

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 trimestrielle 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-

len Gesamtcharakterisierungen und Entwicklungsanalysen, die werkimmanent verfahren (Ia), von denjenigen getrennt werden, deren Augenmerk vorwiegend auf gesellschaftlich-historische Bezüge gerichtet ist (Ib). Analog gliedert sich Abschnitt II in Einzelprobleme systematischer (IIa) und historischer Art (IIb). Innerhalb der vier Rubriken folgen die einzelnen Berichte lose nach Themenverwandtschaft geordnet, wobei die Reihenfolge keinerlei Bewertung darstellt.

Ia: *Walter Schulz* entwickelt in seinem Vortrag vor der Universität Tübingen (erschieden in der Reihe „Opuscula“, Nr. 3, beim Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962, 30 Seiten, DM 2,80) unter dem Titel „Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit“, an Hand einer genetischen Interpretation der Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ von 1800 das Grundproblem von Fichtes Denken als die Frage nach dem Zusammenhang von Vernunft und Freiheit. In einem meisterhaften Nachvollzug der durch die Schritte Zweifel, Wissen, Glauben signifizierten Denkerfahrung Fichtes enthüllt sich durch die Destruktion der Dinge, wie der absoluten Selbstreflexion hindurch die „eigentliche Realität“ (19,24) als das Übergreifend-Gemeinsame freier, endlicher Geistwesen, die von dieser moralischen Ordnung zugleich getragen und eingefordert sind, in freisetzender Freiheit und gemeinsamer Ausrichtung auf ihre bleibende Bestimmung mit dem Anderen „Bild“ der Vernunft zu werden. Mit Recht weist *Schulz* den gegen Fichte erhobenen Vorwurf einer „Philosophie der Subjektivität“ zurück, da Fichte das „Problem der Subjektivität“ viel tiefer durchschaut habe als seine modernen Kritiker; es ist das Problem des sich selbst in Bilder von Bildern auflösenden Ichs, das in absoluter Selbstreflexion jeden Halt verliert. Soll das Ich nicht ins Unbestimmte verschweben, so muß ihm eine Grenze gesetzt sein, an der es sich selbst als endliche Freiheit wiedergewinnt. Diese Grenze ist aber der Andere: „Allein am anderen Ich gewinnt das Ich Halt und Ständigkeit“ (20). Bei dieser Gelegenheit weist *Schulz* darauf hin, daß man sich heute gerne bei der Behandlung der Dialogizität vom „Solipsismus“ des Deutschen Idealismus distanziiert. Demgegenüber sagt *Schulz*: „Im Gegensatz zu diesen Meinungen gilt es zu sehen, daß Fichte nicht nur die Ich-Du-Beziehung als solche thematisiert hat, sondern daß sein Ansatz der modernen Fassung dieses Problems überlegen ist. Die moderne Bestimmung der Ich-Du-Beziehung bleibt wesentlich auf das Private und die existentielle Kommunikation beschränkt. Fichte dagegen setzt, weil er nicht einfach vom Ich-Du-Bezug in existentieller Weise redet, sondern den Ich-Du-Bezug in seiner ganzen Problematik durchdenkt, beide, das Ich und das Du, in dialektischen Bezug zu einem Wir. Dieses Wir aber ist die moralische vernünftige Ordnung des Göttlichen, die Ich und Du vereint.“ (21) In diesem dialektischen Ineinander des Bezugs, in welchem sich zugleich

Wesen und Auftrag des Menschen kundgeben, eröffnet sich für *Schulz* „der Philosophie ein neues und universales Selbstbewußtsein . . . , das im Deutschen Idealismus nicht seinesgleichen hat.“ (26) Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß dieser Vortrag nach Anlage, Diktion und kongenialer Einfühlung sehr bald Hand in Hand mit Fichtes „Bestimmung des Menschen“ gelesen wird.

In seinem Aufsatz „Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte“ in „Archives de Philosophie“, S. 325–344 entfaltet *Reinhard Lauth* Fichtes Konzeption von der „höchsten Synthesis“ des absoluten Wissens, „der Synthesis der Geisterwelt“ (329). Während diese Konzeption allgemein auf die Zeit nach 1800/01, also in die Zeit nach dem sogenannten Wandel der Fichteschen Lehre vom absoluten Ich zum SEIN, datiert wird, gelingt es *Lauth* nachzuweisen, daß das Problem der Interpersonalität bereits seit der „Bestimmung des Gelehrten“ 1794 ausdrücklich Gegenstand der Überlegungen Fichtes ist. Eine Interpretation dieser Vorlesungen sowohl als der 1796/97 folgenden Rechtslehre zeigt deutlich, daß der Fichte gegenüber erhobene Vorwurf des „philosophischen Egoismus“ selbst der „Grundlage der WL von 1794“ gegenüber unberechtigt ist. Auch der Einwand, es handle sich vor dem Atheismusstreit eben nur um Ansätze, wird entkräftet durch den Nachweis, daß mit der „WL nova methodo“ von 1798 die Grundstrukturen des Wissens als eines interpersonal verfaßten und damit das für Wissen konstitutive Verhältnis der Ich zueinander und zum „Vernunftreich“ ausgearbeitet sind. – Da die WL 1794 immer wieder in ihrer Stellung als „Grundlage“ verkannt wird, ist es *Lauth* daran gelegen, sie in der Gesamtanlage des Fichteschen Philosophie-Zyklus zu orten. Dabei kommt zum erstenmal der aus einem langjährigen Umgang mit Fichtes gedruckten und ungedruckten Werken erwachsene Ertrag an die Öffentlichkeit: „le plan idéal de Fichte“ (326). Die „Grundlage“ stellt darin erst das 5. Glied dar, und auf sie folgen noch sechs weitere Disziplinen: als formale Analyse des Wissens bildet sie allein die Ausgangsbasis für die materialen Disziplinen (Natur-, Rechts-, Sitten-, Religions- und Geschichtslehre); zusammen mit diesen wird sie noch einmal reflektiert und vollendet in der „WL supérieure“ (327), welche das Verhältnis der absoluten Erscheinung zum Absoluten expliziert. Da als Typus dieser höheren Wissenschaftslehre die WL von 1804 eingeführt wird, wird man in Zukunft nicht umhin können, in eine Gesamtauskunft über Fichte wesentlich dieselbe miteinzubeziehen. Dies wird aber weit größere Anforderungen an den Interpreten stellen als bisher, zum Vorteil für diesen und nicht zuletzt für die Deutung von Fichtes Werk. In diesem Anspruch und in dem zwingenden Ergebnis der Interpersonal- und Werkanalyse muß die Abhandlung *Lauths* als bahnbrechend und maßstabsetzend für die weiteren Fichte-Forschungen angesprochen werden.

