

BUCHBESPRECHUNGEN

- J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob †, seit 1970 Hans Gliwitzky.*
Bd. II, 2: Nachgelassene Schriften 1791–1794, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, 366 S.
Bd. III, 1: Briefwechsel 1775–1793, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 509 S.
Bd. III, 2: Briefwechsel 1793–1795, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 510 S.
Bd. I, 4: Werke 1797–1798, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottke, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 517 S.

Der Band II, 2 bringt aus dem handschriftlichen Nachlaß Fichtes die Manuskripte der Jahre 1791 bis Ende 1793. Fichte weilte von Juli zum Oktober 1791 in Königsberg, um die Bekanntheit Kants zu machen. Daran schloß sich eine einjährige Hauslehrerzeit in Krockow/Westpreußen. Wenig bekannt ist über den halbjährigen Zwischenaufenthalt in Danzig vom November 1792 bis März 1793. Fichte kehrte im Sommer 1793 nach Zürich zurück, wo er am 22. Oktober 1793 Marie Johanne Rahn heiratete und bis zu seiner Berufung nach Jena 1794 lebte.

Der Großteil der Schriften dieser Zeitspanne wurde von Fichte selbst in den Druck gegeben. In dieser Druckfassung finden sie sich in den Werkebänden der GA I, 1 und 2. Zu ihnen gehören die wichtigsten zwei Arbeiten dieser Jahre: Der „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ und die Aenesidemus-Rezension. Insofern bringen die Handschriften des Nachlaßbandes II, 2 keine grundlegende Änderung in das Bild von Fichtes Denken aus diesem Abschnitt. Der Abdruck der diversen Vorentwürfe und handschriftlichen Urfassungen bringt vorwiegend interessante Ergänzungen zum Detail der Themenkreise und nicht zuletzt aufschlußreichen Einblick in die Genesis der einzelnen Werke.

Bei dem erstmals veröffentlichten Manuskript zum „Versuch einer Critic aller Offenbarung“ handelt es sich mit Bestimmtheit nicht um die an Kant übergebene Ausfertigung. Die kleine, schwer leserliche Schreibweise mit zahlreichen Streichungen, Verbesserungen, Ergänzungen legt nahe, daß es sich hier um das persönliche Arbeitsexemplar Fichtes handeln muß. Die Herausgeber liefern in einem umfänglichen und sehr sorgfältig erarbeiteten Vorwort eine eingehende Untersuchung des Manuskripts. Danach ergibt sich, daß es in (mindestens) zwei Arbeitsgängen zustande kam. Der erste Teil der Handschrift wurde aller Wahrscheinlichkeit nach vor dem Datum geschrieben, an dem Fichte die für Kant erstellte Reinschrift dort abgab. Der Rest des Manuskripts stellt bereits eine Überarbeitung der Kant zugestellten Konzeption dar. Nahezu sämtliche Korrekturen und Nachträge aus dieser Bearbeitung sind ganz oder noch weiter abgewandelt in den gedruckten, zur Ostermesse 1792 erschienenen Text eingegangen.

Von besonderem Interesse sind die selbstkritischen Bemerkungen Fichtes, die er „nach Durchlesung dieses Aufsatzes im ganzen“ anfügt (113): Die bemerkten „Fehler haben mehrere Ursachen, die an sich in der besondern Richtung meines Kopfes u. bei diesem Aufsatz in den Umständen liegen, unter denen ich ihn machte. Ich habe sehr wenigen Concentrischen Intuitions-Sinn. Ich muß die Wahrheit langsam u. allmählich in mir entwickeln, und mich mühsam von einer Stufe der Klarheit zu einer höheren emporwinden. [. . .] Dazu kommt, daß ich [. . .] fast nur meinem Schreibitische gegenüber denken kann, [. . .] ein Umstand der mich nöthigt alles niederzuschreiben, was ich über einen Gegenstand denke [. . .] Eben so muß ich, um nur erträglich zu stylisieren, über jede Wendung, jedes einzelne Wort nachdenken [. . .] Ohngeachtet dieser Trägheit meines Kopfes die Wahrheit zu finden, ist er doch während der Arbeit warm genug: Daher Unbesonnenheiten in Menge, die ich erst nachher [. . .] zu entdecken fähig bin“ (114 f).

Diese Sätze legen ein methodisches Vorgehen Fichtes dar, das er offenbar zeitlebens konse-

quent beibehielt, und das nicht zuletzt in den zahlreichen, immer wieder von vorn anhebenden Durcharbeitungen der Materie der „Wissenschaftslehre“ seinen Niederschlag fand.

Im Frühjahr 1793 erschien anonym seine Schrift „Zurückforderung der Denkfreyheit“ (GA I, 1). Zu dieser Schrift sind vier handschriftliche Entwürfe erhalten und nun erstmals veröffentlicht. Sie offenbaren einen höchst bemerkenswerten Entstehungsgang. Anlaß zu Fichtes literarischer Parteinahme war das sogenannte „Religionsedict“ mit dem zugehörigen „Censur-edict“, das 1788 in Preußen in Kraft trat. Fichte war von den Edikten durch das Zensurverfahren gegen seine „Critik aller Offenbarung“ selbst betroffen worden. Allerdings scheint dies nicht der unmittelbare und tiefere Anlaß für Fichte gewesen zu sein, das Thema zu einem öffentlichen Appell aufzugreifen.

Ungewöhnlich an der Entstehungsgeschichte dieser Schrift ist die volle Änderung der Grundeinstellung, die Fichte während der Ausarbeitung vollzieht. Im ersten Anlauf mit dem Titel „Zuruf an die Bewohner der preußischen Staaten“ setzt sich Fichte durchaus für die allgemeinen Bestimmungen des Edikts ein. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Fichte, wie die Herausgeber annehmen, in Königsberg und Krockow den friderizianisch aufgeklärten preußischen Staat von der besten Seite kennengelernt hatte und von da aus die tiefgreifenden, gegen Aufklärung gerichteten Tendenzen der Edikte zunächst zu gering einstufte.

Bei der weiteren Auseinandersetzung mit dem Problemkreis kommt Fichte im zweiten Anlauf bereits zu so radikalen Äußerungen wie: „Ein Fürst ist nicht – nicht, nicht. – Hat er Rechte, so muß er sie deduciren. Nun kann er sie nicht deduciren, als aus denen der Gesellschaft“ (202). Der Fürst kann Rechte nur haben „durch Übertragung von der Gesellschaft: die Gesellschaft aber kann keine Rechte an ihn übertragen, die sie selbst nicht hatte. Die Frage also, [...] ob der Fürst irgendein Recht habe, unsre Denkfreyheit einzuschränken, gründet sich auf die, ob der Staat ein solches Recht haben konnte“ (205).

Fichte leitet mit dieser Argumentation aus der Feudalproblematik des ausgehenden 18. Jahrhunderts unmittelbar in eine der aktuellsten Problemstellungen der heutigen Gegenwart über: Er radikalisiert die Fragestellung weiter und formt sie aus einer Frage nach dem Recht des Fürsten um in die Frage nach dem Recht der Gesellschaft überhaupt. Die Grenze für das Recht der Gesellschaft wird dann schärfstens gezogen: Die Gesellschaft hat keinerlei Recht, einen Menschen zum Tier zu pervertieren. Vertierung aber wird dort eingeleitet und betrieben, wo die „freie Untersuchung jedes mögl[ichen] Puncts nach jeder mögl[ichen] Richtung hin“ künstlich und willkürlich durch die Gesellschaft bzw. deren Herrschaftsstrukturen eingeschränkt und unterdrückt wird.

Das führt Fichte im dritten Versuch zur näheren Erörterung des Rechts auf Information. Die „freye Untersuchung der Wahrheit“ ist in ihrer Möglichkeit abhängig von der „unabsehbaren Kette aller vernünftigen Wesen“ (220). Diese Kette bildet sich aber nur durch Information und postuliert so das „Recht, unsre Gedanken mitzuthemen“ (221).

Folgerichtig wendet sich der vierte Versuch dem Postulat der „Achtung des Staats für die Wahrheit“ zu (231). Die Menschheit darf „Wahrheit fordern, sie darf sie frei suchen, sie darf sie ungehindert ergreifen, wo sie sie zu finden glaubt: das ist ihr Recht“ (236). Der Staat und irgend sonst eine Machtkonfiguration der Gesellschaft dürfen nicht sich autoritäre „Entscheidung über Wahrheit und Irthum anmaßen“, nicht „Grenzpuncte feststellen, bis wie weit die Untersuchungen gehen sollen“, dürfen die „freie Untersuchung nie hindern“ (239). „Was bleibt also dem Staate für die Wahrheit zu thun übrig“ (239): Die Förderung und materielle Sicherung dieses Bemühens. Der Staat „darf den Gang dieser Untersuchungen [...] je nachdem Entscheidungen über sie überhaupt höchstes Bedürfniß für die Menschheit, oder nur dringendes Bedürfniß in gewissen Lagen derselben sind, leiten, ohne ihm gebieten zu wollen“ (240). In nuce wird damit sehr klar jede Verbindlichkeit und jeder Herrschaftsanspruch einer Gesellschaftsstruktur dem Primat kritisch-praktischer Vernunft unterstellt.

