauptsymbol der Verschiedenheit des Menschlichen vom Göttlichen ist der Teufel“ (201)? Und in Wiederaufnahme des ersten Absatzes: „Dass der Mensch sein Maß halten soll, das kann bestenfalls durch eine ‚piktorale Begründung‘ gezeigt und durch keine logische Argumentation ersetzt werden, da diese durch ein Nacheinander der Wörter, und also durch etwas anderes verfahren würde als das, was begründet werden soll (Wörter und Maß sind unter sich verschieden). [...] Darin steckt die ganze rhetorische und auch ethische Kraft des Philosophierens durch Bilder“ (203). Als könnten diese behaupten und verneinen (anstatt dessen, was andererseits immer wieder unbillig von der Sprache verlangt wird: Beschreibung. Genug der Zitate und Gegenfragen. Nur die Anmerkung, dass auch hier das Fehlen eines Lektorats recht spürbar wird: In der Anzahl zu streichender wie zu ergänzender Buchstaben und Wörter, wozu sinnstörende Ausfälle kommen (z.B. 41, 136, 142, 202) und falsche Abb.-Nummern (157, 199). Andererseits darf über all dem (mehr oder minder philosophischerseits) der Dank nicht zu kurz kommen für die Fülle von Informationen über das Nürnberg jener Zeitenwende, über den Humanismus, künstlerisch-philosophisch, in seiner Doppelgestalt von idealer Italianità und nominalistischem Realismus im Norden sowie für F.s Hinweise auf die reiche Forschungsliteratur. Wie eingangs angesprochen, begegnet dem Leser ein interdisziplinäres Gesprächsangebot.

J. SPLETT

FICHTE'S VOCATION OF MAN. New Interpretive and Critical Essays. Herausgegeben von Daniel Breazeale und Tom Rockmore. Albany: State University of New York Press 2013. XI/317 S., ISBN 978-1-4384-4763-6.

Nachdem Fichte im Frühjahr 1799 wegen der gegen ihn erhobenen Anklage des Atheismus seinen Lehrstuhl an der Universität Jena verloren hatte, verfasste er eine populäre Schrift mit dem Titel „Die Bestimmung des Menschen“. Darin setzte er sich kritisch mit

der deterministischen Weltsicht des Physikalismus sowie mit den skeptischen Folgen eines allein auf die theoretischen Vollzüge des Ichs gestützten Wissens auseinander und trat für die im Ruf des Gewissens zur sittlichen Pflicht gegründete Annahme einer übersinnlichen Welt ein.