In einer weiteren Arbeit entwickelt *Lauth* „die

Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart.“ Sie erschien zunächst in „Philosophisches Jahrbuch“, Jhg. 70, S. 252–270, München, 1963 und wurde dann mit Zustimmung der Herausgeber und des Autors unter dem Titel „La significación de la Filosofía Fichteana para nuestro tiempo“ in „Dianoia. Anuario de Filosofía“, (IX), Num. 9, S. 203–223, Mexico-Buenos Aires, 1963, in der Übersetzung von *Bernabé Navarro* veröffentlicht. In eindringlichen Worten zeigt der Verfasser, daß sich die gegenwärtige Philosophie der durch Fichte grundgelegten und in den Prinzipien vollendeten reinen Transzendentalphilosophie noch keineswegs zureichend gestellt habe. Ein mit dem Anspruch wissenschaftlicher Nachprüfbarkeit auftretendes philosophisches System, das von sich behauptet, mit ihm habe die Philosophie „zugleich ihr Objekt und ihre Methode gefunden, ihre Durchführung erfahren und ihre Rechtfertigung vollzogen“ (252) – was Lauch dann im einzelnen ausführt und belegt – ein solches System habe, sofern es dem Philosophen um Wahrheit geht, mindestens das Recht darauf, widerlegt zu werden. Auch hier wird wiederum die eminente Energie von Fichtes Denken sichtbar, der philosophische Anspruch, der sich in den Worten des Verfassers gleichsam nochmals zum Vorschein bringt. Man kann nur wünschen, daß die philosophische Öffentlichkeit nicht ästhetisch ausweicht.

D. Julia bietet in seiner Abhandlung „Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie“ in „Archives de Philosophie“, S. 345–370, eine interessante Interpretation der „WL von 1804“ unter dem Gesichtspunkt der Einheit von System und Existenz. Die endgültige Synthese der Philosophie Fichtes ist die Selbstrechtfertigung der Philosophie aus der zugleich begriffenen und erfahrenen Identität von Vernunft und Existenz im absoluten Wissen. Aus dieser Einheit her wird die philosophische Reflexion zugleich begrifflich und phänomenologisch in eins. Wenngleich *Julia* mit Recht in dieser Einheit die Bedingung der Möglichkeit sieht, die theoretische Philosophie, sei es Kant oder Hegels, und den modernen Existentialismus aus einer Wurzel her zu begreifen, so wäre doch zu bedenken, ob die Differenz von Absolutem und absoluter Erscheinung hierbei noch im Sinne Fichtes bewahrt ist. Es ist entscheidend für die Interpretation Fichtes, ob die von *Julia* aufgewiesene Identität verstanden wird als die schlechthinige Einheit von Absolutem und Erscheinung, oder ob sie gedacht ist als Identität der Erscheinung mit sich selbst, sofern diese als Erscheinung Erscheinung des Absoluten ist, also in einem unaufhebbaren Bezug der Transzendenz steht, und nur in diesem Bezug Sich-Erscheinung als Identität ist. Darauf findet sich in der sonst vorzüglichen Abhandlung leider keine Antwort.

Der 1957 erschienene Aufsatz von *Emerich Coreth* „Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes“ („Zeitschrift für Katholische Theologie“, Bd. 79, Heft 3, S. 257–303)

wurde ins Französische übersetzt und in „Archives de Philosophie“, S. 484–540 unter dem Titel „Le développement de la théologie de Fichte“ veröffentlicht. In ihm soll aufgezeigt werden, wie in Fichtes Denken sich um 1800 ein Durchbruch zum Religiösen vollzieht, und wie in der Folge immer wieder der Versuch gemacht wird, diesen Durchbruch im theoretisch-philosophischen Wissen einzuholen, ein Versuch, der letztlich nicht gelingt. Sein, Leben, Licht, das Verhältnis von Wissen zu Sein bleiben zuletzt doch im Dunkel. „Bei dem Widerstreit der Motive und Tendenzen in Fichtes Gotteslehre“ muß die Frage, ob Fichte zu dem persönlichen und transzendenten Gott des Christentums in theoretischer Reflexion vorgedrungen ist, offen bleiben (302). Wenn auch diesem Ergebnis heute nicht mehr zugestimmt werden kann, da die tragenden Pfeiler, die Überbetonung der „Bestimmung des Menschen“ und die ungenaue Auslegung der WL 1804, auf Grund der besseren Kenntnis von Fichtes Werk ins Wanken geraten sind, so darf doch nicht vergessen werden, daß es *Coreth*s Verdienst war und bleibt, Fichtes Spätphilosophie erstmalig als den Idealismus durchbrechend herausgestellt und einer größeren Schicht von namentlich metaphysisch-theologischen Interessierten anfänglich erschlossen zu haben.

