

dazu, von der Neuzeit als einer Epoche des abendländischen Denkens zu sprechen? Handelt es sich um einen absoluten Neuanfang oder stehen Tradition und Umbruch in einem dialektischen Verhältnis zueinander? B. betrachtet die Neuzeit von der Renaissance und die Renaissance von der Neuzeit her, um sich bewusst „der lange und mit einem gewissen Recht geübten Gewohnheit“ zu entziehen, „Descartes zu dem ‚wahrhaften Anfänger‘ der neuzeitlichen Philosophie zu machen“ (365); die das neuzeitliche Bewusstsein prägenden Begriffe Subjektivität, Schöpfung und Freiheit sollen „vom Aspekt der Philosophie der Renaissance aus betrachtet werden“ (ebd.). *Subjektivität*: „Ansätze‘ zu transzendentalen Denken sind vor Kant im Kontext der Frage nach der Selbstvergewisserung des Denkens zu suchen und zu finden [...]. Diese Selbstvergewisserung des Denkens betrifft den Akt, durch den das Denken sich selbst seinen eigenen, in ihm selbst zugänglichen apriorischen Grund einsichtig macht“ (366 f.); B. verweist auf Plotin, Augustinus und Cusanus. *Schöpfung*: B. richtet sein Hauptaugenmerk nicht auf Bacon, sondern auf Cusanus. Er zeigt am Beispiel des Mathematischen dessen Differenz zu Platon. Sie besteht nicht darin, dass Cusanus schlechterdings keine transzendente Grundlegung der Mathematik für möglich hielt; sie besteht vielmehr in der Abkehr von der Konzeption eines nur in sich seienden mathematischen Seins, das vor jedem Akt der *mens* wäre. „Die Vernunft des Menschen erfährt nämlich das, was sie im Begriff schafft, als etwas, was apriori in ihr ist. Nur das vermag sie zu verstehen und zu erkennen“ (374 f.). *Freiheit*: Pico della Mirandola „sieht es als das auszeichnende Moment menschlicher *dignitas*, daß der Mensch in einem Akt freier, selbstursprünglicher Entscheidung seine ‚Natur‘ sich selbst schaffen kann [...]. [...] Die Möglichkeit zu dieser Selbstbestimmung gründet in der ontologischen Struktur des Menschen: die Seele als Ursprung des Aktes ist seiende und deshalb wirkende Mitte zwischen dem Bereich des Intelligiblen und des Sinnenfälligen“ (376 f.). Freiheit im Sinne Picos ist, wie die Spontaneität des Denkens bei Cusanus, dialektisch zu verstehen: nicht Willkür, sondern „Autonomie und Verantwortlichkeit der Vernunft im Kontext des Absoluten“ (379). Denken und Formulieren des Neuen in der Philosophie der Renaissance, so das Fazit, „wendet sich gerade nicht von der metaphysischen Tradition ab, sondern mobilisiert dasjenige in ihr, was schon als Sprengendes und Vorantreibendes in ihr war und ist“ (ebd.).

F. RICKEN SJ

TSCHIRNER, PATRICK: *Totalität und Dialektik*. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild (Begriff und Konkreteion; 6). Berlin: Duncker & Humblot 2017. 310 S., ISBN 978-3-428-14987-2.

Fichte nennt seine theoretische Philosophie ‚Wissenschaftslehre‘, eine Lehre vom Wissen. In ihr zeigt er, welchen Zugang wir – als Wesen, die über Wissen verfügen – zur Wirklichkeit haben. Unglücklicherweise hat Fichte zeit seines Lebens (1762–1814) damit gerungen, eine bestmögliche Fassung der Wissenschaftslehre vorzulegen. Herausgekommen sind sechzehn Versionen dieses Unterfangens, die dank der kritischen Gesamtausgabe heute allesamt vorliegen, meistens als Vorlesungskonzeptionen oder als Nachschriften durch Zuhörer, und ein weites Forschungsfeld eröffnen. Patrick Tschirner hat sich auf diesem Feld bewegt und eine Monographie vorgelegt, die anhand der Begriffe ‚Totalität‘ und ‚Dialektik‘ Fichtes Bemühen erschließt, das Absolute in seiner lebendigen Existenz als ein sich selbst bildendes Bild zu beschreiben.