Die drei Vorarbeiten zur Rezension der Gebhardschen Schrift „Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen“ sind vornehmlich ein Auszug daraus. Bedeutsam sind jedoch die zusätzlichen Ausführungen Fichtes, die z. T. weit über den thematischen Anlaß hinausführen und sich dem Gedankenkreis der späteren Wissenschaftslehre nähern. In solchem Exzerptionszusammenhang bewährt sich als unerläßliches Hilfsmittel das Verfahren der Herausgeber, einschlägige Passagen der exzerptierten Werke im Kommentar zu zitieren.

Die Gedanken zur „Recension des Aenesidemus“ stellen bereits eine sehr nahe Vorstufe zur Wissenschaftslehre dar. Offenbar drang Fichte mitten in der Rezensionsarbeit zu entsprechend wichtigen Überlegungen durch. Die daran knüpfenden Neuansätze im Manuskript lassen deutlich werden, wie stark Fichte die Bedeutung dieser Gedanken empfand.

Eine Art Momentaufnahmen von den letzten Wochen Fichtes in Krockow bieten Tagebuchnotizen vom Juli 1792. Das Manuskript trägt keinen Titel, wurde aber zur Abgrenzung gegen andere Tagebücher Fichtes mit der Bezeichnung „Tagebuch Krockow“ aufgenommen.

Fichte hat in diesen Jahren öfter Gelegenheiten zum Predigen wahrgenommen. Er nennt in einem Brief vom Juli 1791 das Predigen sogar seine „geliebteste Beschäftigung“ (GA III, 1, 250). Die meisten Predigtmanuskripte dürften verlorengegangen sein. Der Band II, 2 teilt neben einer umfangreichen Predigt „Ueber die Wahrheitsliebe“ noch eine kürzere Osterpredigt und das Fragment einer Züricher Predigt mit. Mitgeteilt werden auch Anmerkungen Fichtes bei der Lektüre von Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Zwei Notizen zur „Vorbereitung auf die Kantische Visite“ geben schlaglichtartige Auskunft über die Gedanken, die Fichte vor dem ersten und vor einem späteren Besuch bei Kant bewegten.

Der „Briefwechsel 1775–1793“ eröffnet neben den „Werken“ (I) und den „Nachgelassenen Schriften“ (II) eine dritte Reihe von Veröffentlichungen innerhalb der Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Diese Reihe III bringt zu den Briefen, die von J. G. Fichte und an ihn geschrieben wurden, auch den Briefwechsel, den Marie Johanne Fichte vom Tag ihrer Verheiratung (22. Oktober 1793) bis zum Tode J. G. Fichtes (29. Januar 1814) geführt hat. Zudem werden hier auch die verstreuten Stammbucheintragungen, Dankadressen, Gedenkblätter u. Ä. zusammengefaßt.

Der Editionsplan zielt darauf ab, „das *gesamte* Material, soweit es vorliegt, zur Einsicht und wissenschaftlichen Arbeit zur Verfügung“ zu stellen (V). Die Ausgabe erhält dabei eine besondere Note durch den Umstand, daß Fichte die Gewohnheit hatte, seine Briefe schriftlich vorzukonzipieren. Diese Konzepte – soweit erhalten – werden mitveröffentlicht und geben instruktive Einblicke in die gedanklichen und stilistischen Vorarbeiten Fichtes. Die schriftlichen Vorentwürfe scheinen für den jungen Fichte so charakteristisch und selbstverständlich gewesen zu sein, daß er das Abgehen von dieser Gewohnheit bei seinen ersten Briefen an Johanne Rahm, seine spätere Frau, mit großem Erstaunen feststellt: „Wie sonderbar! Ich habe noch nie etwas ohne brouillon oder copie geschrieben: Ihre Briefe sind das *erste* dieser Art! Erklären Sie das!“ (64).

Was die Briefreihe der GA veröffentlicht, wird nicht nur eine Zusammenfassung der bisherigen Publikationen von Fichtes Briefen darstellen. Die Herausgeber rechnen damit, daß gegenüber der letzten Gesamtausgabe von Schulz etwa ein Viertel bis ein Drittel neuer Briefe vorliegen. Überdies erwies sich ein gutes weiteres Drittel der von Schulz publizierten Briefe als nicht vollständig und konnte ergänzt werden. Der Band III, 1 enthält allein 66 neue und 24 erstmals vollständig wiedergegebene Briefe und Briefentwürfe.

Verständlicherweise ist trotz dieses beträchtlichen Zuwachses an bisher unbekanntem Briefmaterial damit zu rechnen, daß ein Teil der Gesamtkorrespondenz nach wie vor verschollen ist. Die Herausgeber führen bereits in diesem Band eine beachtliche Zahl von Hinweisen auf Briefe an, die bisher nicht auffindbar waren. Diese indirekt erschlossenen Briefe werden nach ihrem feststellbaren oder vermutlichen Datum unter besonderer Kennzeichnung in der chronologischen Gesamtabfolge des Briefwechsels mit angegeben. Der teilweise erschließbare Inhalt dieser verschollenen Briefe wird in den literarischen Anmerkungen aufgeführt. Daraus ergibt sich insgesamt ein beachtlicher Beitrag zur Erhellung der Gesamtkorrespondenz Fichtes. Da nicht ausgeschlossen ist, daß einige der verschollenen Papiere noch auffindbar sind, bitten die Herausgeber in ihrem Vorwort nachdrücklich um sachdienliche Unterstützung bei ihrer weiteren Suche.

Als Novum muß unbedingt die *vollständige* Wiedergabe aller erhaltenen Briefe betrachtet werden. Bereits Schulz hat im Vorwort seiner kritischen Gesamtausgabe darauf hingewiesen, daß man sich bei früheren posthumen Briefveröffentlichungen nicht gescheut habe, „die Texte

¹ Hans Schulz, J. G. Fichte Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, 2. Aufl. S. VI.

nach dem Bilde zu modeln, das dem jeweiligen Herausgeber vorschwebte“¹. Von solchen Textabänderungen war zwar die Schulzsche Ausgabe frei. Jedoch konnte Schulz die Briefe nicht ohne Textauslassungen veröffentlichen: er mußte dem Wunsch der Nachkommen Fichtes entsprechen und zahlreiche Stellen von besonderer privater und politischer Art von der Veröffentlichung ausnehmen. Dazu kam, daß er manche schwer lesbaren Passagen und Stellen nicht zu entziffern vermochte. Wenn die neue GA insgesamt ein Drittel der von Schulz erfaßten Briefe ergänzen konnte und mußte, so läßt sich daran ablesen, welche Bedeutung dieser Publikation zur objektiveren Erfassung des Persönlichkeitsbildes von Fichte zukommen wird.

Es macht wohl das Eigentümliche von Fichtes Briefen aus, daß sie in erster Linie Ausdruck seiner Persönlichkeit und seines schon früh charakteristisch geprägten Denkens sind, weit weniger Abpiegelungen und Schilderungen seiner äußeren Lebensumstände. Selbst die Briefe an seine nächsten Angehörigen und seine Braut sind ungewöhnlich zurückhaltend mit näheren Angaben über seinen Alltag. Das läßt sich nicht allein aus seinem öfters selber eingestandenen Stolz erklären, sich nicht über die unwürdigen Verhältnisse und erbärmlichen Existenzbedingungen auslassen zu wollen, denen er durch seine Mittellosigkeit bis zum dreißigsten Lebensjahr ausgesetzt war. Dahinter verbirgt sich vielmehr auch die selbstbewußte Weigerung, sich innerlich an Dinge zu verlieren, die sich der Energie seines Geistes auf dessen langer Suche nicht als das eigentlich adäquate Ziel anboten. Man beachte zur Illustration des von aller Misere ungebrochenen Selbstbewußtseins Fichtes etwa den Kontrast zwischen der kleinbürgerlich-resignierten Idylle, mit deren Reimung sich der gleichaltrige Freund Escher die Enge seiner Welt zu verklären sucht (37 f.), und Fichtes heftige Reaktion auf eine Beleidigung (26–28). Charakteristisch auch eine Äußerung Fichtes gegenüber seinem späteren Schwiegervater: „Mit-leiden empfinden, das mag ich gern; aber es erregen – das ist mir ärger, als der Tod.“ (106).

Natürlich ist das Bild von Fichtes Briefwechsel bis zum Anfang der neunziger Jahre nicht wenig von seiner drückenden äußeren Lage geprägt. Zu deutlich lassen die immer wieder erwähnten Zukunftspläne Rückschlüsse auf die deprimierende äußere Situation zu. Die Schreiben an einflußreiche Persönlichkeiten um Vermittlung in angemessenere Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten geben nähere Auskunft über die Richtung, in der er glaubte, vorwärtskommen zu können. Sein nächstgelegenes Ziel war, dem Hauslehrerdasein zu entrinnen: „Nichts ist fester beschlossen, als daß ich auf keinen Fall eine obscure Rolle mehr spiele, keinen Informator der zarten Pflanzen eines petit bourgeois oder eines filzigen Krautjunkerleins mache, bei denen man, nach glücklich vollendetem Geschäfte des Buchstabirenlehrens wieder gehen kann, wo man hin will“ (45). Statt Elementarunterricht für die Kleinen wollte er die „Erziehung eines Großen mit anständigen Bedingungen und Aussichten, oder Führung eines jungen Herrn auf Akademien und Reisen“ übernehmen (107). Aber diese Türen blieben verschlossen. Der Ausbruch aus der Züricher Hauslehrertätigkeit war von „den weitausschendsten Aussichten und Plänen“ begleitet, aber „im kurzen scheiterten alle diese Aussichten“ (222). Leipzig 1790: „Ich bin in Verlegenheiten, wie ich noch nie darinne war“ (111). So schwer es ihm fällt, er muß Johanne Rahn, die heimliche Verlobte, um Geld bitten: „Ich sehe nichts vor mir, als Unannehmlichkeiten, Prostitutionen, Verfall, wenn mir nicht geholfen wird, und wenn Du mir nicht hilfst, denn nur Dir u. sonst keinem Sterblichen würde ich mich so entdeken.“ (112 f.).

