

Das „Symposion“

Vor 15 Jahren, in dem für die deutsche Nachkriegsgeschichte entscheidenden Jahr 1949, erschien im Verlag Karl Alber, Freiburg, der erste Band des „Symposion. Jahrbuch für Philosophie“ (gewidmet Martin Heidegger aus Anlaß seines 60. Geburtstages). Die imposante Herausgeberliste umfaßte elf Namen deutscher Philosophen und Theologen. Nur vier Bände waren diesem Jahrbuch und seinen Lesern beschieden, aber es besteht kein Zweifel, daß es, mit seinen ausgezeichneten Beiträgen (u. a. von *Erik Wolf*, *Gustav Siewerth*, *Bernhard Welte*, *Henri de Lubac*, *H. Läubin*, *H. Bouillard*, *W. Biemel*, *A. de Waelens*) in der literarischen Dokumentation des philosophischen Auflebens jener Zeit einen hervorragenden Platz einnahm. Damals (1949) schrieb der Leiter des Jahrbuchs, *Max Müller*, in seinem Vorwort, daß es nun zu Beginn eines neuen geistigen Lebens für die Philosophie gelte, die Brücken, die 1933 abzubrechen begonnen wurden, wieder zu schlagen, anzuknüpfen an die Blütezeit deutschen Philosophierens zwischen 1918 und 1932, aber „noch weiter darüber hinauszugehen und Grenzen zu sprengen, in denen jene Zeit teilweise noch eingengt war“. Nämlich Grenzen zu sprengen vor allem in eine Offenheit hin zu unserem geschichtlichen philosophischen Ursprung und „zum Christentum hin als einer Entscheidung, vor die wir seit zwei Jahrtausenden gestellt sind“.

Fast ein Jahrzehnt nach Beginn des Symposion-Jahrbuchs, auf dessen 4. Jahrgang (1955) kein weiterer folgte, trat eine gewandelte Publikation hervor, das „Symposion“ als eine „Philosophische Schriftenreihe“. Selbstverständlich ist die Reihe der äußeren Gestaltung nach und in ihrem Charakter als Abfolge monographischer Abhandlungen vom früheren Jahrbuch und seinen Beiträgen verschieden; und selbstverständlich kann eine Schriftenreihe nicht im selben Maß wie ein Jahrbuch auf einen mehr oder weniger ständigen Mitarbeiterkreis sich stützen oder zu stützen suchen. Dennoch: daß der Haupttitel übernommen wurde und das Herausgeberbüro aus dem früheren Herausgebergremium hervorging, läßt vermuten, daß die neue Schriftenreihe bei der Auswahl der Werke in gewisser Weise an das frühere Jahrbuch und den in ihm wirkenden Geist anknüpft. Aus dem ehemaligen größeren Herausgeberkreis zeichnen nun für die Reihe die drei Freiburger Professoren: *Max Müller*, der seit 1960 in München lehrende Philosoph, der Theologe *Bernhard Welte*, der Rechtsphilosoph und Rechtshistoriker *Erik Wolf*. In den fünf Jahren des Bestehens der Reihe sind vierzehn Bände erschienen: Band I (1958) *M. Theunissen*, Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard; II (1958) *E. Tugendhat*, Ti kata tinis; III (1958) *K. Grün*, Figur und Geschichte; IV (1958) *O. Marquard*, Skeptische Methode im Blick auf Kant; V (1959) *F. Körner*, Das Sein und der Mensch; VI (1961) *M. Otto*, Reue und Freiheit; VII (1962) *H. Hohl*, Lebenswelt und Geschichte; VIII (1962) *S. Castel-*

lote Cubells, Die Anthropologie des Suarez; IX (1962) *E. Heftrich*, Die Philosophie und Rilke; X (1962) *P. Hünermann*, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier; XI (1962) *H. Rombach*, Die Gegenwart der Philosophie; XII (1963) *J. M. Demske*, Sein, Mensch und Tod; XIII (1963) *K. Hemmerle*, Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung; XIV (1963) *U. Guzzoni*, Werden zu sich.

Nachdem also die erste Serie der Schriftenreihe bis zum Band X abgeschlossen ist und bereits mehrere weitere Veröffentlichungen vorliegen, ist es erlaubt und möglich, die Reihe als solche, hier vor allem im Hinblick auf die ersten zehn Bände, zu würdigen, zumal Einzelschriften auch in diesem Jahrbuch bereits besprochen wurden (PhJ 70 [Heftrich, Hohl, Hünermann, Otto]) oder noch besprochen werden; erlaubt und möglich zu fragen, welche Grundzüge sich zeigen, wo die thematischen Schwerpunkte liegen, wie sich horizontale Verbindlichkeiten durchziehen; ob sich hieraus wirklich so etwas wie ein „Gesicht“ der Reihe erkennen läßt. Dies freilich wäre keine Selbstverständlichkeit, wie ein Blick auf Vergleichbares lehren würde. Die buchtechnische Aufmachung und das Impressum können durchaus das einzig Verbindende einer Publikationensfolge verschiedener Autoren sein. Und wenn es so ist, besagt das keineswegs von vornherein etwas gegen (aber auch nicht schon für) die Qualität der einzelnen Schriften, wohl aber gegen die Möglichkeiten, in einem mehr als nur bibliographischen Sinn von einer philosophischen Schriftenfolge zu reden. Betitelt sich diese gar als „Symposion“, so liegt darin ein Anspruch vor dem Publikum, das aufgefordert ist, an einem Gespräch teilzunehmen – so schwierig auch diese metaphorische Anwendung auf das Verhältnis zwischen Autor bzw. Buch und Leser erscheint, ähnlich jener auf das Verhältnis zwischen Geschichte und Gegenwart; und es liegt zugleich darin ein Bekenntnis zu einer gemeinsamen Sache. Wer nun freilich andererseits aus dem Impressum dieser Schriftenreihe (und motiviert durch eine ebenso vorbereitete wie leicht durchschaubare Aversion) schließen möchte, daß es sich hier nur um einen Monolog mit verteilten Rollen, oder weniger polemisch: um die Reflexionsergebnisse einer geschlossenen Schule in Arbeitsteilung handele (was ja selbst auch nicht von vornherein als unfruchtbar abgetan werden müßte), der erkannte sich bald im Unrecht. In der Tat ist kaum eine Arbeit unter den bisher vorliegenden Symposionschriften, die nicht durch die Berührung mit dem Geist eines Philosophierens befruchtet wäre, den man, mindestens durch Jahre hindurch, häufig als den „Freiburger“ apostrophiert fand; aber wenn der Begriff der „Schule“ im strengen Sinne auf gegenwärtige Strömungen der Philosophie überhaupt nicht anwendbar ist, so am wenigsten gerade auf jenen zitierten Geist des Philosophierens, der aus der Südwestecke Deutschlands ausstrahlte und in dem Impulse sehr verschiedener Art und Her-