Im Rahmen einer ausführlichen Einleitung (§ 1; 11–50) räumt Tschirner mit verbreiteten Missverständnissen auf, was Fichtes Rede vom ‚Gewissen‘, vom ‚absoluten Ich‘ und vom ‚Sich-Setzen des Ichs‘ betrifft (16 f.), bevor er sehr klar die Fragestellung, das Ziel, die Methode und den Aufbau seiner Arbeit erläutert (20–25). Den Begriff des dialektischen Bildens will er mit Blick auf die Versionen der Wissenschaftslehre von 1794/95, 1804/05 und 1812 herausarbeiten und begründet, warum eine Beschränkung auf die in den genannten Jahren entstandenen Texte sinnvoll ist (20). Er führt überzeugende Argumente dafür an, warum man Fichtes Wissenschaftslehre besser nicht aus einer neuplatonischen Perspektive lesen sollte (27–31) und warum die späte Wissenschaftslehre weder natürliche Theologie ist noch nach Art der negativen Theologie

verfährt noch als Mystik beschrieben werden kann (31–34). Einzig der Grund gegen die Qualifikation als natürliche Gotteslehre, dass nämlich Fichte alle Bestimmungen eines personalen Gottes wegnahme, überzeugt den Rezensenten nur eingeschränkt: Ein Philosoph kann Gott durchaus nicht-personal konzipieren und dadurch sehr wohl natürliche Theologie betreiben. Schließlich macht Tschirner deutlich, inwiefern er im Folgenden die Wissenschaftslehre einerseits als transzendentalphilosophische Totalitätswissenschaft (35–43), andererseits als dialektische Beziehungswissenschaft (43–50) auszulegen gedenkt.

Im (auch) historisch ausgerichteten ersten Teil der Monographie – „Vom transzendentalen Subjektivismus zur transzendentalphilosophischen Totalitätswissenschaft“ (51–145) – skizziert der Autor zunächst „Die Theorie der fundamentalen Handlungen des menschlichen Geistes in den Jahren 1794/95“ (§ 2; 51–95), wobei er die frühen Texte insgesamt oft mit den Entwürfen der Wissenschaftslehre von 1804/05 kontrastiert. Bewusst wirft er vom Standpunkt des Spätwerks einen Blick auf die Anfänge der Wissenschaftslehre und geht dabei von Gedanken Kants und Reinholds aus. Er beschreibt Fichte als kantischen und zugleich nachkantischen Denker; so bestehe die „grundsätzliche Differenz zwischen Kant und Fichte [...] darin, daß sich nach Fichte der ‚Quell aller Verbindung‘ [das Ich, das all meine Vorstellungen begleiten muss; J. S.] sehr wohl inhaltlich bestimmen läßt, daß das Ich mehr als ein formales Prinzip ist und daß das tiefere Problem hinsichtlich des Verhältnisses von Synthesis und Einheit in der Beziehung von Kategorien und Selbstbewußtsein im Kantischen Ansatz begründet ist“ (56). Das sogenannte ‚Ding an sich‘ will Fichte von Anfang an aufheben, aber das werde im ersten Anlauf von 1794/95, in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, nur eingeschränkt umgesetzt; ein „subjektivistischer Ansatz“ sei das Ergebnis (61f.). Tschirner erinnert an die dort auszumachende zirkelhafte Begründung zwischen Grundsatz und System, die in der späten Wissenschaftslehre nicht mehr festzustellen sei (67f.). Fichte wolle Kants Probleme lösen und zugleich – hier liegt seine Eigenständigkeit – auf die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit antworten (73). Dazu wird in späteren Texten der Gedanke der ‚Inkludenz‘ formuliert. 1794/95 entwickelt Fichte hingegen die Lehre vom ‚Anstoß‘, um zu erklären, „wie es überhaupt zu einem Objektbewußtsein kommt“, und um dem Vorwurf der ‚Leerheit‘ zu begegnen (87). Dieses Theorem stehe aber mit dem Anliegen im Widerspruch, das ‚Ich‘ unbedingt sein zu lassen, denn durch den ‚Anstoß‘ wird es letztlich bedingt (92). Tschirner benennt die Aporien der frühen Wissenschaftslehre (92f.) und bezeichnet als ihr „Kernproblem“, dass die „Negativität zwar ein Moment des *Begriffs* des Ich, aber kein Moment der Einheit bzw. des absoluten Ich und folglich *keine in sich differenzierte Einheit* ist“ (94).