Eine gewisse Verwandtschaft zu *Coreth* zeigt sich in der Rede von *Wilhelm Weischedel* „Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Rede zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes gehalten am 19. Mai 1962 an der Freien Universität Berlin“ (Walter de Gruyter & Co., 28 Seiten, Berlin 1962, DM 1,50). Ausgehend von dem „tiefen Riß“ (6) im Universitätsentwurf Fichtes, dem „unversöhnten Zwiespalt von Zwang und Freiheit“ (6) und dem „Zwiespalt von Ausrichtung auf die Praxis und in sich ruhender Besinnung“ (7) macht *Weischedel* auf den Zwiespalt im Wesen dieses Denkers aufmerksam, auf die beiden unvermittelten Momente des ungestümen Handlungswillens und der Sehnsucht nach Kontemplation, welche sich selbst im Werdegang von Fichtes Philosophie Ausdruck verschaffen: sein Philosophieren beginnt mit dem Gedanken der absoluten Tat und endet mit dem Eintauchen des Ich in den Abgrund des Absoluten. Diesem Werdegang von der Selbstsetzung des absoluten Ich bis zur Selbstbeschränkung desselben an der Wirklichkeit seiner selbst, der Welt, des anderen und schließlich an der Wirklichkeit des absoluten Gottes gilt der Hauptteil der Darlegung (9–27). Dabei wird die Nahtstelle des Umschlags vom absoluten Ich zum Ich in der Dialektik von Absolutheit und Endlichkeit zureichend deutlich. Einzuwenden bleibt nur, daß dieser Umschlag entwicklungsgeschichtlich als „Kehre im Denken Fichtes“ (26) ausgelegt wird. Dies dürfte nach der Arbeit *Lauchs* über die Interpersonalität bei Fichte nicht mehr möglich sein. Der Umschlag gehört in das System und nicht in die Historie. Vielleicht darf man von daher auch das Wort von der „Größe und Fragwürdigkeit des neuzeitlichen Den-

kens“ (27) im Blick auf das Philosophieren Fichtes verstehen als Größe, welche die Fragwürdigkeit besteht.

Ib: Fichtes Philosophie ist der theoretische Reflex der Französischen Revolution auf der Ebene des demokratischen Kleinbürgertums in Deutschland. Dies ist der Horizont, in welchem sich folgende Aufsätze bewegen: *Dieter Bergner*, „Johann Gottlieb Fichte – Skizze seines Lebens und seiner Philosophie“, S. 7–26; *Manfred Bühr*, „Spekulation und Handeln – Grundthema der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes“, S. 27–61; *Joachim Streisand*, „Fichte und die Geschichte der deutschen Nation“, S. 62–98; alle in: „Wissen und Gewissen“, Berlin 1962. In diesem Horizont läßt man Fichte Gerechtigkeit widerfahren, scheidet das Große vom Mäßigen, das Progressive vom Reaktionären; bescheinigt ihm eine revolutionäre Theorie der Freiheit und entschuldigt die „Verstiegenheit“ des subjektiven Idealismus. Fichte war der entschiedene Theoretiker des Handelns, denn er war ja Proletarierkind und Demokrat; er unterlag aber letztlich der Spekulation, dem Idealismus, der Mystik, denn die kleinbürgerliche Klasse war zu schwach, die Lösung der sozialen Frage stand noch aus. Immer wieder werden in diesen Aufsätzen sachlich richtige Einsichten zu haarsträubenden Konsequenzen verbunden, etwa nach dem Schema: Erziehung ist gut, Revolution aber besser; denn das erstere ist nur Veränderung des Bewußtseins (vgl. 13); oder wie in der bezwingenden Form des folgenden Schlusses: „Der sozialistische deutsche Staat verkörpert die Zukunft Deutschlands, weil in unserer Epoche alle Wege zum Sozialismus führen“ (8). – Freilich wird man die Erfahrung der Revolution bei einer Deutung Fichtes nicht außer acht lassen dürfen, daraus aber den Erklärungsgrund schlechthin zu machen, bleibt ebenso fragwürdig und dürftig, wie die Behauptung von *Streisand*, „die Einheit des Werkes Fichtes besteh[e] eben darin, daß alle die Momente einer Kritik der zeitgenössischen deutschen Zustände vom Standpunkt des demokratischen Kleinbürgertums [...] erhalten blieben.“ (66) Wenn *Streisand* gewiß zu Recht die Beziehung zwischen Fichte und der deutschen Geschichte in der Forderung „gipfeln“ sieht: „eine neue Geschichte anzufangen“ (94); und wenn *Bühr* nicht widersprochen werden soll, daß Fichtes politisches Vermächtnis in der Errichtung eines wahrhaften Reichs des Rechtes, „ohne Aufopferung der Mehrzahl als Sklaven“, besteht (vgl. Vorbemerkung), so stellt sich gerade dem vorvorgekommenen Beobachter und Leser die Frage: was folgt daraus?

Ila: Auch die Arbeiten von *T. I. Oiserman* „Die Dialektik in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes“ in: „Wissen und Gewissen“, S. 99–126; und *Gottfried Stiehler* „Fichtes dialektischer Idealismus – Seine synthetische Methode. Fichtes Kritik der metaphysischen Denkweise“, ebenda S. 127