kunft wirksam wurden. In der Tat auch sind die bisher veröffentlichten Symposionschriften zwar nicht ausschließlich, aber doch zum größten Teil „Schülerarbeiten“, Dissertationen oder Überarbeitungen solcher, jedenfalls Fröhschriften, aber durchaus nicht nur aus dem engeren Schülerkreis der Herausgeber, sondern manchem anderen bekannten Namen und manchem anderen *genius loci* verpflichtet, wie auch aus den Vorbemerkungen der Bände zu ersehen ist. Ausgewählte Erstlingschriften so „gesammelt“ vor sich zu sehen, hat einen besonderen Reiz. Darüber, wie Dissertationen im allgemeinen dazu beitragen (sollen), die Forschung in größeren oder meist kleineren Schritten weiterzubringen, über ihren größeren oder kleineren Anteil also an dem Geschäft, Bausteine zu liefern, auf die auch die großen Würfe oder die Würfe der Großen angewiesen sind, braucht hier nichts gesagt zu werden. Auch die Symposionarbeiten haben fast durchweg dieses Ziel der Materialerschließung und Perspektivenkorrektur, wenn sie sich in thematischer Begrenzung auf eine bedeutende Gestalt der abendländischen Denkgeschichte oder unserer Gegenwart richten, deren Name, wo nicht im Titel, so jeweils im Untertitel genannt ist (*Tugendbat*: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe; *Gründer*: Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie; *Körner*: Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin; *Otto*: Versuch über ihre [sc. der Reue und Freiheit] Beziehung im Ausgang von Sartres Drama; *Hobl*: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls; *Guzzoni*: Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“; *Demske*: Das Todesproblem bei Martin Heidegger).

Was diese Arbeiten jedoch auszeichnet, ist, daß sie über die historisch referierende und neu akzentuierende Leistung hinaus durchaus einen Zug zur großräumigen Interpretation und Auseinandersetzung aufweisen: hinter dem jeweils begrenzten Fragegegenstand wird zugleich eine Landschaft grundsätzlicher philosophischer Problematik sichtbar, die durch überlieferte und gegenwärtig erstmals aufbrechende Fragen geprägt ist; hinter dem Einzelthema wird zugleich der Horizont des Interesses mithematisch, der also nicht in einer Naivität höherer Ebene einfach im Rücken bleibt, als vorausgesetzter Standpunkt, sondern in die Reflexion mit einbezogen wird. Hilfe und gleichzeitig Last der Geschichte, der überkommenen Grundfragen, sind zu spüren in der Konfrontation mit den Anliegen der Zeit. Dabei mag das Niveau der Durchführung, die Strenge der Ergebnissgewinnung, ja schon die Absicht auf ein Ergebnis überhaupt, bei den einzelnen Schriften der Reihe, wie kaum anders zu erwarten, differieren. Und manche Arbeiten werden eher wegen ihres unmittelbaren Gegenstandes Beachtung finden (so etwa das Buch *Hobls* über die Spätphilosophie Husserls, die zunehmend die Aufmerksamkeit der Husserlforschung

auf sich zieht; *Hobl* konnte eine Fülle von Nachlaßmanuskripten Husserls aus den Archiven in Löwen und Freiburg benutzen; oder die von *Castellote Cubells* gegebene umfassende und verdienstvolle Darstellung der Anthropologie des Suarez). Aber auch hier ist immer der Bezug zur philosophischen Aktualität bestimmend. Wie sehr die Art des Bezugs zur philosophischen Gegenwart, oder umgekehrt: des Sichbeziehens aus der eigenen Gegenwart heraus auf ein geschichtliches Phänomen noch einmal variieren kann, die Spannungsbreite der Zugeweisen also, zeigen beispielsweise die Arbeiten von *Körner* und *Marquard*: Die erste, eine Ähnlichkeit zwischen unserer und Augustins Situation vermutend, wendet sich an diesen, um, wie sie zu Beginn gesteht, von seiner existentiellen Grunderfahrung und deren ontologischer Explikation her eine Antwort auf die fragende Not unserer Tage zu erhalten; sie identifiziert sich mit Augustinus in der Weise der Hoffnung auf einen Rat – wobei offen bleibt, wie die augustinsche Antwort nun auf die heutige Lage zu „applizieren“ ist, wenn beide Situationen zwar ähnlich, aber doch nicht die gleiche sind, und so weder eine einfache Übernahme noch ein restloses Desinteresse erlaubt ist. Die zweite, sich von der Metaphysik distanzierend in der Weise der Skopsis, blickt dem erregenden Schauspiel zu, das der Streit zwischen dem Anspruch der Metaphysik und dem Widerspruch der Geschichte bietet, von einer Position (nämlich der Gegenwart) aus, die viele Antworten hat, und deshalb keine haben kann; um schließlich am Ende zur Vermutung zu gelangen, daß der faktische Einwand gegen die Metaphysik nicht sowohl der sei, daß sie, statt geschichtlicher Verwirklichung, Surrogat sei, schlechte Präsenz der Geschichte, als vielmehr der, sie sei ein schlechtes Surrogat – womit offen bleibt, ob die Metaphysik sich nicht vielleicht doch noch bessern lassen könne, und das Interesse an ihr also weiterbesteht und notwendig weiter bestehen muß.

In all dem – in der Themenwahl, in der Problembehandlung und in der fundamentalen und oft radikalen Fragestellung und Horizonsöffnung – bilden diese Symposionschriften einen in sich selbst sehr differenzierten, aber doch zusammengehörigen, wenn auch kleinen Teil im Spektrum heutigen Philosophierens, sie sind jedenfalls, neben ihrem sachlichen Ertrag, ein Zeugnis dafür, wie eine jüngere Generation Philosophierender in diesem Philosophieren selbständig Stand und Stellung zu nehmen sucht, wie sie das überlieferte Denken sich anverwandelt, wie diese mündliche und schriftliche philosophische Überlieferung bei ihr „ankommt“ und was in diese Ankunft alles aus eigener nicht lehrbarer Erfahrung und Besinnung eingeht. Dabei darf sicher angenommen werden, daß die Reihe sich nicht von vornherein auf Veröffentlichung der Jüngeren beschränken will.