In „Die Zurückführung alles Mannigfaltigen auf absolute Einheit in den Jahren 1804/05 und 1812“ (§ 3; 96–145) legt Tschirner den Fokus auf das Sichverstehen des Wissens als Wissen. Hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden, zum einen „das Verhältnis von Absolutem und absolutem Wissen“, zum anderen „die Doppeldisjunktion in Sein und Denken sowie in Sinnliches und Übersinnliches, die aus der Einheit des Wissens heraus erklärt werden soll“ (103). Wenn nach Fichtes Überzeugung das Wissen die Existenz des Absoluten ist, liegt es auf der Hand, mit ihm vom ‚Gott in uns‘ zu sprechen, doch halte er zugleich an einem ‚Hiatus‘ zwischen Gott und Wissen fest (104). Ein mehrfach dialektisches Verhältnis zeigt sich: Obwohl Gott in uns ist, findet kein ‚Aufstieg‘ zum Absoluten bzw. zu Gott statt, da die Ebene der Differenz nicht verlassen wird (110). Der Begriff werde ‚vernichtet‘, und doch stehe alles unter dem Primat des Begriffs (111). Das Sich-Sehen des Wissens ist Sache der Freiheit, aber es liegt im Wesen des Wissens selbst begründet (114).

Der Autor zeichnet nach, welche Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und Hegel einerseits, zwischen Fichte und Spinoza andererseits vorliegen und wo die Trennungslinien verlaufen. Deutlich lässt er erkennen, dass mehrere thematische Gesichtspunkte, nicht nur ein einziger, zur Ausbildung der Spätphilosophie geführt haben (123). Deren zentrale Themen fasst er unter die Stichworte ‚Wandellosigkeit‘, ‚Inkludenz‘ und ‚Notwendigkeit des Seins‘ (126), die er im Folgenden ausführt. Wichtig ist für die späten Schriften, dass das reflektierende Ich bzw. die Reflexion erkennt, dass sie immer schon absolute Realität voraussetzt (130).

Neben der breiten Textauswahl hält es Tschirner auch methodisch für angezeigt, in der Interpretation Fichtes das systematische Kriterium des ‚Bildens‘ anzuwenden (142), womit er zum zweiten Teil – „Die Dialektik des Bildens in ihrer Notwendigkeit und Konkretion“ (146–280) – überleitet. Zuerst behandelt er dort die „Dialektik und Logizität der Bildlichkeit“ (§ 4; 147–208). Das Wissen soll sich selbst als Bild des Absoluten verstehen (153), jedoch nicht statisch, sondern als „ein verbal zu verstehendes *Beziehen* oder ein *beziehendes Verhältnis*“ (148). Gegensatz und Bezug charakterisieren das Bild-Abbild-Verhältnis, und es sei nicht zu entscheiden, welches von beiden Grund und welches Folge ist – die Wahrheit liege für Fichte *zwischen* beiden (158f.). Mit der substantivierten Präposition ‚Durch‘ bezeichnet dieser das Sich-selbst-Unterscheiden bzw. -Differenzieren der Vernunft, das stattfindet (164). Deren Selbstbezüglichkeit besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem ‚Bilden‘ und dem ‚Bild‘ als ihrer Objektivierung zu verstehen (171). Als Fortschritt der späteren gegenüber der frühen Wissenschaftslehre macht Tschirner aus, dass das nun entwickelte „System der Vernunft“ sich „von vornherein als selbstbezüglich und fremdbezüglich versteht“ und „sich also als dialektisches System begreift“, daher „Sichsetzen und Negativität verbinden“ kann (177). Er zeigt auf, wie Fichte die Position der Jahre 1804/05 in der Wissenschaftslehre von 1812 weiter entwickelt, indem er vor allem das Sichverstehen und damit das Verständnis von Subjektivität vertieft (185). Das Wissen wird konsequent als ‚Bild‘ und damit als ‚Erscheinung‘ thematisiert, wobei sich wiederum verschiedene Ebenen eröffnen: „[...] die Erscheinung ist [...] zugleich Erscheinung des Absoluten und ein Sich-Erscheinen“ (191).