bis 157; bieten nicht mehr als eine „Würdigung“ des Fichteschen Werkes. Ihr unreflektiert sicherer und unbefragt gültiger Standort ist die Konzeption der Dialektik im marxistischen Denken, dem gegenüber Fichtes Versuch natürlich, so notwendig er geschichtlich auch war, ein „abstruser“ Vorläufer bleiben muß. War auch Fichtes dialektischer Ansatz in der Aktivität des Subjekts schon besser als der kontemplative Idealismus etwa eines Berkeley, kritisierte er zu Recht die mechanisch-metaphysische Denkmethode des alten Materialismus, so konnte Fichte doch noch nicht zu einer wirklich „objektiven Dialektik“ durchstoßen; er blieb nach der Meinung der beiden Autoren in den Grenzen des Subjekts gefangen. Daher ist für sie seine dialektische Methode lediglich ein in korrelativen Bewußtseinsantithesen verfahrenender, abstrakter Schematismus, dem es trotz des 3. Grundsatzes der Wechselbeziehung nicht gelingt, den wirklichen „Kampf der Gegensätze“, die eigentliche Praxis zu erreichen. Es ist interessant, festzustellen, daß nicht nur eine ganze Reihe der Einwände Hegels – wenn auch in verdünnter Form – hier wiederkehrt, sondern obendrein auch noch die alte Verwechslung von transzendental-genetischer Bedingung und realzeitlicher Ursache. Fichtes Dialektik war nicht auf einer Ebene mit der Hegels, und schon gar nicht vergleichbar mit derjenigen von Marx und Engels. Es wäre vielmehr gerade von Fichte her die Frage, ob die scheinbar unumstrittene „objektive Dialektik“ als Prinzip der Wirklichkeit überhaupt gedacht werden kann. Aber zu einer solchen Fragestellung kann eine sachfremde und von außen kommende Sichtweise nicht vordringen, so daß es nicht Wunder nimmt, wenn sogar die mehr ins einzelne gehenden Beschreibungen der „WL von 1794“ oberflächlich und ohne Verständnis bleiben. Dies hindert aber nicht, wenigstens die Lektüre dieses Werks zu honorieren und die Bemühung um Verständnis wohlwollend zu beurteilen.

Wie sehr, im Gegensatz zu den bekannten Auffassungen der Fichteschen Philosophie als eines solipsistischen subjektiven Idealismus, als einer Philosophie des „einsamen“ Ich, „Fichtes ‚Existenz‘-Denken und ‚Welt‘-Bewußtsein von Anfang und vom Ursprung her“ interpersonal-geschichtlich orientiert ist, und Sozialität und Geschichtlichkeit erstmalig in ihrer Durchdringung thematisiert, wird deutlich in dem Erlangener Universitätsvortrag von *Heinz Heimsoeth* „J. G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt“, der als Nr. 50 der „Studi e ricerche di storia della filosofia“, Torino 1962, 15 Seiten, Edizioni di „Filosofia“, erschienen ist. Fichte ist „der Erste und, nach der Radikalität des metaphysischen Ansatzes, Einzige, welchem Geschichte [...] Ein und Alles war. [...] Für Fichte [...] ist ‚Leben‘ in Wahrheit nur als menschlich-gesellschaftliches Dasein, das seinerseits Strömen in der Zeit ist, im Aufeinanderfolgen je unwiederholbarer und ständig Neues schaffender geschichtlicher Gefüge. Auch das Geschichtliche gehört zu seiner ‚Geisterwelt‘,

zu dieser Wirkensfülle von Freiheitswesen in Anforderungen.“ (11 f.) In diesem Zusammenhang zeigt *Heinsoeth*, daß Fichte Mensch und menschliche Gesellschaft als „ständig sich entwerfendes, Aufgaben für sich entdeckendes Dasein“ unter sittlichen Ideen versteht (12). So wird sichtbar, daß für Fichte Geschichte kein Strom des Geschehens sein kann, sondern wesentlich als „Folge von Entscheidungen aus Freiheit“ (15) begriffen werden muß. – In der Herausstellung dieses Tatbestandes sowohl als der aufgezeigten Genese desselben aus der Philosophie des Ich liegt der besondere Wert dieser kenntnisreichen Darstellung.

Mit der Geschichtsphilosophie Fichtes im einzelnen beschäftigt sich die umfangreiche, präzise analysierende Abhandlung von *Klaus Hammacher* „Comment Fichte accède à l'histoire“ in „Archives de Philosophie“, S. 388–440, deren Überlegungen nicht nur die systematische Verästelung, sondern auch die entwicklungsgeschichtlichen Stadien dieser Lehre Fichtes durchlaufen. Es ist hier nicht der Ort, den in neun Kapitel entfaltenen Zusammenhang der Fichteschen Konzeption, von der ethischen Teleologie über die Dialektik von „Weltplan“ und Freiheit bis hin zum epochenbegründenden Angelpunkt der Geschichte: Christus, auch nur im Umriß darzulegen und zu charakterisieren. Hervorzuheben ist jedoch die zentrale Stellung, welche der Verfasser der Dissertation „Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichts-Philosophie. – I. Teil: Die Entwicklung bis 1800“ (Köln 1958) der Interpersonalität und dem „lebendigen Charakter des Wissens“ in der Deduktion von Geschichte und Geschichtlichkeit bei Fichte zuweist: In der Durchdringung von Lebendigkeit, Intersubjektivität und Moralität des Wissens liegt der Einheitspunkt von Fichtes Konzeption der Geschichte. Dies neben einer Fülle von Details sichtbar gemacht zu haben, ist sein besonderes Verdienst.