Wo liegen nun die thematischen Schwerpunkte der bisher erschienenen Symposionarbeiten, was ist die sie durch die Einzelthemen hindurch verbind-

dende gemeinsame fragliche Sache, oder welches sind die Trends, die in sie zielen? Das ist nicht mit einem Wort zu nennen. Wenn eine Kurzformel zu geben ist, kann gesagt werden: was sich durchhält, das ist, zwar in verschiedener Akzentverlagerung, doch die unlösliche Einheit der Frage nach dem, was überhaupt ist, und dem, was der Mensch ist, und zwar so, daß diese im Grunde einheitliche Frage auch in ihrer systematischen Intention nicht gestellt werden kann ohne Rückgang in die Geschichte des Denkens, weil auch die systematische Fragestellung, wenn sie sich selbst noch einmal reflektiert, sich als geschichtliche erkennen wird, von einer Tradition her in ihrer Möglichkeit bestimmt, aber zugleich von einer veränderten Gegenwart in eine neue materiale Notwendigkeit gesetzt. Geschichte des Denkens besagt hier nicht die Abfolge mehr oder weniger gelungener Versuche des Begreifens des immer gleichen, sondern die begriffliche Manifestation einer Geschichte dessen selbst, was überhaupt ist und was der Mensch ist. Die Geschichte aber ist nicht am Ende. Und diese abendländische Denkgeschichte hat zwei Wurzeln, den „philosophischen Ursprung“ und das Ereignis des christlichen Glaubens als einer Entscheidung, „vor die wir seit zwei Jahrtausenden gestellt sind“. Philosophie und Theologie sind nicht gegeneinander restlos zu isolieren. Und selbst wo das auf der einen Seite versucht würde, wäre damit zugleich über das Verhältnis beider zueinander und somit über einen Wesenszug der andern Seite mit geurteilt. Die Symposion-Reihe zeigt in der Auswahl ihrer Arbeiten, daß sie die philosophisch-theologische Relation bewußt und wesentlich als zum philosophischen Gespräch gehörig betrachtet. Das erweist sich in der Aufnahme nicht nur von Arbeiten über solche Gestalten, die man, zu Recht oder zu Unrecht, zunächst als Philosophen mit starkem theologischen Einschlag anzusetzen gewöhnt ist oder die eine unbestrittene Grenzstellung einnehmen (wie Kierkegaard [*Theunissen*]), der von Hause aus freilich gerade Theologe ist, ähnlich Hamann [*Gründer*], oder Baader [*Hemmerle*]), sondern auch einer Arbeit wie der über Staudenmaier (*Hünemann*), den bedeutenden Vertreter der katholisch-theologischen Tübinger Schule, die jene heute noch unabgeschlossene, ja lange beiseite gelassene und erst wieder beginnende Auseinandersetzung katholischer Glaubensreflexion mit dem deutschen Idealismus erstmals aufnahm. Es ist eine eindrucksvolle Reihe von Gestalten, die sicher noch zahlreiche Möglichkeiten für die zukünftige Publikationenfolge des Symposion offenhält. So wäre der Schriftenreihe zu wünschen, das vor allem auch eine Arbeit zur Philosophie im hohen Mittelalter bald erscheinen könnte, nachdem dieser ganze Zeitraum von den bisherigen Symposionarbeiten noch nicht ausdrücklich vorgenommen wurden. Abhandlungen über Heidegger (das Problem der „Kehre“ als Problem der Geschichte und Geschichtlichkeit, von A. O. Pugliese) und über Freud (über die Depotenzierung der

Transzendentalphilosophie und die philosophische Relevanz der Psychoanalyse, von O. Marquard), auf die man mit besonderer Erwartung blicken darf, sind bereits angekündigt, ebenso die Übersetzung (Akt und Sein) einer Arbeit des bekanntesten italienischen Philosophen M. F. Sciacca.

Was ist überhaupt? Oder, was überhaupt heißt: ist? Alle antimetaphysische Verdächtigung kann nicht verhindern, daß sich diese Frage, immer wieder, stellt und als metaphysische selbst versteht. Alle antimetaphysische „Auflösung“ kann die Metaphysik nicht davon überzeugen, daß unser Wissen und Wissenswollen, und solche versuchte Auflösung selbst, nicht schon diese alte Frage und eine Beantwortung ihrer implizieren. Auf ihr Alter zu pochen, hilft der Metaphysik freilich nichts; Alter schützt vor Torheit nicht. Aber daß die Jugend deshalb auch schon gescheiter sein müsse, ist damit nicht bewiesen; und überdies sind die Einwürfe gegen die Metaphysik und ihre explizite Grundfrage keineswegs jünger als sie. Wenn die Metaphysik erkennt, daß schon das Wissenwollenkönnen, und also auch die Möglichkeit, Art und Weise ihrer eigenen Fragestellung, nicht vom blauen Himmel der Idealität herab in das reale Subjekt fällt, sondern geschichtlich eröffnet, geleitet, gehemmt oder gefördert ist, dann ist sie genötigt, in diese Geschichte zurückzugehen, obwohl dadurch die Schwierigkeiten ihres Unterfangens durchaus nicht geringer, sondern vielmehr größer werden. Was für Aristoteles das „ist“ bedeutet, diese aristotelische Modifikation des griechischen Seinsbegriffs zu untersuchen bemüht sich E. Tugendhat in seiner terminologisch wie gedanklich eigenwilligen Abhandlung. Sie geht aus von Heideggers These des sich aus der Zeitlichkeit bestimmenden Seinssinnes, näherhin der „Anwesenheit“ als dem griechischen Sinn von Sein. Im Unterschied zu Platons Verständnis von Sein als schlechthiniger Anwesenheit (Präsenz) der Idee trete erstmals deutlich bei Aristoteles die „Zweifältigkeit des Seins“ hervor, d. h. die Einheit eines zweifachen Anwesens, einer zweifachen Gegenwart: Gegenwart des einen εἶδος in der Gegenwart mannigfaltiger ὄντα; aber auch Gegenwart des einen ὑποκειμενον in der Gegenwart seiner mannigfaltigen kategorialen Seinsweisen. Das Problem der Gegenwart als Problem der Einigung von Mannigfaltigem bzw. seine aristotelische Entscheidung sucht T. nun als Fundamentalproblem und Fundamentalentscheidung Aristoteles' nachzuweisen (hauptsächlich gestützt auf Met. Z.), indem er von diesem einen Grundgedanken her die aristotelische Kategorienlehre (der οὐσία und συμβεβηκότα), die Lehre von εἶδος und ἔλη, ἐνέργεια und δύναμις und die Lehre von der ἀρχή in ihrer inneren Notwendigkeit darzustellen strebt. Es ist klar, daß diese Interpretation – die zu erneutem Durchdenken der in den Schein einer Selbstverständlichkeit geratenen aristotelischen Grundbegriffe zwingt – so weit tragen kann, wie weit die Heideggersche These von der Zeit als Horizont des

Seinsverständnisses (die übrigens in dem Vortrag Heideggers „Zeit und Sein“ einige Jahre [1962] nach der T.schen Arbeit eine neue Beleuchtung erfährt) trägt. Ihre Grenze zeigt sich nicht nur an der Schwierigkeit, die es bereitet, den Ewigkeitsbegriff der mittelalterlichen Philosophie und christlichen Theologie schlechthin aus diesem Horizont herzuleiten; sie zeigt sich, was T. selbst kurz andeutet (wenn auch nicht mit dieser Absicht), bereits hinsichtlich Aristoteles', insofern auch er ein Sein, und also Anwesen, kennt, das ohne alle Zwifeltigkeit sei, die göttliche *οὐσία* als ausgezeichnete Anwesenheit, deren Bedeutung T. leider nicht weiter verfolgt, trotz der gerade auch von Heidegger betonten onto-theologischen Einheit der Metaphysik seit den Griechen.