Fichte setzt auf die Schriftstellerei: „Ideen habe ich dazu genug“ (111). Aber innerlich hat er Zweifel an seiner Eignung zum Schriftsteller: „Schriftstellerei, als ein Handwerk ist für mich Nichts. [. . .] Ich sehe, daß mir das lebendige Feuer fehlt“ (195). Schließlich kann er sich durch Unterrichtsstunden wieder über Wasser halten.

Auf dem Hintergrund dieser äußerlich fast hoffnungslosen Situation Fichtes wird der Briefwechsel mit Johanne Rahn zum zentralen und menschlich bewegendsten Dokument des Bandes: Die unerschütterliche Liebe Johanne Rahns zu Fichte rückt ihre Gestalt unmerklich in den Mittelpunkt. Höhepunkt der Sammlung ist nicht ein Brief Fichtes, sondern jener Brief, mit dem Johanne den abrupten Bruch des Verlöbnisses durch Fichte, sein anderthalbjähriges Schweigen verzeiht: „Nun hab ichs einmahl erfahren, daß Sie Gottlob noch Leben; hab es seit langen, finstern traurigen Zeiten einmahl erfahren; wie mir wurde als ichs erfuhr, mag ich Ihnen nicht sagen, auch nicht wie ich diese Zeit durchlebt habe“ (368–370).

Fichtes Züricher Bekantschaft mit Johanne Rahn war relativ kurz gewesen. Die altväterischen Sitten der Stadt waren einem näheren Kennenlernen nicht freundlich. So kommt Fichte

Johanne gegenüber vor seiner Abreise zu dem Facit: „Leider ist unsre mündliche Sprache noch nicht so offen, u. herzlich geworden, als unsre schriftliche, und Sie geben davon die Ursachen sehr richtig an“ (91). Trotz allem scheinen es aber nicht Zweifel an seiner persönlichen Zuneigung zu Johanne gewesen zu sein, die ihn zum Abbruch der Beziehung bewegten, sondern Verzweiflung an seiner ungesicherten existentiellen Situation, angesichts deren er sich zu einer Eheschließung einfach nicht in der Lage sah. Die kurze Bemerkung an Kant unmittelbar vor seiner Hochzeit 1793 trifft wohl den Kern des schwer begreiflichen Vorgangs: „Was ich damals [d. h. vor der Reise Warschau-Königsberg], da ich noch nichts gethan hatte, mir nicht für erlaubt hielt, erlaubte ich mir jetzo, da ich wenigstens für die Zukunft versprochen zu haben schien, etwas zu thun“ (431).

Von diesem Zeitpunkt an war ziemlich klar vorgezeichnet, daß seine eigentliche Laufbahn die des Philosophen sein würde. Das aber führt zu einer merkwürdigen Beobachtung: Von Philosophie ist in den Briefen bis August 1790 praktisch so gut wie nicht die Rede. Erst der – ausgesprochen zufällige – Kontakt mit Kants Philosophie erschloß ihm diese Welt auf einen Schlag (vgl. 167). Alle Briefe davor verraten durchaus kein besonderes Interesse an speziell philosophischen Arbeiten. Seine verschiedenartigen Berufsprojekte zielen sämtliche nicht auf eine philosophische Laufbahn. Die Einstellung ist eher abschätzig: „Der HauptEntzweck meines Lebens ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher – ich merke darinn viel eitles) sondern von *Charakter Bildung* zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. [. . .] Ich selbst habe zu einem Gelehrten von métier so wenig Geschmack, als möglich. Ich will nicht blos *denken*; ich will *handeln*“ (71 f.). Über den Anlaß seiner ersten Beschäftigung mit Kants Philosophie bekennt er: „Aus Verzweiflung mehr, als aus Geschmack, warf ich mich in die Philosophie“ (219).

Nun darf auf keinen Fall übersehen werden, daß Fichte sich in der fundamentalen Problemstellung „Denken *und* Handeln“ zeitlebens treu geblieben ist. Die Einheit von Theorie und Praxis, 1794 formuliert als „Tathandlung“, ist bleibendes Schlüsselproblem seiner Philosophie. Aber es bleibt doch die schwierige Frage, womit Fichte sich in die spezifischen Denkverfahren der Philosophie eingeübt hat, wenn er bis 1790 keinen sonderlichen Geschmack auf das Métier der Philosophie verspürte. Fichte verfügte immerhin binnen Jahresfrist (!) nach der Entdeckung der „neuen Welt“ (167) derart über ihre Methodik, daß selbst hochgeschulte und scharfsinnige Zeitgenossen seine „Critic aller Offenbarung“ für ein Werk Kants halten konnten. Überdies verschärft sich die Frage, wenn man bedenkt, daß Fichte entscheidende Momente seines philosophischen Verfahrens sich gar nicht bei Kant aneignen konnte, weil sie bei Kant selbst nicht vorkommen.

In dieser Hinsicht dürfte eine genaue Analyse des *Denkverfahrens* in den Briefen seiner „vorphilosophischen“ Zeit einen wesentlichen Beitrag zur Klärung bringen. Die Brieftexte Fichtes zeichnen sich bis auf wenige Ausnahmen durch eine eigentümliche und ungewöhnliche Selbstkontrolle der Gedankenführung aus. Zwischen diesem Denkverfahren und dem späteren philosophischen Verfahren Fichtes liegt – ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede – in formaler Hinsicht kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Es wäre ein höchst aufschlußreiches Unternehmen, die Entwicklung und Ausdifferenzierung des Fichteschen *Denkverfahrens* in seiner „vorphilosophischen“ Periode durch eine eingehende Untersuchung herauszuarbeiten. Gerade die Briefdokumente dürften hierfür besonders vielseitiges und ergiebige Material darstellen.

Die Briefe des Bandes III, 2 bringen einen abrupten und radikalen Wechsel der Szenerie: Entdeckung des methodischen Fundaments zum Aufbau der „Philosophie als Wissenschaft“ (21); Berufung nach Jena auf den Lehrstuhl Reinholds; den steilen Aufstieg zu spektakulärer Berühmtheit als Philosoph des „Ich“; einen Schaffensrausch unter vollem Einsatz seiner robusten physischen Konstitution; Konflikte zwischen seiner philosophischen Neukonzeption und heiligen Zöpfen der alma mater; gravierender – einen Zusammenstoß mit dem kirchlichen Konsistorium wegen seiner Sonntagsvorlesungen; schließlich ein völliges Scheitern im Kampf gegen die studentischen Gruppen der sogenannten „Orden“.

Die Briefdokumente der Spanne dieser zwei Jahre (Oktober 1793 – November 1795) lesen sich nachgerade wie ein in sich geschlossener erster Akt des Dramas Jena, das 1799 mit der ab-

rupen Entlassung Fichtes (die den Umständen nach wohl eher ein Sturz war) enden sollte. Daß sich der Lektüre die Ereignisse jener Zeit so lebendig und unmittelbar rekonstruieren, ist nicht zuletzt der bewundernswerten biographischen Kleinarbeit der Herausgeber zu danken: seltene Ausnahme, wenn für die Vielzahl der in den Briefen genannten Namen nähere Angaben zur Person einmal nicht beigebracht werden konnten. In den Anmerkungen sind in subtiler Arbeit ferner alle verfügbaren oder rekonstruierbaren Quellen herangezogen, um Bezüge klarzumachen, die aus dem Brieftext allein nicht deutlich werden. Daß der textkritische Apparat muster-gültig und minuziös besorgt ist, gehört von Anfang an zu den Selbstverständlichkeiten dieser Fichte-Ausgabe. Im Zusammenhang der Briefe kommt ganz besonders zur Geltung, welche überlegenen Vorteile für die rationelle und übersichtliche Arbeit mit dieser Ausgabe die Entscheidung der Herausgeber bringt, die Anmerkungen nicht am Ende des Bandes zusammenzufassen, sondern sie der jeweiligen Textseite unmittelbar beizugeben.

Die Briefdokumente dieser beiden Jahre sind nun nicht nur ein spannender Bilderbogen vom äußeren Zusammenprall des „energisches“ Denkers und Menschen Fichte mit einer gesellschaftlichen Realität, deren träges, trübes und falsches Bewußtsein er im Sturm verändern wollte und deren abgründige Zählebigkeit er binnen kurzem von der subtilst gesponnenen Intrige bis zur brutalsten Gewaltanwendung kennen lernen sollte. Sie führen auch in geradezu klassischer Form den inneren Konflikt zwischen dem Denker Fichte und dem Tatmenschen Fichte ein: den lebenslangen dramatischen Kampf um Sammlung und Konzentration auf die Durcharbeitung seines transzendentalen Ansatzes – gegen den unbändigen Drang, stets auch „außer sich zu wirken“, sich durch diese äußere Aktivität und ihre massiven Konsequenzen fesseln und ablenken zu lassen.