Die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 gehört wohl zu den schwierigsten Werken der Philosophie überhaupt. Es ist daher nicht erstaunlich, daß man vielerorts von „tiefem Dunkel“ und von „unklarem Ringen und Suchen“ gesprochen hat – so etwa noch *Coreth* in der oben angeführten Abhandlung. Daß aber im Gegenteil die 28 Vorlesungen eine minutiöse, mathematisch darstellbare Struktur besitzen und ein in sich geschlossenes System von genau 25 Schritten ausmachen, konnte erst *Joachim Widmann* in seiner Dissertation „Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der ‚Wissenschaftslehre‘ aus dem Jahre 1804“ (München 1961, 270 Seiten) durch Einführung einer formalisierten Sprache nachweisen. Verständlicherweise ist die Lektüre seiner Dissertation nicht weniger schwierig und mühsam als der Nachvollzug des Fichteschen Werks. Nahezu unverständlich muß daher für den unvorbereiteten Leser das nur 17 Seiten umfassende Destillat jener Analyse sein, das *Widmann* in „Archives de Philosophie“ S. 371

bis 387 unter dem Titel „La structure interne de la doctrine de la science de 1804“, noch dazu in einer nicht besonders adäquaten Übersetzung veröffentlichte. Bei gegebener Sachlage muß es sich verbieten, gleichsam einen Abriß des Abrisses zu versuchen. Daher soll nur auf eines der bedeutungsvollsten Ergebnisse hingewiesen werden, auf den von *Widmann* vorzüglich aufgehellten Tatbestand, daß die Reflexion der „Fünffachheit“ des Begreifens notwendig zu fünf Grundpositionen der Erscheinung führt, die material ausgelegt Natur-, Rechts-, Sitten-, Religionslehre und höhere Wissenschaftslehre als Grundunterscheidungen des Wissens vom Wissen implizieren. – Da die Bedeutung der WL von 1804 durch die Arbeit *Widmanns* offenkundig geworden ist, möchte man nur wünschen, daß seine ausgezeichnete Dissertation alsbald im Druck erscheint.

Die Abhandlung von *Xavier Tilliette* „La théorie de l'image chez Fichte“ in „Archives de Philosophie“, S. 541–554 ist eine Besprechung des Buches „Fichtes Lehre vom Bild“ von Julius Drechsler (Kohlhammer, Stuttgart 1955). *Tilliette* entwickelt im Anschluß an Drechsler in knappen Zügen sowohl den Fortgang der Fichteschen Lehre vom absoluten Ich über das absolute Wissen zum absoluten Sein, als die Theorie des Bildes, welche zu Recht als Krönung und Vollendung der Philosophie Fichtes bezeichnet wird. Dabei bleibt allerdings nicht minder als bei Drechsler der innere Bezug von „Urbild“, „Grundbild“ und „schema tertium“ als Nachbild und Bild des Bildes letztlich unerhellte. Richtig ist allerdings das „Sich-Sehen“ als der kopernikanische Punkt im Denken Fichtes begriffen: als der Mittelpunkt des Wissens als Erscheinung des Absoluten. Wenn *Tilliette* die Überbetonung der existentialistischen Züge von Fichtes Bildtheorie bei Drechsler moniert, und in Fichtes Spätphilosophie vor allem das Problem der Religion, der Vereinigung von religiöser Positivität und Wissen, im Mittelpunkt des Interesses sieht, so wird man entgegen müssen, daß diese Gegenüberstellung durchaus keine ausschließende Alternative zu sein braucht, und im Blick auf Fichte auch nicht ist. Zuzustimmen ist indes der kritischen Ausstellung, daß Drechsler zu wenig die historischen Bezüge der Bildtheorie in seine Darlegungen einbezogen, und insbesondere die Bedeutung Schellings außer acht gelassen habe. Der Vorwurf der nicht hinreichend geklärten Schwierigkeiten in der Theorie des Bildes dürfte allerdings doch eher Drechsler als Fichte treffen.

IIB: In seiner lesenswerten Abhandlung „Fichte als Agitator der Revolution. Über Aufklärung und Jakobinismus in Deutschland“ in „Wissen und Gewissen“, S. 158–204 schildert *Claus Träger* das politische Bewußtsein des Fichte der „Zurückforderung der Denkfreiheit . . .“ aus dem Jahre 1793. Dabei wird durch eine interessante Gegenüberstellung zu den deutschen Intellektuellen im Elsaß und den demokratischen Jakobinern in Mainz

deutlich, daß Fichte allein durch den „Mangel der unvermittelten revolutionären Praxis“ (196) daran gehindert wurde, im politischen Denken zur Realität durchzustoßen. „Es war nicht die Grenze einer Theorie, sondern eine begrenzte Praxis, die das Denken in Fesseln schlug. Es ist schlechterdings unmöglich, Fichte vorzuwerfen, daß er 1792 nicht Professor in Straßburg, Trier oder Mainz gewesen ist.“ (196) Man wird sich dieser Ansicht ebenso wenig verschließen können, als der Behauptung, Fichte habe in der genannten Schrift „das Programm einer frühen Parteiliteratur formuliert“ (188) und seine Originalität bestehe im Hinblick darauf in dem „ersten Anschluß der großen philosophischen und rechtsphilosophischen Literatur in Deutschland an die revolutionäre Praxis des Volkes“. (199) Einzuwenden bleibt aber, daß auch *Träger* sich nicht von der Deutungsfolie des „subjektiven Idealismus“ freizumachen versteht und somit die „innere Freiheit“ (Erziehung) gegenüber der „äußeren“ (Revolution) abzuwerten versuchen muß. Auch die strikt funktionalistische Verrechnung des menschlichen Denkens, die in den Gedanken und Auslegungsweisen dieser Arbeit zum Vorschein kommt, ist zwar gut marxistisch, aber eben darum nicht schon berechtigt. Die Einheit von Bedingtheit und Absolutheit des Erkennens würde durch die Reduktion auf die Kausalität des gesellschaftlichen Prozesses lediglich zerschlagen, obwohl doch gerade diese Reduktion als gültig sein sollende der Absolutheit bedürfte.