Sein heißt Anwesen, Gegenwart. Zur Gegenwart aber gehört Begegnung für ein Vernehmen, Sein und Mensch, Sein und Vernahmen, Sein und Sagen gehören zusammen. Der Einheit der kategorialen (und damit vielfältigen) Aussage entspricht die Einheit des Mannigfaltigen im Seienden und als das Seiende. Die Kategorien sind logische und zugleich ontologische Bestimmungen; das *τὴ κατὰ τινός* ist ebensowohl eine Struktur der Aussage wie des Seins (*Tugendhat*). (Dem widerspricht nicht, daß die kategorial differenzierende Sprache der Einfachheit des göttlichen Seins doch offenbar nicht genügt. Denn einmal weiß die religiöse Erfahrung überhaupt, nicht nur die christliche, daß auch diesem göttlichen Sein gegenüber eine adäquate Sprache möglich ist, nämlich mindestens das Schweigen, in das sich alles worthaft differenzierende religiöse Sprechen immer wieder zurücknimmt und das keineswegs die totale Vernichtung der Sprache, die Nacht geistloser Stummheit, ist, sondern für die religiöse Sprache ihre schwerste und höchste Erfüllung; und zum andern erkennt auch die Metaphysik, am deutlichsten und immer noch fragwürdigsten in Hegels metaphysischer Inbesitznahme der christlichen Wahrheit, daß die Einfachheit göttlichen Seins nicht leere Einerleiheit bedeuten kann und muß.) „Das Sein und der Mensch“ ist der Titel der Untersuchung von F. Körner. Auch hier handelt es sich um Sein, Anwesenheit, Gegenwart und Begegnung. Aber um eine Begegnung nicht mit dem wahrnehmbar-wißbaren innerweltlichen Seienden, die auf ihren apriorischen Begegnischarakter und dessen kategoriale Strukturbedingungen hin erfragbar wäre, sondern um die Begegnung mit Gott, des menschlichen Ichs mit dem göttlichen Du, wie sie für Augustinus zum Ursprung seiner nicht an der „Welt“ orientierten, sondern Welt, Ding und Mensch, auf ihren schöpferischen, fordernden und gewährenden Grund hin transzendierenden Ontologie wurde: eine geschichtliche Begegnung und Erfahrung, die zugleich Erfahrung des Übergeschichtlichen, Apriorischen, des wahren Seins, Gottes, ist; und eine ontologische Reflexion, die die Wahrheit zu finden strebt nicht in der Suche nach den apriorischen Bedingungen von

Erfahrung und Begegnung „überhaupt“, sondern in der Selbsterhellung dieser und nur dieser Mensch-Gott-Begegnung, die weniger eine Leistung des Menschen als vielmehr das immer zuvorgekommene, auch noch in der Verweigerung nicht rückgängig zu machende Angebot Gottes ist, das den Menschen als Menschen konstituiert, und in dessen Annahme er erst wahrer Mensch, weil Mensch in Wahrheit, wird. „Wahres Denken ist erst in der wahren Existenz des Menschen vor Gott möglich.“ Zum ontologischen, existenzialen Sinn von Wahrheit gehört wesentlich, unablösbar und als tragender Ursprung die ontische, existentielle „Entdeckung“ dieser angebotenen Wahrheit. Wahres Sein, Anwesenheit, Gegenwart ist nur als Sein vor Gott, bei Gott, in Gott erfüllt. Gegenwart „ist“ nicht schon, sondern ist die zukünftige, ausstehende, aber verheißene und gesuchte. Die exemplarische Geschichte dieser Begegnung, Entdeckung und reflektierenden Suche Augustinus von seinem frühen Karthagoaufenthalt, dem Hortensiuserlebnis und den Jugendschriften an bis zu den (kürzer behandelten) Spätwerken zeichnet K. mit intensiver literarischer Vertrautheit und einer historisch-kritischen und zugleich „intuitiven Nachvollzug“ fordernden Methode. Mag dieser Forderung der Leser auch nicht immer genügen können, bedenklicher wird ihm etwas anderes erscheinen. K. spricht von der „existenziellen“ Seinsentdeckung Augustinus und trifft damit gewiß etwas richtiges, zumal die sehr häufig verwendeten Begriffe „Existenz“ und „existenziell“ von ihm nicht scharf geklärt wurden und deshalb mit ihrer Variationsbreite aus einer modernen Gefühlslage heraus kaum gänzlich fehlgehen können. Gerade eine solche Klärung wäre wünschenswert gewesen. Daß sie nicht geschah, zeigt schon die Zitation eines andern Urteils über Augustinus, das sich K. zu eigen macht: „selten ist das Wort Lebensphilosophie, Existenzphilosophie inhaltlich so rein erfüllt worden als durch Augustin.“ Das kommt natürlich auf die Definition an. Die sogenannte Existenzphilosophie, die als fernes Ahnen u. a. sicher auch Augustinus nennen darf, ist eine gar zu neue Sache, als daß sie unbesehen bei Augustinus in ihrer reinsten Erfüllung gesucht werden dürfte. Augustinus als „ersten modernen Menschen“ zu apostrophieren, trägt ebenfalls nicht viel bei (wo beginnt die „Moderne“?). Historische Abstände mit einem Schlag bzw. einem Wort zu überbrücken, ist, mindestens heute, eine nicht mehr leicht erlaubte Maßnahme, zumal dann nicht, wenn es sich um die Suche nach einer Antwort heute, also zugleich um diese Notsituation des Heute, also zugleich auch um eine (wenn auch mehr vorausgesetzte als in extenso vorgenommene) Ortsbestimmung der Gegenwart handelt. Gott und Mensch, und sonst nichts – diese großartig einfache augustiniische Reduktion ist heute nicht mehr in derselben Weise durchführbar, auch nicht für das christliche Leben und Denken, das inzwischen die „Welt“ als Aufgabe ganz anders erfahren hat

und um diese Aufgabe in der sich erst entfaltenden „Theologie der Weltwirklichkeit“ ringt.