Fichte war sich von Anfang seiner speziellen philosophischen Entdeckung im Spätherbst 1793 an bewußt, daß seine Kraft ganz und ungeteilt gefordert sein würde, um die in diesem Ansatz beschlossenen Möglichkeiten auszuschöpfen. Einer der ersten Briefe, worin er von seinem Fund berichtet, schließt mit den Worten: „Ich wünsche jetzt nichts, als Muße, meinen Plan auszuführen; dann – mache das Geschick aus mir, was es will!“ (29). Der Kontrapunkt zu diesem Wunsch könnte nicht drastischer in Erscheinung treten: als chronologisch nächsterhaltenes Dokument folgt ein Briefbruchstück von Hufeland aus Jena, das beginnt: „Ich wünschte inständigst, daß Sie sich für unsere Universität bestimmen“ (31). Fichte, jung verheiratet, bürgerlich von Gelegenheitseinkünften lebend und allenfalls durch das Vermögen seiner Frau gesichert, konnte die ungewöhnlich ehrenvolle Berufung auf den Lehrstuhl Reinholds kaum ausschlagen. Er versuchte bei den Berufsverhandlungen ein Jahr Aufschub zu erlangen: „Eine Entdeckung gegen Ende des Herbstes machte mich nichts sehnlicher wünschen, als einige Jahre unabhängige Muße [. . .] Es ist die Frage, ob Jena ein Unternehmen, das nur in unabhängiger Muße ausgeführt werden kann, hindern wolle oder nicht; ob es an mir einen ganz gewöhnlichen Professor, wie man sie häufig aufreibt, haben, oder ob es mich mit einiger Auszeichnung will auftreten sehen. Will es das letztere, so kann ich nicht eher antreten, als Ostern 95“ (32, 33). Im nächsten Brief tritt ein Motiv hervor, das sicher nicht geringen Anteil an seiner schließlichen Entscheidung hatte: Sein Drang zu wirken sieht sehr wohl, daß sich ihm in Jena eine ungewöhnliche Chance für die „Bahn zur Thätigkeit“ eröffnet, auch wenn diese Tätigkeit „anderer Art“ (42 f.) ist als die philosophische Forschungsarbeit, die „nur in geschäftsloser Muße gut ausgeführt werden kann“ (43).

Bezeichnend für Fichte an diesem schicksalhaften Vorgang ist, daß er eine naheliegende Lösung apodiktisch ausschließt: die Professur anzutreten, jedoch mit der lehrmäßigen Darstellung seines eigenen Systems zu warten, bis dies völlig ausgearbeitet und ausgereift war. Seine Begründung für diese innere Weigerung: „Ein Lehrer der Philosophie muß ein wenigstens für ihn selbst, völlig haltbares System haben“ (43). So fällt er, als Weimar von einem Aufschub nichts wissen will, den verhängnisvollen Entschluß, über sein System öffentlich zu lehren, obwohl er weiß, daß er es nicht in jener Form verfügbar hat, die vom Inhalt her unabdingbar wäre. Denn es ist hierbei „um nichts geringeres zu thun [. . .] als um eine wissenschaftliche Philosophie, die sich selbst mit der Mathematik messen könne. Ob ich unter den jetzigen Umständen nun gleich das nicht thun kann, so möchte ich doch wenigstens durch meine Vorlesungen zeigen, daß ich im Besitze eines solchen Systems seyn möchte“ (55).

Der Kompromiß, den er hier mit sich schließt, ist kaum durch die geäußerte rationale Be-

gründung gedeckt. Möglicherweise schlägt in der Ungeduld, die ihn von längerem Zuwarten abhält, eine tiefverankerte Furcht durch, die in einem Brief an Schiller sich artikuliert: „Die Darstellung der W. L. erfordert, wie ich die Sache erblicke, allein ein ganzes Leben; und es ist die einige Aussicht, welche fähig ist, mich zu erschüttern, daß ich [. . .] sterben werde, ohne sie geliefert zu haben“ (347). Zu der Zeit (1795) ist die Befürchtung freilich schon von dem Empfinden akzentuiert, daß das Jenaer Lehramt – die „Carrière [. . .] zu der nichts mich nöthigte“ (347) – die erstrebte Vollendung mehr hinausgezögert als befördert habe.

Die Arbeitsleistung Fichtes in dieser Zeit war schlechthin phänomenal. Angesichts dessen, was uns heute an Arbeiten aus jener Zeit von ihm vorliegt, und angesichts der Tatsache, daß er sich sämtlichen Vorlesungsstoff von Grund auf erarbeiten mußte, ist Johanne Fichte wohl zu glauben, wenn sie meint: „Ich weiß, was das sagen will, wenn Fichte sagt, ich muß hinters Arbeiten her, wie Er denn nicht vom Pult weg zu bringen ist; wie der arme Maagen leidet, wie die Zunge weis wird“ (141). Fichte beschwichtigt sie: „Mit dem Arbeiten ist es bei weitem nicht so arg, wie es seyn sollte. Daß ich mich aber nicht krank, sondern gesund arbeite, das weißt Du längst; und Du solltest daher nicht ein solches Erheben anfangen“ (160). Er gibt ihr allerdings auch zu verstehen, daß sie nur dann in Jena mit ihm werde plaudern können, wenn er „vom Speculiren ermüdet“ sei, „denn auf andere Zeit rechne nur nicht. Mein Tagewerk, das Geschäft meines Lebens, in welchem ich mit Glück arbeite, ist mir das erste“ (176). Er tröstet sie, daß er „schon ein Lieblingsplätzgen gewählt“ habe: „Da wollen wir so miteinander hin spazieren, oder noch lieber fahren [. . .] und die Mondschein Abende da zubringen“ (176) – doch er schränkt zugleich ein: „Aber dieses halbe Jahr über geht es nur Sonnabends; denn die andern Tage muß ich früh um 6 Uhr lesen ;also um 4 Uhr aufstehen: und mithin Abends zu rechter Zeit zu Bette gehen“ (176 f.).

Das absolvierte Arbeitspensum Fichtes wäre allein dann schon staunenswert, wenn er sich ohne andere Belastungen allein seinen Vorlesungspflichten, dem „Speculiren“ und den „wenigstens drei Druckbogen“ (143) der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, die pro Woche auszuarbeiten waren, hätte hingeben können. Was sich jedoch an sonstigen Belastungen dazu ergab, läßt sich leicht aus dem Umstand abschätzen, daß sich diesen – wie er Goethe gegenüber gelegentlich apostrophiert – „andere[n] Geschäfte[n]“ (143) der größere Teile der Dokumente verdankt, die sich in Band III, 2 auf über 430 Seiten erstrecken.

Zu den harmlosen Sorgen des Strohwitwers in der Jenaer Anfangszeit gehörte gewiß die Suche nach einer Wohnung, trotz dem „hiesigen allgemeinen Mangel an Wohnung für Familien“ (119). Überdies war erforderlich, daß „man sich, versteht sich *neu*, vollkommen möblirte“ (127). An Johanne nach Zürich: „Ein Dutzend Stühle, und ein Sopha habe ich schon bestellt, [. . .] was in der Küche ist, – desgleichen ein Service von Steingut habe ich selbst gekauft. Du wirst Deine Freude haben, wenn Du meine Einrichtung sehen wirst“ (159). Fichte war am 18. 5. 1794 zunächst allein nach Jena gekommen. In Zürich waren noch allerlei Verbindlichkeiten zu regeln, ehe Johanne mit dem immer gebrechlicher werdenden Vater am 15. 8. die Stadt verlassen konnte. Offenbar machte es Schwierigkeiten, das Vermögen der Rahns flüssig zu bekommen; sie seufzt, „das verwünschte Metal macht mir hier so viel Verdruß, hält mich so lange hier, macht mich halb krank“ (167). Fichte seinerseits stöhnt über all die kleinen Alltagsplackereien, um die er sich ohne Johanne selber kümmern muß (112). Vor allem schmeckt ihm die Jenaer Küche nicht (127). Er stellt sich deshalb eine eigene Köchin an und arrangiert eine zahlende Tischgesellschaft, damit „der Verlust nicht zu groß wäre“ (127). Fichte behält die Tischgesellschaft auch im eigenen Hauswesen bei. Es kamen bei ihm „täglich zehn verschiedene Landsleute zusammen [. . .]. Dazu [. . .] noch sehr oft, wenigstens in jeder Woche einmal, durchreisende Fremde“ (159 Anm. 3). Johanne hatte von Zürich aus gegen die Übernahme der Tischgesellschaft in den eigenen Hausstand starke Einwände (139), die praktische Lebensklugheit veraten.

In gewissem Grad nahmen Fichte wohl auch die gesellschaftlichen Verpflichtungen seiner neuen Stellung in Anspruch. Er scheint, wie aus Briefen an seinen Bruder (u. a. 151) hervorgeht, Wert auf korrekte Einhaltung der gesellschaftlichen Umgangsformen gelegt zu haben. Seine Frau mahnt er einmal aus Osmannstädt, weil sie zwei gesellschaftliche Routinebesuche unterließ: „O liebe, liebe, daß Dich doch die Leidenschaftlichkeit immer die guten Sitten vergeßen macht“ (378).

Über die erste Resonanz seines Jenaer Auftretens unterrichtete er Johanne am 14. 6. 1794: „Meine öffentlichen Vorlesungen halte ich in dem größten Auditorium, das es in Jena giebt, und dennoch stehen noch immer eine Menge Menschen vor der Thüre“ (134). Aber es gab bald Ärger und Intrigen gegen ihn, gestützt auf seine früheren Revolutionsschriften. In Weimar wurden „Schändlichkeiten [. . .] herum geboten, die ich in meinen Vorlesungen vorgetragen haben sollte“ (146). Zur Widerlegung läßt er die Vorlesungen, die er „mit gutem Vorbedacht“ wörtlich ausgearbeitet und abgelesen hatte, „unverändert wörtlich abdrucken“ (148) unter dem Titel „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“.