Die Abhandlung von *Richard Schottky* „La ‚Grundlage des Naturrechts‘ de Fichte et la philosophie politique de l’Aufklärung“ in „Archives de Philosophie“, S. 441–483, analysiert das Verhältnis der Fichteschen Staatsauffassung von 1796/97 zu den politischen Theorien der Aufklärung. Sie ist eine verkürzte Darstellung von wesentlichen Ergebnissen seiner sehr gut aufgenommenen Dissertation „Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte)“, (München 1962, X und 398 Seiten), die leider noch nicht im Druck vorliegt. An der Gegenüberstellung zu Locke, Hobbes und Rousseau gelingt es *Schottky* zu zeigen, daß Fichtes Staats Theorie weder atomistisch-individualistisch noch universalistisch-organologisch ist. Indem sie so zwar beide Extreme vermeidet, rückt sie aber doch in die Nähe des individualistischen Poles, da die individuelle Person in ihrer Freiheit und als Glied der freien sittlichen Gemeinschaft der Geister gerade den Ableitungshorizont bildet, aus welchem eine staatliche Verfassung allererst in ihrem Sinn zu begreifen ist, und mithin in ihrem ontologischen Rang dem Staat in seinem letztlich instrumentalen Charakter vorgeordnet bleibt. Daher zieht der Verfasser mit Recht die Konsequenz, daß Fichtes „Naturrecht“ sich nicht antithetisch zur Aufklärung verhält, sondern als Krönung und Zusammenfassung derselben aufgefaßt werden muß (vgl.

482). Bemerkenswert erscheint auch der Hinweis, daß die nach 1800 einsetzende organologische Terminologie an der grundsätzlichen Auffassung von 1796/97 nichts Wesentliches mehr verändert.

A. W. Gulyga schildert in seiner Abhandlung „Der ‚Atheismusstreit‘ und der streitbare Atheismus in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in Deutschland“ in „Wissen und Gewissen“, S. 205–223, den atmosphärischen Hintergrund jenes Streites, der Fichte von Jena vertrieb. Dabei werden zu Recht die anonymen Schriften von J. H. Schulz, C. Spazier, K. von Knoblauch und die berühmteste „Philosophische Geschichte des Aberglaubens“ in den Vordergrund gestellt, Schriften, deren Ursächlichkeit für die Erbitterung der feudal-absolutistischen Kreise nicht bestritten werden kann. Wenn *Gulyga* füglich zugestimmt werden muß, daß der von der „feudal-klerikalen Reaktion“ für ihren Racheakt an dem Demokraten Fichte gewählte Anlaß nicht zufällig war, so bleibt doch zu Unrecht das genuin philosophische Mißverständnis außer acht, das Fichtes transzendentale Ansatz von Anfang verfolgte und dem Streit selbst überhaupt erst Resonanz verlieh.

Werner Krause untersucht „Fichtes ökonomische Anschauungen im ‚Geschlossenen Handelsstaat‘“ in „Wissen und Gewissen“, S. 224–240. Neben einigen interessanten Bemerkungen zum allgemeinen Niveau der ökonomischen Lehren in Deutschland um 1800 bietet diese Arbeit aber lediglich eine kritische Glossierung mancher Partien des als progressive soziale Utopie bezeichneten Werkes. Auch die Würdigung desselben als „frühbürgerliche Kritik an der zeitgenössischen Ordnung“ bleibt unerheblich. (237)

Hermann Zeltner bemüht sich in seinem Artikel „Die Liebe zum Vaterlande. Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte“, in „Burschenschaftliche Blätter“, 77. Jhg., Heft 7, S. 160–164, Juli 1962, sicher nicht ohne Erfolg um eine richtige Einschätzung der weithin Verlegenheit bereitenden „Reden an die deutsche Nation“. Während *Bergner* (a. a. O. 21) und *Streisand* (a. a. O. 90) Fichte zwar von jedem Chauvinismus freisprechen, bleibt ihm dennoch in ihren Augen der Makel nationaler Überheblichkeit. *Zeltner* versteht es nun, durch Textnachweis und Interpretation, selbst diesen Vorwurf als Mißverständnis zurückzuweisen. Worum es Fichte in Wahrheit geht ist der Appell an den Willen zur Selbsterhaltung der Nation „um des Ganzen, um der Menschheit willen“ (163, Spalte 1). Die Nation als „Hülle des Ewigen“ zu retten gerade um des Fortschrittes und der Vervollkommnung des ganzen Menschengeschlechts willen, ist der eigentliche ethische Sinn der ganz im Stile alttestamentlicher Prophetie verfaßten Reden. Hier wieder adäquate Maßstäbe der Beurteilung gesetzt zu haben, ist nicht nur angesichts der mehr als zweifelhaften Gedenkrede *Franz Schnabels* im Bayerischen Rundfunk ein wirkliches Verdienst.

Der Aufsatz von *Wilhelm R. Beyer* „Hegels ungenügendes Fichte-Bild“, in „Wissen und Gewis-

sen“, S. 241–277, bildet ein mixtum compositum aus dogmatischen marxistischen Behauptungen und kritischen historischen Analysen. Hand in Hand mit einer antibundesdeutschen Propaganda, deren Unsachlichkeit auf einem Fehler beruht, dessen sich gerade ein Marxist nicht schuldig machen dürfte: auf historischer Unkenntnis; Hand in Hand mit der Denunzierung einiger bundesdeutscher Philosophen geht die Überbewertung der wissenschaftlichen Möglichkeiten des Marxismus. Sieht man einmal davon ab, so wird man im Hinblick auf das Thema zustimmen können, daß „Hegel sein ganzes Fichte-Bild nur durch die Hinblicke anderer auf Fichte und im Hinblick auf diese Hin-Blicke gewonnen hat.“ (241) Es erscheint ferner nicht als unzutreffend, daß Fichtes Begriff der Wechselbestimmung von Hegel keineswegs zureichend in Ansatz gebracht wurde, so daß notwendig das Mißverständnis der „Synthesis“ als eines „Produktes der Reflexion“ entstehen mußte. Es hat sicher auch einiges für sich, die von Fichte vertretene Auffassung des Nichts als einer relativen Größe als „erdnäher“ (263) zu bezeichnen gegenüber dem Versuch Hegels, das „absolute Nichts“ „erstehen“ zu lassen. Aber welche Naivität spricht aus der Behauptung, erst der Marxismus habe die „Korrektur des Fichte-Bildes überhaupt“ vollzogen, und nur er leiste auch „die Korrektur des Hegelschen Fichte-Bildes“ im eigentlichen Sinn (245). Wenn *Beyer* sagt, erst die materialistische Dialektik konnte im Gegensatz zu Fichtes Dualismus und über die Hegelsche „Dreizahl“ hinaus zur „Vielzahl“ der materiellen Welt vorstoßen (259), so muß doch allen Erstes gefragt werden, welche Leser der Autor hierbei im Auge hatte. Oder sollen hinfort Buchstaben als Gedanken gelten?