Nach Überlegungen dazu, wie in der Spätphilosophie Fichtes Logik und Vernunftwissenschaft zu einer Grundlagenwissenschaft verschmelzen (200), leitet Tschirner zum Kapitel „Vollzug, Notwendigkeit und Konkretion des Bildens“ (§ 5; 209–273) über. Die Frage, *was* das Absolute sei, verstelle den Zugang zu ihm, denn insofern es unbedingter Vollzug, das *esse in mero actu*, ist (um mit Fichte zu sprechen), kann es gerade nicht auf den Begriff gebracht werden (210f.). Indem Tschirner im Folgenden mit den Hauptmomenten dieses *actus essendi* – Immanenz, Unbedingtheit, Inkludenz – das Gottesverständnis Fichtes behandelt und dabei auf Spinozas *causa sui*-Gedanken sowie die Begriffe ‚Leben‘ und *actus purus* zurückgreift, legt es sich nahe, zu fragen, ob hier nicht doch eine Variante natürlicher Theologie vorliegt, die Beachtung verdient. Selbst die sogenannte Transzendentalität – das heißt, dass Gott und Vernunft miteinander identifiziert werden – nimmt davon nichts weg (219).

Für die Darstellung des Absoluten im Wissen bedeutet dies nach dem Wunsch Fichtes, „daß das Wissen nicht nur hinsichtlich seiner Lebendigkeit durch das Absolute bedingt ist, sondern auch durch die Art und Weise der Vollziehung durch das Absolute bestimmt wird“ (236). Der Autor zeigt, inwiefern durch diese mehrdimensionale Prägung des Wissens der Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Begriff relativiert wird, da das Absolute als Gesetz die Form des absoluten Begriffs bestimmt (240). Tschirner schließt den zweiten Teil mit Ausführungen darüber, wie Fichte den ontologischen Gottesbeweis, gleich Hegel, als eine Selbstausslegung bzw. -erkenntnis der Vernunft interpretiert (242–248) und was sich aus der Bildtheorie der Wissenschaftslehre für das Verständnis von Raum, Zeit und Willen ergibt (252–268). Die Wissenschaftslehre verstehe Fichte als Wegbereitung des Sittlichen (269). Seine teils emphatischen Bekenntnisse zur Freiheit fallen auf, bleiben aber mitunter schwer verständlich. Die Freiheit des Absoluten verwirkliche sich im Ich, so heißt es schließlich, im Sinne absoluter Selbstbestimmung (273). In einem Fazit (§ 6; 274–280) fasst Tschirner seine Ergebnisse zusammen und würdigt angemessen Fichtes Darlegungen zur Wissenschaftslehre, bevor er vorsichtig einige kritikwürdige Punkte benennt.

Die Monographie ist in jeder Hinsicht sorgfältig erarbeitet. Dass der Verfasser zu Beginn jedes Paragraphen eine inhaltliche Übersicht des zu Erwartenden liefert, erleichtert die Orientierung. Die vergleichenden Bezüge zwischen den behandelten Werken verlangen dem Leser zwar eine hohe Aufmerksamkeit ab, helfen aber, die Eigenheiten einer jeweiligen Version der Wissenschaftslehre zu erfassen. Ebenfalls ist zu würdigen, dass Tschirner Übersetzungen zwischen den verschiedenen, von Fichte für denselben Sachverhalt benutzten Begriffen bietet. Ob es ein Alleinstellungsmerkmal Fichtes ist, eine feste Terminologie zu vermeiden (142), möchte der Rezensent in Frage

stellen und hinzufügen: Das wäre schön, wenn es bei anderen Autoren ausnahmslos transparenter zügige.

Das Unbedingte habe keinen Namen, so lässt sich Fichte vernehmen, und Tschirner assoziiert das mit der biblischen Perikope aus dem Buch Exodus, Kapitel 3, nach der sich der Gott Israels gegenüber Mose jedoch gerade zu benennen gibt. Andernorts wären in der Bibel aussagekräftigere Belege für den namenlosen Gott zu finden (z. B. Genesis 32,30). Schade ist, dass sich Tschirner – wie viele Interpreten – phasenweise sehr eng an Fichtes Ausdrucksweise hält, die bekanntlich alles andere als klar ist. Dem Leser wäre manches Mal mit einer Übersetzung in eine uns nähere Sprache mehr geholfen gewesen. Nichtsdestoweniger ermutigt der Autor durch seine gelungene und insgesamt gut zu lesende Monographie dazu, den schwierigen Gedanken Fichtes zu folgen und – im besten Falle – selbst ein lebendiges Bild des Absoluten zu werden.