Mit dem nächsten Vorfall werden Animositäten geweckt, die ihn in verstärkter Form im sogenannten Atheismusstreit die Stelle kosten sollten. Er legt, weil ihm als unterprivilegiertem „Nicht-Senator“ (211) unter der Woche keine passende Kollegzeit zu Verfügung stand, seine Wintervorlesung „De officiis eruditorum“ ausgerechnet auf die Zeit des sonntäglichen Hauptgottesdienstes in der Jenaer Stadtkirche: „Menschen, die nie bekannt waren, viel Religion zu besitzen, schreien seitdem über den „Sabbathschänder“, hetzen die Bürgerschaft, und die Geistlichkeit auf mich“ (211). Der Kollege Schütz meinte zwar: „Erlaubt man am Sonntag Komödie, warum nicht auch moralische Vorlesungen?“ (210). Aber nachdem das „Geheime Conseil“ in Weimar ein entsprechendes Rescript erließ und ihm damit den „Willen Serenissimi“ (218) kund tat, hatte sich Fichte „der Gewalt zu fügen“ (219).

Durch die selben Moral-Vorlesungen gelang es Fichte, das Vertrauen der Studenten als Mittelsmann in Sachen der illegalen studentischen Orden zu gewinnen. Er setzte sich mit großer Energie für eine Amnestie der betroffenen Studenten ein, erreichte über den schwerfälligen Behördenapparat aller an der Universität beteiligten Duodezregierungen sogar in erstaunlich kurzer Zeit eine „völlige Amnestie des Vergangenen“ (237) unter der Bedingung der Selbstauflösung der Orden. Der Erfolg erwies sich als Pyrrhussieg. Die auch an andern Universitäten beheimateten Orden dachten nicht entfernt daran, Jena kampflos aufzugeben: „Sie betrachten alle Akademien als ihr Eigenthum, und es ist ihr fester Grundsatz, auf keiner Akademie sich ausrotten zu lassen [. . .]. Wo sie in's Sinken kommen, dahin schicken sie Sukkurs [. . .]. Jetzt haben sie unser Jena zu ihrem Schauplatz ausersehen“ (256). Fichte – „ihr Haß gegen mich ist fürchterlich“ (257) – werden verschiedentlich die Fenster eingeworfen, ein Stein hätte dem greisen Vater Rahn um Haares Breite „den Kopf zerschmettert“ (285). Schutz vor den Tätlichkeiten wird ihm wirksam von den Behörden nicht zugesagt. So läßt Fichte sich beurlauben, bis sich in Jena die Studentenunruhen wieder gelegt haben (vgl. 351). Er zieht sich mit seiner Familie nach Osmannstädt zurück und verbringt dort den Sommer 1795, insbesondere mit der Ausarbeitung seines Systems des Naturrechts beschäftigt (vgl. 385).

An hämischen und schadenfrohen Kommentaren fehlte es nicht. Der sonst sehr hilfsbereite Voigt äußert gegenüber Goethe: „Der arme Fichte [. . .] ist so zerknirscht, daß er den Sommer über auf dem Land bleiben will. Seine metaphysische Demagogie hat einen garstigen Stoß bekommen. Er dankt Gott, wenn die Monarchie ihm seine Fenster ganz erhält“ (286 Anm. 8). Auch brachten seine Gegner Verleumdungen in Umlauf, um ihn „vor dem ganzen Teutschland schwarz zu machen“ (372). Die Situation beruhigte sich wieder und Fichte kehrte Mitte Oktober 1795 zu Semesterbeginn nach Jena zurück – nicht ohne vom gewöhnlichen akademischen Kleinkrieg empfangen zu werden, diesmal aus Anlaß der Uhrzeit seiner angekündigten Vorlesungen (vgl. 420 ff.).

Den Kontrast zu diesen „Umwelt-Dokumenten“ bietet die, sich vielfach neu anbahnende, philosophische und literarische Korrespondenz. Schelling schreibt erstmals an Fichte (201). Maimon ist mit zwei Briefen vertreten (194 und 206). Jacobi antwortet auf einen Brief Fichtes (436). Goethe dankt höflich „für den übersendeten ersten Bogen der Wissenschaftslehre“ (145). Das Hauptgewicht kommt dem umfangreichen Briefwechsel mit Reinhold zu. Nach anfänglichem freundlichem Kontakt entsteht eine scharfe persönliche Auseinandersetzung, weil man Reinhold zugetragen hatte, Fichte agitiere in Jena permanent gegen ihn (245). Fichte reagiert zunächst sehr gereizt auf die Anschuldigung (vgl. 265–282), bietet aber bald „die Hand zur herzlichsten Aussöhnung“ (312). Bedeutsam sind dann vor allem die „Winke“ für die Einarbeitung in die Lektüre der *W. L.*, die sich in dieser Korrespondenz finden (343–347 und 384), sowie grundsätzliche Skizzen zum Naturrecht und zur Interpersonalität (385 ff.).

Weist Reinhold im letzten Brief des Bandes III, 2 mit richtigem Instinkt auf Mängel und

Lücken im bisherigen System Fichtes hin (437 ff.), so kommt den Briefentwürfen Schillers an Fichte ähnliche Bedeutung im Blick auf das Problem der Ästhetik zu. Die Art, wie Schiller den zweiten Beitrag Fichtes für die „Horen“ („Über Geist und Buchstab in der Philosophie“) als „trockene, schwerfällige und – verzeyhen Sie es mir – nicht selten verwirrte Darstellung“ (329) in seinen ersten Briefentwürfen behandelt, macht zunächst einen beckmesserischen, zensorhaften Eindruck. Seine Hinweise in den Entwürfen zum zweiten Brief auf die Rolle des einmalig Individuellen in der Kunst treffen jedoch auf einen Bereich, eben den der Ästhetik, den Fichte gedanklich nie ausreichend bearbeitet hat (vgl. 360–368). Fichte konnte darum auch seinerseits keine gedankliche Brücke über die Kluft schlagen, die ihn von Schiller trennte. Und so lagen die Ursachen gewiß nicht nur auf einer Seite, die Schiller zu der bitter-resignierten Feststellung veranlaßten: „Wir haben in einer Zeit gelebt, und die Nachwelt wird uns als Zeitgenossen zu Nachbarn machen etc., aber wie wenig haben wir uns vereinigt“ (362).

Ein Großteil der im Band I, 4 der „Werke“ enthaltenen Publikationen wurde seinerzeit von Fichte im „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ veröffentlicht. Diese Zeitschrift gab Fichte seit Anfang 1797 gemeinsam mit Friedrich Immanuel Niethammer heraus. Fichte äußerte sich dazu in einer „Anzeige“: „Der Zweck eines philosophischen Journals ist der, daß es an seinem Theile mit dazu beitrage, die Vernunft allgemein herrschend zu machen. Unter die Mittel dazu gehört auch dies, abschreckende Beispiele vollendeter Unvernunft anzuführen“ (331). In anderm Zusammenhang führte er die „Maximen“ an, „auf welche unser Thon sich stützt“ (296): „Wir kennen in der ganzen Litteratur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts respectables, als – *Gründe* [. . .] Da das Einzige, das wir respectiren, Gründe sind, so haben wir den festen Vorsatz, alles frei heraus zu sagen, was wir durch Gründe darthun können; und uns durch nichts die Hände binden zu lassen, als durch Unerweislichkeit“ (296).

Wie leicht die Herausgeber mit dieser Maxime in Schwierigkeiten zu versetzen waren, exerzierte ihnen prompt Schelling mit einem Beitrag vor: Die Herausgeber mußten in einer Fußnote auf die mangelhafte Begründung seiner Behauptungen hinweisen, den Lesern seine „Gründlichkeit und Wahrheitsliebe“ (477) beteuern und ihn auffordern, „in der Folge [. . .] die Gründe seines Urtheils näher zu bezeichnen, damit nicht für *grundlos* gehalten werde, was bis jetzt bloß *nicht erwiesen* ist, und uns nicht der Vorwurf treffe, daß wir – unserm GrundGesetz gerade entgegen – unerwiesene Behauptungen einfließen lassen“ (477). Auch andere Passagen dieses Schellingschen Beitrags harmonisierten nicht gerade mit den von Fichte aufgestellten Leitsätzen. Schelling greift als Rezensent einen Autor an: „Ein schleichender, heimtückischer, arglistiger Gegner, dessen Schrift [. . .] wegen des in ihr herrschenden rachsüchtigen, fanatischen und delatorischen Geistes *tiefe Verachtung* verdient“ (423). Dazu Fichtes Programm im selben Heft: „So scheint uns völlig unerweislich, ob jemand gegen besseres Wissen Irrthümer verbreite, ob er die Wahrheit hasse, ein boshafter Sophist sey: wir werden daher diese Beschuldigung uns nie erlauben“ (296 f.).