Alfred Rufer bringt unter dem Titel „Ein Schweizer Student über Fichtes Vorlesungen in Jena. Aus dem Briefwechsel Johann Rudolf Stecks mit Emanuel Jakob Zehender“ in „Wissen und Gewissen“, S. 278–291, interessante Ausschnitte aus vier Briefen des späteren Generalsekretärs der neuen helvetischen Regierung. In der knappen Einleitung teilt *Rufer* auch mit, daß Steck es war, der Fichte 1799 nach Helvetien berufen wollte, was aber am Widerstand von Unterrichtsminister Stapfer scheiterte. Die Briefe sind geschrieben in der Zeit von Oktober 1795 bis Februar 1796. (Die umfangreiche Korrespondenz Stecks, der diese Briefausschnitte entnommen sind, findet sich in der Bibliothek der Stadt Bern.) Während der erste Ausschnitt ein eindrucksvolles Bild des Studentenlebens im Jena des Jahres 1795 entwirft, zeugen die folgenden von der starken Wirkung der Persönlichkeit wie der Lehre des Philosophen, dessen Staatskonzeption in Steck einen überzeugten und beredten Verfechter fand. Werfen diese Briefe insgesamt ein interessantes Schlaglicht auf Fichtes jeneser Zeit, so kann man ihre Veröffentlichung nur begrüßen. Da indes kaum angenommen werden kann, Steck habe bis zur Beendigung seines Aufenthaltes in Jena 1797 außer dem Bericht über die „Gesellschaft freier Männer“ nichts

über Fichte weiter geschrieben, vermißt man leider eine diesbezügliche Auskunft.

Aus diesem Bericht mag deutlich geworden sein, mit welcher Energie und Sachkenntnis, zum großen Teil wenigstens, der Versuch gemacht ist, Fichtes Denken neu zu erschließen. Es ist auch interessant festzustellen, daß eine Verlebendigung seiner Philosophie nicht nur im alten Europa angestrebt wird, wovon die Nachdrucke der *Medicus*-Ausgabe in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft und die photo-mechanische Wiedergabe der von I. H. Fichte herausgegebenen Nachgelassenen Werke bei Walter de Gruyter ebenso zeugen wie die großangelegte, bei Frommann (Günther Holzboog) erscheinende Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (besorgt von *Reinhard Lauth* und *Hans Jacob*), deren erster Band der Nachgelassenen Schriften 1962 erschienen ist; vielmehr gewinnt Fichtes Denken gerade auch auf dem lateinamerikanischen Kontinent, namentlich in Mexico, zunehmend an Bedeutung: hier darf insbesondere hingewiesen werden auf eine spanische Veröffentlichung der Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ von 1794 in einer Philosophischen Schriftenreihe des „Centro de estudios filosóficos“ der „Universidad Nacional Autónoma de México“ durch *Bernabé Navarro*: „Johann Gottlieb Fichte, Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Segundo de tres escritos sobre la misma disciplina“, Cuaderno 11, 1963. Die Bedeutung dieser Ausgabe liegt abgesehen von der Tatsache, daß es sich um die erstmalige Übersetzung dieser Texte ins Spanische handelt, vor allem darin, daß der Übersetzer und Herausgeber *Navarro* auf Grund langjähriger Textstudien in München unter der Leitung von *Reinhard Lauth* sichere Gewähr bietet für eine der Sache nicht minder als dem Wortlaut angemessene und genuin philosophische Übersetzung des Fichteschen opus.

Wenn nun in diesem Jahr Fichtes 150. Todestag gefeiert wird, so besteht eine durchaus berechtigte Hoffnung, daß die bisherigen guten Ansätze aufgegriffen und vertieft werden. Schon die Ankündigung der Schriftleitung der „Archives de Philosophie“ läßt Interessantes erwarten: etwa einen Bericht des Mitherausgebers der großen Fichte-Ausgabe, *Hans Jacob*, über „L'état actuel des travaux pour une nouvelle édition de Fichte“ oder die Abhandlung des durch sachkundige Einleitungen in Fichtes Naturrecht und Sittenlehre (in der „Philosophischen Bibliothek“ des Felix-Meiner-Verlages) hervorgetretenen *Manfred Zahn*, „La continuation de la philosophie kantienne chez Fichte jusqu'en 1794“. Auch die Arbeiten von *R. Spaemann* „Le Clavis Fichtiana de Jean-Paul“ und *G. Rohrmoser* „Christianisme et Histoire chez Fichte“ dürften wohl Neues zur Fichte-Forschung beitragen.

Wird man diese Arbeiten mit Spannung erwarten und hoffen, daß sich ihnen weitere anschließen, so bleibt noch der eine Wunsch, das Beispiel der „Archives de Philosophie“ möchte hierzulande,

trotz der allmählich Platz greifenden Festschriftsmüdigkeit, beherzigt werden und Nachahmung finden. Das Erbe Johann Gottlieb Fichtes ist wohl solcher Mühe wert.