Die Titel „Sein“ und „Mensch“ und das, was in ihnen gemaint ist, verweisen aufeinander. Ontologie, ontotheologische Metaphysik, einerseits und metaphysische Anthropologie andererseits sind nicht zwei säuberlich abgrenzbare Gebiete, sondern Aspekte ein und desselben, das von sich her die verschiedene Akzentuierung fordert, die jedenfalls unvermeidlich erscheint. Der anthropologischen Thematik sind zwei Arbeiten zugewandt. *S. Castellote Cubells'* Darstellung der suarezianischen Anthropologie erhellt unter diesem Blickpunkt die originelle Leistung des Spätcholastikers, der die Lehrtradition wie kaum ein anderer seiner Zeit kannte und berücksichtigte und doch in deren neuem kritischen Durchdenken bereits Bahnen einer gewandelten geistigen Entwicklung eröffnete. Die Ontologie des Suarez in ihrer Eigenart gegenüber der des Thomas ist seit einiger Zeit Gegenstand zunehmenden Interesses geworden, insbesondere gilt dies aber auch für seine Rechts- und Staatslehre und deren ganz bedeutenden Einfluß auf die Schulphilosophie bis ins 18. Jahrhundert hinein. Man wird es begrüßen, daß diese Bemühungen durch die anthropologischen Voraussetzungen des Suarez weiteres Licht erhalten. Über das historische Problem hinaus suchte Castellote Cubells durch Vorgriffe (die freilich, mit Ausnahme des Bezugs auf Scheler, etwas willkürlich sind) auf moderne anthropologische Entwürfe auch einen Beitrag zur systematischen Frage der Anthropologie zu leisten. — *P. Hünermanns* Schrift untersucht die Entwicklung der theologischen Anthropologie Staudenmaiers durch die verschiedenen Stadien seines Versuchs, die christliche ewige Wahrheit vom Menschen in der Welt und vor Gott als Wahrheit der Zeit anzuzeigen und zu vermitteln, was notwendig die Auseinandersetzung mit der Philosophie und die integrierende Verwandlung ihrer Begriffe erforderlich macht, weil die Philosophie gültiger Ausdruck des Bewußtseins einer Zeit ist und der Glaube und die Theologie nicht anders sein können denn als Glaube und Theologie dieses Bewußtseins ihrer Zeit. Die Stadien der Denkgeschichte Staudenmaiers unter diesem Gesichtspunkt: sein frühes pneumatozentrisches Menschenbild und die bald beginnende stärkere Betonung der Christusbezogenheit und -bemessenheit des menschlichen Lebens; die Auseinandersetzung mit Hegel und die Anregungen seitens Leibniz' und besonders Schellings, vor allem für die Unterscheidung negativer (logisch-metaphysischer, begreifbarer) und positiver (unableitbarer, aus der freien Schöpfung und Offenbarung Gottes hervorgehender und vom Menschen hinzunehmender) Wahrheiten, um deren letzterer willen die ersteren da sind, und die endgültige christologische Zentrierung der Anthropologie: Jesus Christus, die freie, gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes in die Schöpfung der Natur hinein, als Erfüllung der göttlichen Idee des Menschen; schließlich die vertiefte Einsicht, daß

alles Denken, Vermitteln, alle hohe und durchaus wahre theologische Spekulation ihre Bewährung erst erlangt im lebendigen Vollzug: die Wahrheit ist nicht die Synthese, das Heil, des Gedankens allein, oder vielmehr sie ist dies nur zugleich als Wahrheit, Synthese und Heil des Lebens, die Wahrheit muß, augustinisch, „getan“ werden, und sie ist nur dort ganz, wo sie auch getan wird, im Leben der Gemeinschaft der Christen, der Kirche in der Geschichte. So zeigt sich auch hier, in der Theologie, daß die Anthropologie notwendig über sich hinausgreift, daß sie gleichsam der Spiegel ist, in dem sich die grundsätzlichen Entscheidungen der Christologie, der Schöpfungs- und Erlösungslehre, der Ekklesiologie begegnen. Es zeigt sich in dieser vorliegenden Arbeit aber vor allem auch, daß eine aufgeschlossene systematische Theologie, wie sie sich heute allenthalben regt, Perspektiven öffnet zu einer gerechten, Größe und Grenzen wägenden Würdigung dieses bedeutenden Abschnitts ihrer eigenen Geschichte, der Tübinger Schule im 19. Jahrhundert, und daß umgekehrt aus solcher Beschäftigung noch fruchtbare Impulse für das gegenwärtige theologische Denken zu erwarten sind.

„Nur wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Aug. Conf. X, 1,1 nach Joh. 3,21), d. h. zu dieser Wahrheit. Wahr ist das, was ist. Dieses aber ist vielfältig in seinem Sinn. Und doch ist diese Vielfältigkeit des Seinssinnes bemessen von einem Grundsinne her: dem Wirklichsein. Wo ist Wirklichsein, Wirklichkeit, in welchem menschlichen Grundvernehmen und Grundhandeln wird sie vollzogen, wo ist also, umgekehrt, der Mensch wirklich und d. h. wahrhaft Mensch? Und wenn er wirklich und wahrhaft Mensch nur dort ist, wo er vor der Wirklichkeit schlechthin, vor dem ewigen Gott und seinem in die Zeit einbrechenden Anruf steht und sich diesem stellt — warum ist dies so und welchen Charakter hat dieses Stehen und Sichstellen? Es ist diese radikale Frage Kierkegaards und seine Antwort, der die tiefstehende Arbeit von *M. Theunissen* nachgeht. Nur dann existiert der Mensch wahrhaft und in dem Maße, wenn und insofern er im Ernst existiert, d. h. ernst nimmt das, was wirklich ist; und Wirklichkeit ist eigentlich dort, wo sie ernstgenommen wird und im Maße sie ernstgenommen wird. Das adäquate menschliche „Vernehmen“ des Seins, des offenbaren Gegenwartigseins als Wahreins und Wirklichseins — ist das Ernstnehmen. Gemäß dieser gegenseitigen Bestimmung, daß Wirklichkeit das ist, was ernstgenommen wird, und Ernst der, der die Wirklichkeit als Wirklichkeit nimmt, handelt der erste Teil vom „Gegenstand des Ernstes“, und in seinem Mittelstück vor allem von den Stufen, den Graden des Wirklichseins, dem Wandel des Wirklichkeitsbegriffs bei Kierkegaard (Wirklichkeit des natürlich und geschichtlich Gegenständlichen, des Zeitlichen; des überzeitlich Ewigen, Gottes; der menschlichen Wirklichkeit für den Menschen als der Einheit von

Ewigkeit und Zeitlichkeit); der zweite Teil vom Ernstnehmen als dem wahrhaften Menschsein, d. h. vom „Ernst des Selbstseins“ (vor allem in den Graden und Stufen der ästhetischen, erhischen, religiösen Existenz). Die Rezension eines Landsmannes von Kierkegaard (*S. Holm: Theol. Lit.zeit.* 1959, Nr. 10, S. 784 ff.) urteilt über das Buch Theunissens, daß hier zum ersten Mal versucht wurde, Kierkegaard in seiner Totalität zu sehen. Ein hohes und berechtigtes Lob.