Den Zeitgenossen war allerdings auch Fichtes eigener Katalog der abschreckend anzuprangenden Unvernunft schockierend genug: „Die Bedeutung der Wörter: Unwissenheit, Seichtigkeit, Stümperei, Unvernunft, Narrheit, und dergleichen, ist durch den SprachGebrauch bestimmt genug; und wenn es nicht wäre, so kann man ja seinen Begriff darlegen. Die Merkmale jener Begriffe lassen sich durch Gründe nachweisen, und wo wir das können, werden wir das wahre Wort brauchen; denn wir sehen gar nicht ein, was uns verhindern sollte, jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen“ (297). Eine Hamburger Dame dürfte nicht nur ihr eigenes, sondern weitverbreitetes Unbehagen über den Tonfall artikuliert haben, zu dem Fichte damals „am meisten Trieb, und Lust“ hatte (289): „Fichte hat mich erschreckt durch sein fürchterliches Geschelte in Niedhammers Journal. Dem muß man aus dem Wege gehn, wie kan man moralische Besserung durch Philosophie bewürken wollen, wenn man so unmoralisch handelt!“ (286)

Fichte war offenbar (damals wenigstens noch) der Überzeugung, dieser Tonfall habe sinnvolle Effektivität, um zum kritischen Umdenken zu zwingen: „Man macht ihnen angst und bange in ihrem Gebäude, reis't ein Stück nach dem andern weg, daß sie unter freiem Himmel jämmerlich dastehen [. . .] Sie werden dann schon genöthigt werden, das anderwärts für sie zubereitete Obdach zu suchen“ (289). Im selben Brief an Reinhold, dem das vorstehende Zitat

entstammt, klingt allerdings auch durch, daß Fichtes literarische Aggressivität jener Jahre nicht zuletzt Reaktion auf die alles andere als zimperlichen Angriffe war, die gegen ihn geführt wurden. So waren die „Annalen des philosophischen Tons“ (283), mit deren Veröffentlichung Fichte riskierte, „daß er durch einen solchen Ton das ganze partheylose Publicum gegen sich unwillig machen muß“ (290), ihrerseits veranlaßt durch eine Rezension seiner „Grundlage des Naturrechts“. Und auch andere Beiträge des vorliegenden Bandes I, 4 gehören zu den Dokumenten, mit denen sich Fichte öffentlich gegen verschiedenartigste Angriffe und Beschuldigungen zur Wehr setzen mußte.

Einer Fehde mit der Allgemeinen Litteratur-Zeitung gilt die „Anzeige“ (331), mit der Fichte seine Beispielsammlung zur Anprangerung der „förmlichen und einleuchtenden Unvernunft“ (331) eröffnet. Die „Erklärung gegen einen Tübingsischen Recensenten“ (439) wendet sich gegen eine anonyme Rezension, die sich über die „peinliche Justizpflege der kritischen Philosophie“ in Fichtes Philosophischem Journal beschwert hatte (441). Nicht von Fichte, sondern von einem ihm gänzlich Unbekannten (389) wurde die umfanglichste Rechtfertigungsschrift im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht: „Des Prof. Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beygelegt worden ist“ (369). Sie erschien seinerzeit in der ersten Lieferung der „Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz“ 1797 und betrifft die Vorgänge um Fichtes Sonntagsvorlesungen im Wintersemester 1794/95. Darin findet sich unter anderm der bemerkenswerte Satz: „Seitdem ich mich entschlossen habe, meine Vernunft selbst zu brauchen, und nach allen Richtungen hin, die der menschliche Geist nehmen kann, frey zu untersuchen, seitdem habe ich es mir auch zur unverbrüchlichsten Maxime meines ganzen Lebens gemacht, an meinem Beyspiele zu zeigen, daß Freyheit des Geistes mit Regelmäßigkeit im bürgerlichen Leben sich sehr wohl vertrage“ (400). Die der „Verantwortung“ beigegebene „Schlußvorlesung“ (407) wurde nach Ermittlung der Herausgeber bereits zum Abschluß des Sommersemesters 1794 gehalten, nicht wie die Erstveröffentlichung irrtümlich vermerkte, „am Ende des Winters 1794“ (409).

Aber nun zum zentralen Beitrag des Bandes I, 4: dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1797/98 (167). Fichte wollte sich mit dieser neuen Darstellung „der höchsten Klarheit befleißigen“ (184). Denn die Zeitgenossen mochten alle möglichen Motivationen dafür haben, daß sie Fichtes „Wissenschaftslehre“ nicht verstanden – einen Vorwurf erhoben sie zu Recht: daß die didaktische Anlage in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 dem Anspruch nicht genügte, der von der Sache her zu fordern war. Heinrich Ludwig Jacob traf mit seinem brieflichen Einwand gegen Fichtes polemische Aktionen einen entscheidenden Problempunkt genau: „Statt also uns hämischer und niedriger Absichten zu bezichtigen, wenn wir die ‚Wissenschaftslehre‘ miserklären, versuchen Sie lieber ohne bittere Seitenblicke sie immermehr ins Licht zu stellen“ (451).

Das wollte Fichte mit dem „Versuch“: die Wissenschaftslehre verständlicher darstellen. Aber mit diesem Bestreben ist allerdings ein komplexer und vielschichtiger Sachverhalt angeschnitten. Fichte hat zeitlebens mit großer Energie darum gekämpft, eine optimale Sprachform für die Denkprozesse der WL zu finden. Seine Sprache hat in den späteren Darstellungen der WL zu bewunderungswürdiger Einfachheit und Prägnanz gefunden. Dem Verständnis dieser – die Entlehnung aus der Musik sei erlaubt – klassischen Sprachfugen steht aber ein Hindernis entgegen, das durch Klarheit und Prägnanz der Sprache allein nicht zu überwinden ist: die Notwendigkeit, komplizierte und ungewohnte Denkopoperationen auszuführen. Die Inhalte, die in der WL „zur Sprache gebracht“ werden, sind jene Denkbewegungen, mit denen das Bewußtsein seine Allgemeinstruktur durchdringt und erhellt. Die Sprache fungiert als *Anleitung*, diese Denkbewegungen realiter auszuführen. Die reale Durchführung der geforderten Denkopoperationen erst läßt sichtbar werden, wovon die Sprache in der WL redet. Insofern bleibt die Beurteilung der „Verständlichkeit“ einer Sprachform der WL notgedrungen eine relative Angelegenheit – eine Frage *der* Relation, in der der Urteilende zu dem fraglichen besprochenen Denkprozeß steht: kennt er den Denkprozeß durch eigene Reproduktion, so kann er über die Angemessenheit des Sprachausdrucks urteilen; kennt er ihn nicht, weil er die Denkbewegung in seinem Bewußtsein nie durchgeführt hat und sie ihm so nie bewußt wurde, dann bleibt ihm der gemeinte Inhalt des Sprachausdrucks objektive unverstanden, auch wenn er sprachlich noch so klar und der Sache adäquat formuliert ist.

Die Aufgabe klingt zunächst einfach: Das Denken soll sein ihm eigentümliches Wesen sich bewußt machen, indem es sich selbst „durch-denkt“; das Bewußtsein soll sich um die detaillierte Kenntnis seiner selbst erweitern. Die historischen Verdikte, insbesondere Hegels, gegen diesen Ansatz Fichtes sind bekannt. Doch ist schlecht einzusehen, weshalb die nüchterne Reflexion des Denkens kraft metaphysischer Indizierung tabuisiert bleiben soll – weshalb eine Operation nicht im Detail analysierbar sein soll, die jeder längst pauschal und unanalysiert durchgeführt hat, der sich des „Bewußtseins“ *bewußt* ist. Denn in dieser sehr gewöhnlichen Erfahrung von der Existenz des Phänomens „Bewußtsein“ liegt unbestreitbar das Faktum, daß das Bewußtsein sich selbst zum Objekt einer Erfahrung geworden ist. Was hindert, dieses so gewonnene Objekt „Bewußtsein“ genauer zu betrachten und auf seine spezifische Eigenheit hin zu untersuchen? Dabei ist auch der nächste kritische Schritt noch einfach: Das betrachtete Objekt ist nicht etwa Bewußtsein einer Rübe oder eines Kohlkopfes, sondern „Bewußtsein von Bewußtsein“ – oder genau besehen: Bewußtsein eines Bewußtseins, das sich selbst objektiviert. Es ist ein großes Mißverständnis zu meinen, die WL betrachte das Bewußtsein „an sich“. Kritisch zugehören betrachtet und beschreibt sie das Bewußtsein in einem ganz *spezifischen* Zustand: in dem konkreten Zustand, in dem es seiner selbst bewußt ist. Wer in einen Spiegel blickt, sieht sich darin auch nicht, wie er „an sich“ und jenseits aller konkreten Tätigkeit ist, sondern er sieht sich just so, wie er ausschaut, wenn er in einen Spiegel blickt.

Dieser konkrete Beobachtungszusammenhang in Sachen Bewußtsein hat eine entscheidende Konsequenz: Ändert sich das Bewußtsein, so erscheint diese Veränderung auch in seiner Objektivierung. Geht das Bewußtsein also aus der bloß pauschal-undifferenzierten Wahrnehmung seiner selbst über in eine kritisch-analytische Untersuchung seiner selbst, so objektiviert es sich auch nicht mehr als pauschal-undifferenziertes Bewußtsein, sondern als sich kritisch analysierendes Bewußtsein. Und auch jeder weitere Vorschrift in der kritischen Selbstanalyse objektiviert sich analog. Diese Stufenfolge kritischer Selbstdurchdringung ergibt die Stufenfolge der strukturellen Differenzierung in der (von Fichte 1804 so genannten) „Phänomenologie“ der WL. Offenbar ist in dieser analytischen Stufung nicht ohne ein spezifisches Denktraining voranzukommen; denn die geforderten denktechnischen Operationen erfassen auch Denkmöglichkeiten, die bei den üblicherweise das Bewußtsein beherrschenden Konkretionen völlig brach liegen und anfänglich schwer in den Griff zu bekommen sind.