J. STOFFERS SJ

MESSINESE, LEONARDO: *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik*. Ein kritischer Dialog. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Christian Göbel. Mit einem Geleitwort von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (Philosophische Schriften; 88). Berlin: Duncker & Humblot 2015. 107 S., ISBN 978-3-428-14511-9 (Paperback); 978-3-428-54511-7 (E-Book); ISSN 0935-6053.

Ein weiterer Band des italienischen Meisterdenkers Leonardo Messinese ist dank Christian Göbel auf Deutsch erschienen, und wieder einmal geht es in einer konzisen und dichten Abhandlung um den spekulativen Kernpunkt von Philosophie und Theologie – diesmal in kritischer Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. Auf eine Analyse der Heidegger'schen Schriften bezüglich des Problems der in Hegel gipfelnden abendländischen Metaphysik und Logik des Seienden im ersten Teil (13–62) folgt im zweiten Teil einerseits die Untersuchung, warum Heidegger die Gottesfrage verfehlt hat und welche Ansatzpunkte er dennoch für diese Fragestellung bietet, wobei Messinese andererseits seine eigene metaphysische Gottesfrage an Heidegger spiegelt und somit den deutschen Philosophen für die philosophische Theologie heute neu relevant werden lässt (63–100). Eine knappe Einleitung (11 f.) und ein Literatur- sowie Personenverzeichnis (101–107) rahmen diese analytisch interessante wie spekulativ anspruchsvolle Abhandlung.

Heideggers Urteil über die abendländische Metaphysik und Logik wird einerseits an der diachronen Darstellung seiner Heraklit-Interpretation (13–35), andererseits an seiner Kritik des Primats der logischen Wahrheit über die Offenheit des Seins, wie er vor allem durch Kant sanktioniert wurde (36–62), nachvollzogen. Heraklit steht bei Heidegger für die Überwindung des Seienden auf das Sein und mithin für „eine Form des Denkens“, die „nicht auf die Metaphysik und Logik im traditionellen Sinn zurückgeführt werden darf“ (23; im Original kursiv). Zusammen mit Gadamer stellt Messinese dabei die „Ureinheit“ von *physis* und *logos* heraus (25 f.), daran erinnernd, dass das Sein in seiner Gesamtheit sich entbirgt und immer zugleich verbirgt (27 f.). Das Missverständnis der Metaphysik als Seinslogik setzt ein, als durch Platon und Aristoteles diese „Ureinheit“ aufricht und sich die Vernunft als *logos* „Jurisdiktion über das Sein zuschreibt“ (29). Damit wird die „ursprüngliche ‚Logik‘“ (Heidegger, zit. 33) verlassen und der modernen Vorherrschaft von Wissenschaft und Technik metaphysisch der Weg geebnet. Das philosophische Denken stellt demgegenüber die „ursprüngliche Frage“, der jedoch Messinese in Absetzung von Heidegger nicht jedwede metaphysische und logische Dimension absprechen will (35). Auf der Suche nach einer „andere[n], ursprüngliche[n] Logik“ (ebd.) analysiert Messinese daher die Kant'sche Logik, die den Referenzpunkt für Heidegger darstellt (36–62). Dabei gibt er bereits eine Andeutung auf seinen eigenen spekulativen Vorschlag einer Neuausrichtung der philosophischen Theologie, wenn er in Kant und Heidegger die „Gemeinsamkeit“ herausarbeitet, die wissenschaftlich-objektivierende Logik *nicht* auf das „Reich des ‚Ursprünglichen‘ (der ursprünglichen Wahrheit)“ zu beziehen (41). Allerdings möchte Messinese diese Logik gegen Kant und Heidegger nicht als die vollkommene Verobjektivierung des Logos an sich begreifen, sondern nur als „ein *bestimmer* Logos, sofern