Die Wirklichkeit ist wahr, offenbar und damit wirklich im Ernst. Der Ernst aber ist die Gestalt der Freiheit, und die höchste Freiheit also diejenige, die sich entschließt zur Rechtfertigung vor der höchsten Wirklichkeit, durch welche allein die Freiheit gerechtfertigt werden kann. Von einem andern Ansatz und unter einer andern Perspektive stößt die Arbeit von *M. Otto* zur Freiheitsproblematik vor. Im Ausgang von Sartre oder, genauer, in Auseinandersetzung und Abstoß von ihm untersucht die Verfasserin Reue und Freiheit in ihrer gegenseitigen Beziehung und ihrer Bezogenheit auf Sein. Reue ist nicht Verkehrung, Verrat der Freiheit, sondern ihr unüberhörbarer Laut, ihr nicht wegdisputierbares Indiz; und Freiheit ist nicht das auf dem vorgegebenen Boden der Situation geschehende nur Entinnen dieser Situation, Nichtung des Seins, das sie ist, sie ist vielmehr gerade die Annahme dieses ihres Nicht-sich-selbst-Grund-Seins; sie ist die Bejahung ihres Gebundenseins an diesen gewährenden Grund, in dessen Schuld sie steht; sie ist der Wille also als Hingabe, als Vollzug dieses „Schuldigseins“ – oder aber die Verweigerung solcher Bindung, die Versteifung des Willens auf sich selbst, das Schuldigwerden als „Verschuldung“, aus der heraus die Reue führt als Rückkehr in das Schuldigsein. Die differenzierte phänomenologische Untersuchung, in einer sehr kraftvollen, oft mühevollen Mitdenken fordernden Sprache, wirkt originell selbst da, wo sie aus Tradition und Gegenwart vertrauten Gedanken nachgeht (obwohl sie sich keineswegs in solcher Wiederholung erschöpft, sondern manches sachlich Neue ans Licht hebt), weil auch die Wiederholung nicht äußerlich bleibt, sondern als durchreflektiertes Nach- und Neudenken, als entschiedene Eigenständigkeit erscheint.

Es ist selbstverständlich, daß in diesen Abhandlungen über den Menschen und seine Freiheit die Verfassung dieser seiner Freiheit, die Geschichtlichkeit, immer wieder zur Sprache kommt. Ausdrücklich Thema wird die Geschichtlichkeit, und zwar wie sie vom späten Husserl aufgenommen wurde, in der Abhandlung *H. Hohls*. Er zeigt, wie Husserl, nach dem Auszug aus der Geschichte in die in sich scheinbar geschichtslose strenge Wissenschaft, am Ende doch die Notwendigkeit erfährt, auch die Wissenschaft, ohne sie zu verlassen, wieder zurückzubeziehen auf den Boden, dem sie erwächst, die „Lebenswelt“, die als vorgegebene Umwelt den sich geschichtlich wandelnden konkreten Horizont des intentional-transzendentalen Le-

bens bildet. An den Aufweis der Schichtung und Typik der Lebenswelt, des Lebens als des transzendentalen Urgeschehens, und die Unterscheidung der Stufen der Geschichtlichkeit (des natürlichen, des reflektierenden und des absoluten Lebens), schließt sich eine interessante Schlußbetrachtung an: „wie gelangt der Gott in die phänomenologische Metaphysik?“ – Deutlicher aber wird Geschichte Thema im Anschluß an eine andere Gestalt, *J. G. Hamann*, dessen Biblische Betrachtungen *K. Gründer* als Ansatz einer Geschichtsphilosophie interpretiert. Dies überrascht, da Hamann selbst nicht als Philosoph, sondern als Theologe dachte und schrieb, nicht aus seinem christlichen Glauben heraus, sondern innerhalb seiner und in ihn hinein, die Biblischen Betrachtungen also nichts weniger als eine Geschichtstheologie entwerfen. *Gründer* will gerade diesen theologischen Charakter gewahrt wissen und ernst nehmen. Aber ernst nehmen in philosophischer Absicht, d. h. zugleich im Bewußtsein, daß eine philosophische Interpretation, obwohl möglich, solchen theologischen Aussagen gegenüber letztlich nie gerecht werden kann. Und dennoch ist sie möglich und berechtigt, insofern auch die theologische Aussage ontologische Implikationen aufweist, die in ihrer Bedeutung methodisch herausgehoben werden können. Das Verhältnis philosophisch-ontologischen Denkens einerseits und offenbarungstheologischen andererseits wird darüber hinaus nicht weiter entwickelt, vielmehr wird dieses Problem vor der sachlichen Aufgabe, der Interpretation einer theologischen Sachaussage, zurückgestellt. An zwei Grundgedanken der Biblischen Betrachtungen hält sich diese Studie: an die Kon-deszenz (Herablassung) Gottes, die nicht nur ein innergeschichtliches, innerweltliches Ereignis, sondern zuvor und über dies hinaus das ganze Geschehen der Schöpfung, Erlösung und göttlichen Leitung bedeutet; und an die typologische (figurale) Schriftdeutung, die sich schließlich nicht nur als Deutung der Schrift, sondern als Deutung der Geschichte im ganzen erweist. Das Geschichtsverständnis ist ursprünglich nicht Verständnis der Geschichte als Geschichte der menschlichen Freiheit und ihres Handelns, sondern Verständnis der Geschichte als freier Handlung Gottes an der Welt und dem Menschen, einer Handlung, deren Kontinuität im Vorsehen Gottes beruht und sich darin bekundet, daß sich die Handlungsgestalten, die Typen aufeinander beziehen und auf Christus als ihren und der Geschichte Grund und ihre Mitte hin verweisen. (Es wäre hochinteressant zu sehen, ob sich aus dieser philosophischen Interpretation christlich-theologischer Geschichtsdeutung, welche Interpretation die formale Struktur der Geschichte [als nicht aus einem ungeschichtlichen Grund zusammengehaltene Einheit, sondern je faktisch-geschichtlich gestiftete Einheit] zu begreifen sucht, nun auch so etwas wie eine „materiale“ Geschichtsphilosophie möglich wäre. Welche Ereignisse in der Geschichte der Menschheit wären hier geschichtsphilosophisch als typisch zu erkennen und von wel-

cher Mitte her oder auf welches Ende hin würde sich hier die Typologie bestimmen? Oder ist eine solche materiale Erfüllung geschichtsphilosophischer Formalität für die Philosophie selbst nicht möglich, und wenn nein, warum nicht?). Die Arbeit von G. wird in der Hamannforschung nicht übergangen werden können.