Der „Versuch“ von 1797 hat bei den Zeitgenossen beträchtlich günstigere Resonanz gefunden als die „Grundlage“ von 1794. Vor allem brachten seine beiden „Einleitungen“ wesentliche Klärungen über die Voraussetzungen der WL und über ihre Differenz zu andern philosophischen Systemen. Aber der „Versuch“ drang gar nicht zu den eben skizzierten Denkhürden vor. Fichte brach die Darlegung am Eingang zu diesem Bereich ab. So kann von dem Torso jener Zeit, wie Fichte selber schreibt, „höchstens nur ein vorläufiger Begriff von meinem Vorhaben erzeugt werden; keineswegs aber wird in [diesen Aufsätzen] dieses Vorhaben wirklich aus- und durchgeführt“ (173).

Von der Sache her ist jedoch eine souveräne Kenntnis der „Phänomenologie“ der WL unerläßlich, um eine sinnvolle kritische Untersuchung der konkreten Applikationen durchführen zu können, die Fichte im „Angewandten Naturrecht“ (3–165), dem zweiten Teil seiner „Grundlage des Naturrechts“ von 1797, liefert.

Fichtes Rechtslehre hat eine besonders große Zahl von Sekundärliteratur nach sich gezogen. Diese Untersuchungen beziehen sich meist auf den Nachweis historischer Verbindungslinien, den Vergleich mit andern Rechtstheorien, spenden Applaus oder Kritik je nach der ideologischen Herkunft ihrer subjektiven oder kollektiven Rechtskriterien. Die Berechtigung empirischer Kritik auf dem Gebiet der „angewandten“ Philosophie Fichtes ist unbestreitbar. Im Gegensatz zu seinem dialektischen Zeitgenossen hat Fichte geradezu programmatisch formuliert: „Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch“ (206).

Kritik dieser Art ist jedoch nur die eine Hälfte der Aufgabe, die sich bei der Untersuchung der „angewandten Philosophie“ Fichtes stellt. Ihre andere Hälfte besteht in der Klärung der Frage, ob und wie weit Fichte in seinen Applikationsversuchen *jenen* Kriterien entsprochen hat, die sich aus den Resultaten der WL ergeben. Fichte hatte in empirischen Bereichen bei weitem nicht den genialen und sicheren Zugriff wie auf dem Feld seiner rein transzendentalen Unter-

suchungen. So sind mehr als gravierende Fragen hinsichtlich der Haltbarkeit seiner Darlegungen im „Angewandten Naturrecht“ gerade von seiner eigenen kritischen Grundlegung des Philosophierens her zu stellen.

Beispielsweise wäre zu fragen, wie er sich die exakte und zureichende transzendente Fundierung seiner empirischen Rechtskonklusionen zum Verhältnis von Mann und Frau denkt. Der eilig hingeworfene Klammersatz über den „Grund, warum die Natur zwei verschiedene Geschlechter absondern mußte“ (96), leistet das keineswegs. Dabei gibt Fichte selbst der Frage ungeheures Gewicht, wenn er sagt: „Es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus [...] daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wieder hergestellt werde“ (104). Wie dies „natürliche Verhältnis“ aber genau zu fassen sei, darüber kann man bei sorgfältigerer Anwendung seiner transzendentalen Erkenntnisse zu Strukturen kommen, die zum Teil drastisch von seinen manchmal sehr grob gezimmerten Konklusionen im Naturrecht abweichen. Oder um ein anderes fundamentales Problem zu streifen: Die Folgen, die sich aus der Infraktion der interpersonalen Verhältnisse für die Grundlegung einer Rechtstheorie notwendig ergeben müssen, sind von Fichte um vieles zu wenig durchdacht und berücksichtigt.

Rein systematisch gesehen erheben sich zwei grundsätzliche Bedenken gegen die Applikationsversuche, die Fichte im Stile des „Angewandten Naturrechts“ in jenen Jahren anstellte. Einmal machte er sich an die Applikation, ohne über die Theorie der Applikation zureichend zu reflektieren. Zum zweiten hatte er sich in dieser Zeit die Struktur der WL durchaus noch nicht vollständig erarbeitet. Dadurch steht die Frage unabweisbar im Raum, ob eine Applikation des Rechtsbereichs überhaupt zuverlässig möglich ist, wenn wesentliche Bereiche der zu applizierenden WL-Strukturen gar nicht verfügbar sind.

Joachim Widmann (München)

Johann Gottlieb Fichte, Erste Wissenschaftslehre von 1804. Aus dem Nachlaß hrg. v. Hans Gliwitzky und mit einem Strukturvergleich zwischen der W. L. 1804¹ und der W. L. 1804² von Joachim Widmann, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969.

J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre, I.–XV. Vortrag, hrg., eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Janke, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1966, in: Quellen der Philosophie. Texte und Probleme, 2.

Mit dem Wort Wissenschaftslehre (abgekürzt: WL) bezeichnet Fichte einmal die Philosophie als ganze, zum anderen – bisweilen mit dem Zusatz „in specie“ – die prima philosophia. Die Erforschung und Darstellung der WL in specie stand im Zentrum seiner philosophischen Arbeit. Vom Jahre 1804 an behauptete Fichte, das System der WL in specie vollendet zu haben, und zwar in der Erkenntnis aller Prinzipien und Begründungszusammenhänge. Die Darstellung der WL blieb unvollendet.

Fichte hatte gehofft, eine vollendete und mißverständliche Darstellung der WL veröffentlichten zu können, und hatte daher von einer nur vorläufigen Darstellung Abstand genommen. Er starb, bevor er dieses Ziel erreicht hatte. In den Jahren 1804–1814, in denen sich Fichte um eine Vollendung der Darstellung der WL mühte, teilte er die WL nur in mündlichem Vortrag mit, weil er, der hochbegabte Redner, hoffen durfte, sich im Vortrag und in Conversatorien wünschenswert deutlich machen zu können. Fichte las oft über die WL, im Jahre 1804 allein dreimal. Das Manuskript der 2. Vorlesungsreihe (= WL 1804²) hat I. H. Fichte in Bd. 2 von „Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke“, Bonn 1834 (= „sämtliche Werke“, Bd. 10) nach dem heute verlorenen Manuskript veröffentlicht. Fritz Medicus hat den von I. H. Fichte veröffentlichten Text durch eine Nachschrift (wie Gliwitzky jedoch mit gutem Grund vermutet [S. XVII f.], wahrscheinlich einer Abschrift des Manuskriptes) ergänzt (s.: Johann Gottlieb Fichte: „Ausgewählte Werke in sechs Bänden.“ hrg. v. Fritz Medicus. Bd. 4. Leipzig 1908. S. 165–392. Bd. 6. S. 627–639. Leipzig 1912.). Wenn dieser Text auch nicht im Original erhalten ist, so ist er doch gut bezeugt.

Einen Auszug aus dieser WL 1804² hat Wolfgang Janke veröffentlicht. Sein Text folgt in der Regel der Nachschrift. Die Varianten der Texte (I. H. Fichte, Medicus, Nachschrift) sind

angegeben. Der Auszug ist dem ersten Teil der WL, der „Wahrheits- und Vernunftlehre“ (NW II. S. 213) entnommen. Dieser Teil reicht vom I. bis in den Anfang des XVI. Vortrages. Janke hat nur diejenigen Teile der WL ausgewählt, die unmittelbar den Gedankengang weiterführen. Fichtes Wiederholungen läßt er weg; ebenso Fichtes Anweisungen an seine Hörer über die Aufnahme und den Nachvollzug des Gehörten. Janke hat diese, wie er sagt, „dem Kolleg- und Vortragsstil eigenen Abschweifungen und Wiederholungen ausgelassen, um den Gedankengang in seiner durchsichtigen Geschlossenheit und seinem übersichtlichen Zusammenhange vorzuführen“ (S. 24.). Dieses Verfahren, so einleuchtend es auch zunächst zu sein scheint, ist doch problematisch. Es suggeriert nämlich, die Darstellung der WL sei ebenso endgültig wie ihr System. Man darf wohl annehmen, daß Fichte seine erstrebte endgültige Darstellung ohne Wiederholungen in fortlaufender Gedankenführung wie z. B. in der „Grundlage der gesamten WL“ geschrieben hätte. Diese Darstellung hätte ja auch den Gedanken adäquat ausgedrückt. Weil aber Fichte sich der Unvollkommenheit seiner Darstellung bewußt war, beschränkte er sich ja gerade auf den mündlichen Vortrag hoffend in einer inadäquaten Darstellung dennoch das System der WL vermitteln zu können. Zu den Mitteln, die WL zu Sprache zu bringen, obwohl sie ihre Sprache nicht gefunden hat, gehört die variierende Wiederholung, in der das jeweils Ausgesprochene zurückgenommen wird durch neues Aussprechen. Da das zweite Aussprechen behauptet, dasselbe zu sagen wie das erste, relativiert es beide Aussagen und zwingt den Hörer, bzw. den Leser, die Sprache als Chiffre auf etwas hin zu nehmen, das der Hörer selbst erzeugen muß, wenn er es verstehen will. Die Wiederholungen, sowohl des Vorlesungszyklus als ganzen, wie auch der einzelnen Vorträge, ergeben sich nicht nur aus dem Vortragsstil, sondern werden von Fichte als didaktische Mittel eingesetzt. Von dort her sind auch Fichtes – von Janke gestrichenen – Anweisungen zu verstehen. Sie leiten den Hörer an, die WL selber in sich zu erzeugen; denn ohne diese Erzeugung ist die WL nicht. Nicht einmal eine historische Kenntnisnahme durch das Gedächtnis ist möglich, weil dazu ein festgelegter Begriffsapparat erforderlich ist. Die Auswahl Jankes verbirgt Fichtes Sprachnot und die Notwendigkeit, durch die freie Erzeugung der WL die Not zu wenden. Wie sehr aber die freie Erzeugung der WL zur WL selbst gehört, zeigen Fichtes Reflexionen darauf, daß Wir doch die Begriffe und Genesen der WL hervorbringen.