Hans Michael Baumgartner (Saarbrücken)

Nicht weniger als 29 Autoren haben zu dem von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (in der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“, Stuttgart; W. Kohlhammer 1963) herausgegebenen wertvollen Band „Martin Buber“ Beiträge beigesteuert. Man braucht nur einige Namen zu nennen, um eine Vorstellung von der höchst illustren Gesellschaft, zu der sie sich zusammengefunden haben, zu vermitteln. Da sind aus dem Bereich der Philosophie unter anderen Gabriel Marcel, Jean Wahl und Carl Friedrich v. Weizsäcker vertreten; von den katholischen Theologen ist Hans Urs v. Balthasar, von den protestantischen Emil Brunner zur Stelle; Karl Kerényi ragt unter den mitwirkenden Religionswissenschaftlern heraus, und Max Brod präsentiert die literarische Welt. Ein ganz spezielles Interesse verdienen die Stellungnahmen derjenigen unter ihnen, die entweder in ihren eigenen Positionen von Buber beeinflusst worden sind oder unabhängig von Buber an derselben Sache gearbeitet haben. Zu den ersteren gehört Emil Brunner, zu den letzteren Gabriel Marcel. Wer einmal mit Erstaunen die Übereinstimmung zwischen Bubers „Ich und Du“ und Marcels „Metaphysischem Tagebuch“ festgestellt hat, wird nun dessen Ausführungen über Bubers Dialogik, in denen Identität und Differenz der Standpunkte gegeneinander abgewogen werden, mit ebenso großer Spannung verfolgen.

Die Herausgeber wollen jedoch keineswegs nur durch große Namen anlocken. Das Schwergewicht des Buches liegt vielleicht sogar eher in der Forschungsarbeit, die von einer Reihe fachwissenschaftlich renommierter, aber in der breiteren Öffentlichkeit kaum bekannter Spezialisten geleistet wird. Maurice Friedman, der eine der beiden Herausgeber, ist selbst der wohl beste Buber-Kenner, den wir zur Zeit haben. Sein Beitrag „Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik“ bildet eine wichtige Ergänzung zu seinem 1955 erschienenen Werk. Namentlich genannt seien noch die Aufsätze von Emmanuel Levinas und Jakob Taubes. Sie sind deshalb besonderer Aufmerksamkeit wert, weil sie – was bisher noch viel zu wenig geschehen ist – den scheinbaren Außenseiter und Einzelgänger Buber in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts einordnen. Taubes, der Bubers Geschichtsphilosophie untersucht, stellt die Verbindung zu Hegel her, und Emmanuel Levinas weist auf die Gemeinsamkeiten hin, die zwischen Bubers „Erkenntnistheorie“ und der erkenntnistheoretischen Grundproblematik des modernen phänomenologischen Denkens bestehen.

Eingerahmt werden die Interpretationen von autobiographischen Fragmenten und einer „Antwort“ Bubers (sowie einer sorgfältigen, wenngleich nicht vollständigen Bibliographie der Buberschen Schriften). Diese Antwort auf die Fragen, welche durch die Interpretationen aufgeworfen werden, gehört zum Aufschriftreichsten im philosophischen Werk des jüdischen Weisen. In ihr „stellt sich“ Buber wirklich. Er geht auf jede einzelne der vorgetragenen, zumeist durchaus kritischen Positionen gewissenhaft ein, um seinen Gedanken zu verteidigen, nochmals zu formulieren oder auch vor Mißverständnissen zu schützen. Was ein Dialog ist, führt Buber, der Dialogiker, hier mit unbedingter Glaubwürdigkeit vor.

M. T.

Enrico Berti hat mit seinem Buch *La filosofia del primo Aristotele* (Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVIII), Padova 1962, die aristotelische Literatur um einen wichtigen Beitrag bereichert. Die umfangreichen Kenntnisse und das Vertrautsein des Verfassers mit den spekulativen Problemen macht dieses Buch zu einem Werk, das für jeden, der sich mit Aristoteles beschäftigt, nutzbringend sein wird; denn er wird wissen, wie wichtig es ist, die Bildungswege des Aristoteles zu kennen, um sein System überhaupt verstehen zu können. Eine lange Einführung (bis S. 122) bespricht die Sekundärliteratur über das Thema bis 1961; das erste Kapitel gibt den Lebens- und Geistesweg des jungen Aristoteles wieder; in den weiteren Kapiteln werden die verschiedenen Fragmente dieser Periode analysiert, indem sie sowohl mit den Ansichten der Akademie wie mit denen des reifen Philosophen verglichen werden.

Das mühevolle Nachdenken des späten Platon über das Problem der Ideen interessierte Aristoteles sehr; er aber übte Kritik an der platonischen Lehre der Ideen als Zahlprinzipien, und das tat er eben unter Benützung platonischer Gedanken. Folge dieser Auseinandersetzung war, nach Berti, daß Aristoteles schon gegen 357 die Lehre der getrennten Ideen aufgab, und damit an Klarheit über die Begriffe des Transzendenten und des Transzendentalen gewann. In der zweckmäßig modifizierten Lehre der Prinzipien konnte Aristoteles einen Ausgangspunkt für die Stoff- und Formlehre schaffen. Schon während er die Prinzipienlehre entwickelte, wurden die Eigenschaften der Gottheit begrifflich festgelegt, die bis zum XII. Buch der Metaphysik keine Veränderung mehr erleben werden. Berti behauptet, Aristoteles habe nie eine materialistische Psychologie vertreten, und es sei falsch, zu denken (nach einer Überlieferung, die bis zu Cicero zurückgeht), daß Aristoteles die Seele mit dem Ather gleichgesetzt habe; im Gegenteil habe Aristoteles sie immer für immateriell gehalten.

E. d. A.