G. Zöller (19–32) liest Fichtes Abhandlung als theologisch-politischen Traktat. Die „zweite Welt“ sei nicht als ein intelligibles Reich Gottes, sondern vielmehr als republikanische Ordnung zu verstehen. B. Crowe (33–44) vergleicht „Die Bestimmung des Menschen“ mit dem literarischen Genre des Bildungsromans, insbesondere mit Jacobis „Allwill“ und Schlegels „Lucinde“, die es dem jungen Fichte angetan hatten. Vor diesem Hintergrund erscheine der Glaube des dritten Buchs als die „reflektierte Wiederaneignung“ (43) der natürlichen Weltsicht, nachdem das Subjekt durch die Täuschungen der Spekulation hindurchgegangen ist. Auch E. Millán (45–55) erörtert Fichtes Auffassung von „Bildung“, vermisst bei ihm aber die ästhetischen Momente des Schönen und des Erhabenen. Unter der Überschrift „Wissen lehrt uns nichts“ befasst sich M. Steinberg (57–77) mit der Weise, wie Fichte seinen Leser über die Grenzen des Textes hinaus führe. So gelange dieser zur Einsicht in seine eigene Selbsttätigkeit, und es öffne sich ihm der Blick auf die natürliche, die soziale und die übersinnliche Welt. Nach dem Desaster des Atheismusstreits stellt „Die Bestimmung des Menschen“ für Y. Estes (79–102) vor allem einen Neubeginn der Kommunikation dar. Fichte trete mit dem transzendentalphilosophisch nicht versierten Leser in einen fiktiven Dialog und bringe ihm seinen im Wesentlichen unveränderten Standpunkt nahe. M. J. de Carvalho (103–126) erinnert die Suche des Menschen nach seiner Bestimmung an den kantischen Begriff eines praktischen Interesses der Vernunft. Im ersten Buch schildere Fichte den Konflikt zwischen der Befriedigung des Verstandes durch ein geschlossenes System des Wissens einerseits und dem „Interesse für Freiheit“ (SW II, 197) andererseits. W. Martin (127–143) geht der Dialektik des autonomen Urteils nach. Fichte entwickle „ein Modell der Selbstbestimmung im Urteilen, die gleichwohl durch Gründe bestimmt ist“ (138). Während das Ich sich selbst bestimme, setze es sich zugleich als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Die Dialektik erreiche ihren Höhepunkt im Hören auf die Stimme des Gewissens. T. Rockmore (145–153) bemängelt, Fichte schwäche die Stellung der praktischen Vernunft durch ihre Unterordnung unter den religiösen Glauben. Da er ein Argument dafür schuldig bleibe, sei „Die Bestimmung des Menschen“ eine „biographische Einzelheit von zweifelhaftem philosophischem Wert“ (152). Dass die Dinge durchaus komplizierter liegen, zeigt der folgende Aufsatz von D. Wood (155–171). Er erörtert das mathematische Bild vom Ziehen einer ins Unendliche gehenden geraden Linie. Mit diesem Gleichnis beschreibe Fichte unsere sittliche Bestimmung. Unserem Tun sei zwar die Richtung vorgegeben, aber wie die Linie niemals an ihr Ziel gelange, so bleibe das Unendliche ein für uns unerkennbarer Gegenstand des Glaubens. K.-H. Gob (172–183) untersucht das Verhältnis zwischen Fichtes Theorien der Intersubjektivität und der moralischen Weltordnung. Anders als noch im „System der Sittenlehre“ von 1798 setze Fichte die Annahme einer allen Subjekten gemeinsamen Welt nicht einfach voraus, sondern leite sie aus dem uns aufgegebenen gemeinsamen Endzweck des sittlichen Strebens ab. J. Dryden (185–198) befasst sich mit dem Problem des Übels. Fichtes – gewiss zu optimistische – Vorhersage, die Menschheit werde eines Tages die Natur ohne viel Mühe beherrschen, werfe vor allem Licht auf unsere gemeinsame moralische Verantwortung. Mit D. Breazeale (199–224) sieht auch der zweite Herausgeber die „Bestimmung des Menschen“ eher kritisch. Die Glaubenslehre des dritten Buchs greife über die frühe Jenaer Wissenschaftslehre hinaus, insofern es Fichte nicht nur um die Tätigkeit des menschlichen Ichs, sondern um die übersinnliche Welt sowie um den unendlichen, göttlichen Willen gehe. Allerdings misslinge der Versuch zu zeigen, „dass das unmittelbare Bewusstsein unserer moralischen Pflicht der Idealgrund des Glaubens an Gott, und dass Gott wiederum der Realgrund der Stimme des Gewissens ist“ (219). Fichte nenne keinen Grund, warum aus dem Sollen des Guten seine Realisierbarkeit folge. Damit sei die Schwierigkeit angezeigt, um deren Lösung der Philosoph fortan rang. A. Nuzzo (225–239) verfolgt den Begriff der „Bestimmung“ zurück bis zu Kants Antinomienlehre. Während sich das empirische Ich in Raum und Zeit bestimmt vorfindet, ermöglicht die transzendente