Die Philosophie hat, wie sich in Geschichte und Gegenwart zeigt, auch mit der Theologie zu tun. Aber sie hat, vor allem neuerdings, mit der Dichtung zu tun, jener Welt- und Daseinsdeutung, die in einem anderen Verstehensmedium geschieht, als es der Begriff und das Offenbarungswort sind. „Die Philosophie und Rilke“ ist der Titel der Schrift von E. Heftrich, der in ihr eine anregende kritische Interpretation bekannter Interpretationen Rilkes (von Seiten Brechts, Guardinis, Bollnows, Buddebergs, Heideggers, Urs von Balthasars) vorlegt. Die Philosophie hat aber, neben Theologie und Dichtung, und heute, scheint es, vordringlich, mit sich selbst zu tun. Was ist sie, was vermag sie heute noch in ihrer altüberlieferten Grundgestalt als Ontologie, als Metaphysik? Ist das, was sie vorweist und vor den Augen der Vernunft zustandebringt, eine geschichtliche Wirklichkeit oder – da die Metaphysik in ihrem absoluten Anspruch sich nicht begrenzt, die geschichtliche Wirklichkeit, oder nicht vielmehr ein Ersatzbild? Ist Metaphysik Ausweis einer Fülle oder Kompensation eines Mangels? Diese Frage stellt sich, wie schon angedeutet, O. Marquard in seiner Untersuchung. Sie ist wohl die geistreichste, spannendste und heilsam-schockierendste Arbeit, die bisher in der Reihe erschien. Sie stellt diese Frage (ohne sie endgültig zu entscheiden, aber mit dem Verdacht zugunsten der zweiten Möglichkeit) im Durchgang durch verschiedene gegenwärtige Geschichts- (Wirklichkeits-) begriffe und verschiedene Kantdeutungen, und sie richtet sie anschließend an Kant selbst, an seine kritische Begrenzung der theoretisch-exakten Wissenschaft, die er vornahm, um der Metaphysik als praktischer Metaphysik Raum zu schaffen. Die Antwort, die M. hier erhält, lautet, daß Metaphysik Surrogat sei, wenn mit den Mitteln exakter Wissenschaft versucht werde, wenn also das kategorial-gegenständliche begrenzte Denken, die „Kontrollvernunft“, versuche, Metaphysik als Totalitätsdenken zu betreiben, Totalitätsvernunft zu sein. Kant selbst also sah die Möglichkeit der Metaphysik nur in der Metaphysik praktischer Vernunft. Ob diese Metaphysik praktischer Vernunft aber schon Metaphysik vernünftiger Vernunft sei, wird bezweifelt; es wird vielmehr darüber hinaus gefragt (wenn auch nicht mehr beantwortet), ob nicht die Vernunft, die sich selbst sucht, die „vernünftig“ sein will, unvermeidlich in Surrogaten leben muß – so lange sie sich, d. h. ihre oder vielmehr die Wirklichkeit in Fülle, nicht gefunden hat. Man könnte sagen, es sei schade, daß in dieser so scharfsinnigen Arbeit, die sowohl im Haupttext wie in den nicht minder interessanten Anmerkungen einen kräftigen Zugriff auf die Kernpro-

bleme und eine souveräne Beherrschung der großen Linien der neuzeitlichen Denkgeschichte verrät, die „operativen“ (vielmehr diagnostischen) Begriffe wie Wirklichkeit, Geschichte, Fülle, Mangel, Kompensation usw. so wenig geklärt wurden – es sei denn, man halte ihre teilweise Herkunft aus dem Instrumentarium der Psychoanalyse für einen genügenden Ausweis ihrer Deutlichkeit. Aber dieser „Mangel“ der Klärung gehört selbst wesentlich zu der „Position“, die die Untersuchung einnimmt, und die der Verfasser selbst als nur „nautische“, als Hilfsposition verstanden wissen will, als den „für Kursveränderungen und in Seenotfällen bedeutsamen, vorübergehend eingenommenen Ort eines Beweglichen, das schwimmt“.

Man möchte der Symposion-Reihe wünschen, daß sie sich weiterhin das Zeugnis bewahrt, eine Versammlung kritisch-fragenden Philosophierens zu sein, das sich aufgeschlossen den aus Geschichte und Gegenwart andrängenden Problemen stellt. Die zweite Dekade der Reihe beginnt mit einem vielversprechenden Anfang, H. Rombachs „Die Gegenwart der Philosophie“; auf diese Schrift sei zum Schluß wenigstens kurz hingewiesen. Sie geht nicht über gegenwärtiges Philosophieren, sondern über die geschichtlich je andere Daseinsweise und Lebensbedeutung der Philosophie. Auch hier hat es die Philosophie mit sich selbst, mit ihrer Geschichte – und darüber hinaus mit ihrer gegenwärtigen, d. h. immer auch zukünftigen Möglichkeit zu tun. R. zeigt in einem großen originellen Entwurf den geschichtlichen Gang der abendländischen Philosophie bis herauf in die letzte Epoche, in der sie, in wiederholter Reflexionsbewegung, schließlich die Freiheit als den unbestimmbaren Abgrund bestimmt, den letzterfragbaren, alles weitere Fragen abweisenden Grund des ganzen Reflexionsganges des neuzeitlichen Philosophierens. Eine Möglichkeit für ein „Weitergehen“ der Philosophie sucht R. beispielhaft zu zeigen in der Zuwendung zu Phänomenen, denen die bisherige Weise des Philosophierens nicht gerecht wurde; so dem Problem der Erziehung, da Freiheit nicht einfach anfängt, nicht einfach, wenn sie ist, ist, sondern der Erziehung zu ihr selbst bedarf; so der Freiheit im Hinblick auf ein neues Verständnis der Geschichte und auf nicht mehr rückgängig zu machende Erfahrungen unserer Zeit. Wenn Geschichte Geschichte der Freiheit ist und Philosophieren ein Vollzug dieser Freiheit, dann läßt sich über die zukünftige Gestalt, Stellung und Gegenwartsweise der Philosophie freilich nichts vorwegbestimmen. Aber Vermutungen seien möglich, die jedenfalls dahin gehen, daß die Philosophie sich auf den ungeschichtlichen Grund des menschlichen Daseins, auf das sich durch alle Geschichte durchhaltende und an ihr oft leidende Menschliche und dessen Wesen zu richten habe. Damit könnte „die Philosophie einen Boden des menschlichen Zusammenlebens (bereiten), der durchträgt, auch quer durch die Kulturen und Geschichten, und der jetzt gesichert sein will, bevor der Menschheit als gemeinsamer Boden nur

der Beton von Bunkern bleibt.“ In solcher Weise wäre Philosophie nicht mehr letzte und höchste Begründung, sondern „Vorbereitung selbsteigener Wirklichkeit“. Und so „um ein wenig abgerückt vom Wesen des Menschen und doch zugleich von diesem angenommen und benötigt, könnte Philosophie eine Gegenwart für den Menschen gewinnen, in der ihr neue Aufgaben, Maßbestimmungen und Entdeckungen zuwachsen, wie sie nicht das Ende, sondern den Beginn einer Zeit kennzeichnen“.