Freiheit die praktische Selbstbestimmung. Indem Fichte den transzendentalen Idealismus und die mit ihm einhergehende Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand zurückweist, vermag er die sittliche Bestimmung nicht nur als allgemeines Gesetz, sondern als den konkreten Menschen hier und jetzt betreffende Verpflichtung zu deuten. V. Waibel (241–253) fragt nach dem Ursprung der von Fichte unter der Überschrift „Zweifel“ vorgetragene Weltsicht. Wie sie ausgehend vom Gebrauch des Ausdrucks „Bildungskraft“ (SW II, 180) darlegt, dürfte ihm Jacobis in der Vorrede zur zweiten Auflage der Spinoza-Briefe enthaltene Abhandlung „Über die Freiheit des Menschen“ vor Augen gestanden haben. M. Vater (255–272) vergleicht Fichtes „Bestimmung des Menschen“ mit Schellings im selben Jahr erschienenem „System des transzendentalen Idealismus“. Die Sympathien des Autors gehören Fichte, dessen Blick auf das menschliche Handeln mehr Interesse verdiene als Schellings Ausführungen über das Erkennen. M. Ivaldo (273–284) befasst sich mit Hegels Kritik an Fichte in dem Aufsatz „Glauben und Wissen“. Wenn jener den Standpunkt der „Bestimmung des Menschen“ als „formalen Idealismus“ bezeichne, übersehe er, dass der philosophische Glaube „der sich uns natürlich darbietenden Ansicht“ gelte (SW II, 253) und unserem Trieb nach sittlicher Selbstbestimmung entspringe. So betrachtet, enthalte das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen“ eine „transzendente Ontologie der menschlichen Existenz“ (282). Im letzten Beitrag des Buches liest A. Farr (285–299) „Die Bestimmung des Menschen“ als Destruktion des cartesischen Ichs. Anders als viele Theoretiker der Postmoderne gebe Fichte den Gedanken des Subjekts nicht einfach auf, sondern erkenne das Streben des Menschen nach Einheit als bleibende Herausforderung an.

Dieser Überblick sollte genügen, um einen Eindruck von der Vielfalt und dem Perspektivenreichtum der in dem Band versammelten Aufsätze zu gewinnen. Das Buch will weder eine allgemeine Einführung in Fichtes Denken bieten noch die Funktion eines fortlaufenden Kommentars erfüllen. Deshalb richtet es sich vornehmlich an Leser, die sowohl mit dem Text der „Bestimmung des Menschen“ als auch mit seinem philosophischen Umfeld schon vertraut sind. Angesichts dieser Zielgruppe hätte Rez. es begrüßt, wenn außer den einleitenden Bemerkungen D. Breazeales zur Rezeptionsgeschichte (1–17) auch in den einzelnen Beiträgen mehr Bezüge zu den Ergebnissen der Fichte-Forschung hergestellt worden wären. Ferner hat Rez. die biobibliographischen Angaben zu einer Reihe weniger bekannter Autorinnen und Autoren vermisst. G. SANS SJ

GUSCHWA, MICHAEL, *Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling* (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 32). Würzburg: Ergon 2013. 202 S., ISBN 978-3-89913-953-2.

Im Jahr 2012 konnte die Bayerische Akademie der Wissenschaften stolz vermelden, die Gesamtausgabe der Texte Johann Gottlieb Fichtes erfolgreich beendet zu haben, exakt 50 Jahre, nachdem der erste Band erschienen war. Ein vergleichbares Projekt läuft für das Gesamtwerk Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, das seit 1976 in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht wird. Aus verschiedenen Gründen sind von den geplanten rund 40 Bänden erst 14 lieferbar, und so schlummern insbesondere die Texte der sogenannten Spätphilosophie Schellings – über deren genaue Abgrenzung die Gelehrten streiten – weiterhin im Halbdunkeln. Jeder Versuch, diese in hellerem Licht erscheinen zu lassen, ist verdienstvoll, bleibt aber zu guten Teilen auf die von 1856 bis 1861 durch Schellings Sohn besorgte Werkausgabe angewiesen.

Die von Michael Guschwa (= G.) vorgelegte Studie konzentriert sich auf Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, nimmt freilich auch andere Texte des Autors zur Kenntnis, vornehmlich aus der späteren Schaffensperiode. Anliegen der Arbeit ist es zu zeigen, dass Schelling, ähnlich wie Hegel, den Prozess geschichtlicher Entwicklung im Nachhinein philosophisch zu deuten versucht, dass es ihm allerdings, besser als jenem, gelingt, die Faktizität der wirklichen Ereignisse zu respektieren, ohne sie auf dem Altar der Notwendigkeit zu opfern. Während für Hegel die in sich selbst einsichtige Vernunft dem geschichtlichen Werden zugrunde liege und in ihm als einer Vermittlungsbewegung zu sich selbst gelange, enthülle sich nach Schellings Auffassung der Gesamtsinn