Alois Halder (München)

Nachlese zum Fichte-Jahr 1962

Wer die Unsumme der Fichte-Gedenkreden und -schriften zur „Centenarfeier“ 1862 vergleicht mit der verhältnismäßig geringen Anzahl der Reden und Abhandlungen die sich des 200. Geburtstages des bedeutenden Philosophen erinnern, der wird sich der Feststellung nicht verschließen können, daß die Reduktion der Quantität durchaus eine Steigerung in der Qualität mit sich gebracht hat. War es ehemals das politische Bewußtsein der gescheiterten Paulskirche, das sich seiner ausschließlich als des „nationalen Denkers“, des „Wegbereiters der deutschen Einheit“ nicht ohne Recht aber zu einseitig annahm, so ist unsere Zeit im wesentlichen freier von den engen Interessen nationaler Agitation – freilich nicht ohne Ausnahme – und reflektiert genug, als daß sie sich gestatten dürfte, den Redner an die deutsche Nation zu isolieren und in ihm mehr zu sehen, als bestenfalls eine konsequente Applikation der in der „Wissenschaftslehre“ als der Mitte des Fichteschen Denkens grundgelegten Geschichtsphilosophie auf die besonderen Umstände seiner Zeit. Mag also Fichte, wie *Hermann Zeltner* sich ausgedrückt hat, „für unser heutiges Allgemeinbewußtsein ein Gegenstand der Verlegenheit“ sein, mag man ihn übersehen, ihn verleugnen, ja sich seiner schämen; so erscheint diese Haltung, so sehr sie auch in einer erschütternden Unkenntnis von Fichtes Werk gründet, nicht nur darin als besser, daß sie einen lang geübten pathetischen Mißbrauch verhindert, sondern vor allem deswegen, weil der sachlich-wissenschaftlichen Reflexion Zeit gelassen ist, in genauer Analyse und Interpretation abseits von den Interessen des Tages die Grundstrukturen von Fichtes Philosophie zu eruieren.

Freilich gibt es heute von neuem Unbelehrbare, deren einziges Interesse darin besteht, durch geschickte Auswahl mittels „deutsch-demokratischer“ Ideologie-Optik den sowjetzonalen Staat als den Hüter des „progressiven humanistischen Erbes“ und als die „Verwirklichung der tiefsten Intentionen des Fichteschen Denkens“ zu etablieren. Will man sich überzeugen, mit welcher Hartnäckigkeit auch zum Teil sachlich und historisch qualifizierte Analysen ideologisch gedeutet und ausgewer-

tet werden, so lese man die Festschrift des Instituts für Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin „Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes 1762–1814. Herausgegeben von Manfred Buhr“, (Akademie-Verlag, Berlin 1962, 292 Seiten, DM 12,50) in der lediglich 4 von 10 Abhandlungen des progressiven Ideenreichtums sowohl als des quasi-apostolischen Sprechstils entraten können.

Aber diesen unangemessenen, in einem tieferen Sinne reaktionären Schulaufsätzen steht eine Reihe von bedeutenden, an Fichtes Werk geschulten und an seinen Texten gearbeiteten Vorträgen und Abhandlungen gegenüber, die in ihrer sachlichen Kenntnis und Darstellungskraft nicht allein jeden politischen Adaptionismus unterlaufen, sondern auch in der Lage sind, weiteren Forschungen Maßstäbe zu setzen. Hier wird man vor allem die Abhandlungen nennen müssen, welche in „Archives de Philosophie. Recherches et documentation. Revue trimestrelle publiée avec le concours du centre national de la recherche scientifique“, Tome XXV, Cahier III–IV, Juillet–Décembre 1962, (Beauchesne et ses fils, Paris, S. 321–554, 15 F) anlässlich des 200. Geburtstages von Fichte (mit der Widmung für Xavier Léon und Auguste Valensin, „qui ont révélé à beaucoup la profondeur de sa pensée“) erschienen sind. Aber auch die Universitätsvorträge von *Walter Schulz* (Tübingen), *Heinz Heimsoeth* (Erlangen) und *Wilhelm Weischedel* (Berlin) darf man in ihrer Gattung als vorbildlich bezeichnen. Obgleich die Denkansätze, von denen her die einzelnen Autoren zu Fichte vorstoßen, sehr verschieden sind, ist es erstaunlich – und das scheint der eigentliche Ertrag des Fichtejahres zu sein –, wie sehr sich in den meisten Arbeiten ein neues Bewußtsein der Bedeutung Fichtes abzeichnet: die Einsicht einmal, daß Fichte noch lange nicht zureichend verstanden ist, wenn man ihn nach dem Kronerschen Schema lediglich als Glied der Hegelschen Ahnenreihe zu begreifen sucht; zum andern die Erkenntnis seiner Bedeutung für die Neugründung wissenschaftlichen Philosophierens, dessen systematischer Anspruch nicht nur nicht die konkrete Existenz und Geschichtlichkeit spekulativ überfliegt, sondern gerade erst in aller Schärfe zum Vorschein bringt. Dieses neue Bewußtsein zeigt sich vor allem bei denjenigen, in deren Bemühungen einerseits die Gesamtentwicklung Fichtes einschließlich der sogenannten Spätphilosophie, andererseits der Entwurf der Fichteschen Interpersonal- und Geschichtslehre sowohl als auch die Fassung der „Wissenschaftslehre von 1804“ zum Thema der Reflexion gemacht werden.

Dies soll im folgenden durch einen Bericht über die Abhandlungen und Reden im einzelnen sichtbar gemacht werden. Um dem Leser den Überblick zu erleichtern, empfiehlt es sich, wenigstens eine rohe Gliederung vorzunehmen in Arbeiten, welche die Philosophie Fichtes im ganzen anzielen (I) und solche, deren Interesse sich ausschließlich einem Einzelproblem zuwendet (II). In Abschnitt I sol-