Janke hat den Text eingeleitet und kommentiert. Die Einleitung handelt von der Aufgabe der Wahrheitslehre, der Methode, dem Aufbau und dem Resultat. Der Kommentar zeichnet sich einmal durch Textnähe aus. Zum anderen ist es sein Vorzug, daß Fichtesche Begriffe in die Sprache anderer Philosophen übersetzt werden. Hier folgt Janke in der Sprachvariation dem Geiste der WL; zugleich stellt er durch dieses Verfahren Fichtes Denken in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte, wie er es auch in eins damit aus ihm heraushebt. Bisweilen nimmt Janke auf andere Werke Fichtes Bezug; die Briefe hätte er wohl ausführlicher heranziehen können. Seine Interpretation sucht die Frage zu beantworten: „Nach welchem Grundgesetz und aus welchem absoluten Prinzip entsteht der Vernunft das Wissen der Wahrheit?“ (S. 11 f.). Janke zeigt, daß Fichte, vom Faktum des Wahrheitswissens ausgehend, auf dessen letzte Begründung zurückfragt. Das Erblicken der Entstehung des Faktums aus dem Ursprung nennt Fichte Genesis. Janke geht Fichtes Genesen durch und verfolgt die jeweils höhere Begründung. Damit trägt er wesentlich zum Verständnis dieses ungemein schwierigen Textes bei.

Dem Kommentar folgen Literaturhinweise, die wichtige Literatur nennen. Einige Werke hätten noch genannt werden können. (s. H. M. Baumgartner; W. G. Jacobs, J. G. Fichte – Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, B 52082.) Den Abschluß bildet ein Anhang, der kurz über Fichtes Leben und Werk berichtet.

Im Gegensatz zur WL 1804² ist das Manuskript der WL 1804¹ ganz und das der WL 1804³ zum größten Teil erhalten. Das Manuskript der WL 1804¹, die nach dem oben Gesagten die erste unvollendete Darstellung des vollendeten Systems der WL ist, wird im besprochenen Buch zum ersten Male veröffentlicht. Der Herausgeber ist Hans Gliwitzky, Mitherausgeber der „J. G. Fichte-Gesamtausgabe“, die seit 1962 in Stuttgart-Bad Cannstatt erscheint. Der Text ist buchstabengetreu abgedruckt. Nicht wiedergegeben und dem philosophischen Apparat des in einigen Jahren erscheinenden entsprechenden Bandes der Gesamtausgabe überlassen bleibt im allgemeinen, was Fichte durchgestrichen hat. Dieses Verfahren ist für eine Studienausgabe gerechtfertigt. Gliwitzky macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die ungenauen Unterstrei-

chungen Fichtes adäquat wiederzugeben. Er fügt dem Text einen Arbeitsschlüssel, im Anhang Verweise der WL 1804² auf die WL 1804¹ und einen Vorbericht bei. In ihm informiert er gründlich über die Editionsprinzipien, den Status der WL im Jahre 1804, über den Textbestand zur WL 1804 und das Kolleg der WL 1804¹; dazu datiert er die Vorträge Fichtes von Dienstag, 17. 1. bis Gründonnerstag, 29. 3. 1804. Der Vorbericht informiert zureichend und detailliert; leider sind die Literaturangaben im Arbeitsschlüssel (S. VIII) unvollständig.

Über das Verhältnis der WL 1804¹ zur WL 1804² handelt Joachim Widmann in einem knapp und prägnant formulierten Aufsatz „Zum Strukturverhältnis der WL 1804¹ und 1804²“ (S. XXXI–LI.) Er stellt heraus, daß der Inhalt der WL derselbe ist, ihre Darstellung aber, eben weil Fichte noch keine endgültige gefunden hatte, differiert. Die Struktur der WL 1804¹ entspricht durchaus der der WL 1804². Die Analyse Widmanns greift Markierungspunkte der Gedankenführung heraus und erleichtert damit die Orientierung in der differenzierten Argumentation erheblich.

Aus dem Umstand, daß Fichte die Erkenntnis der WL als vollendet, ihre Darstellung jedoch als unvollendet erklärt, resultiert, daß keine Fassung der WL als endgültige Aussage Fichtes genommen werden darf, daß im Gegenteil die verschiedenen Fassungen der WL in ihrer Verschiedenheit Fichtes einen Grundgedankengang klarer hervortreten lassen, als es eine einzige Fassung kann. Die WL ist durch diese Veröffentlichung der ersten Fassung von 1804 genauer zu interpretieren und verstehen als vorher. Die Fichte-Forschung ist um einen der bedeutendsten Texte bereichert; daß zugleich die Philosophie um das bessere Verständnis eines ihrer genialsten Ergebnisse bereichert ist, macht Widmanns Analyse wie auch Jankes Kommentar deutlich.

Wilhelm G. Jacobs (München)

J. G. Fichte, Briefwechsel, 2 Bde. hrg. v. Hans Schulz, Reprographischer Nachdruck der zweiten, um einen Nachtrag vermehrten Auflage Leipzig 1930, Hildesheim 1967.

Fichtes vielzitiertes Wort: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ („Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.“ in: „Johann Gottlieb Fichte: Ausgewählte Werke in sechs Bänden.“ Hrg. v. F. Medicus. Bd. III. Darmstadt 1962. S. 18. Nach Medicus gleich „sämtliche Werke“. Hrg. v. I. H. Fichte. Berlin 1845 f. Bd. I. S. 434.) scheint seinem Leben und damit seinem Briefwechsel, in dem sich ein gut Teil seines Lebens spiegelt, paradigmatische Bedeutung zuzumessen. Die Meinung, die Fichtesche Philosophie ließe sich philosophisch zureichend als Dokument seiner Seele oder Psyche verstehen und erklären, liegt allzu nahe. Den Versuch aber, durch eine, etwa aus Fichtes Briefwechsel gewonnene Deutung der Person – sei sie psychologisierend, moralisierend, soziologisierend oder wie immer – sich der begreifenden Arbeit am Werk überheben zu können, weist gerade das zitierte Wort Fichtes ab. Philosophie ist nämlich – wie Fichte im Kontext darlegt – deshalb kein toter Hausrat, weil die Annahme eines philosophischen Systems auf einer Entscheidung zum Prinzip des Systems beruht; denn das Prinzip eines Systems kann nicht begründet werden, eben weil es Prinzip ist. So muß man sich – führt Fichte aus –, wenn man philosophieren will, zwischen den Prinzipien der beiden möglichen Systeme Idealismus und Dogmatismus, nämlich Selbständigkeit des Ich oder des Dinges an sich, entscheiden. Zur Selbständigkeit des Ich kann man sich aber nur entscheiden, wenn man die Selbständigkeit selbst vollzieht, m. a. W. sich zu seiner eigenen Selbständigkeit entscheidet. Anders als im Vollzug ist die Selbständigkeit des Ich nicht. Folglich kann nur, wer den Akt der Selbständigkeit vollzieht, die Selbständigkeit des Ich als Prinzip der Philosophie anerkennen. Gegenüber dem Dogmatiker, der sich für die Selbständigkeit des Dinges an sich entscheidet, aber den Freiheitscharakter dieser Entscheidung vergißt oder wegdiskutiert, nimmt der Idealist die Freiheit als erste Bedingung der Möglichkeit von Philosophie in die Reflexion auf. Das Eigentümliche dieses philosophischen Prinzips ist es, daß es sich durch seinen Vollzug erst produziert. Es ist damit Tathandlung, ein Produzieren, das sich selbst produziert. Man kann also Fichtes Dictum so formulieren: Was für eine Philo-

sophie man wähle, hängt davon ab, ob man ein Mensch ist, der sich zur Freiheit seiner Entscheidung zu entscheiden willens oder frei ist, oder, da Fichte Freiheit als Grundcharakter von Vernunft begreift, ob man vernünftig sein will. Fichte macht demnach die Philosophie nicht von individuellen Bestimmungen der Philosophen abhängig, sondern von einer Entscheidung zu Vernunft oder Unvernunft.

Diese Entscheidung kann, wie die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ demonstriert, ein philosophisches System tragen, welches durch Reflexion zu vollziehen ist. Fichte will also Philosophie nicht auf Willkür, sondern auf Einsicht gründen. Daraus folgt für ein Gespräch zwischen Philosophen, daß zum einen nur die rationale Argumentation gilt und zum anderen die Argumentation des Redenden vom Hörenden selbst vollzogen werden muß. So sagt Fichte an anderer Stelle: „Ich, [...] will mit diesem Worte als ein Verstummtter und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur inwiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben.“ („Die Wissenschaftslehre. Vorgelesen im Jahre 1804.“ in: s. o. Bd. IV. S. 169. S.W. X. S. 91.) Nach Fichtes Konzeption verschwindet also das Individuum, wenn es philosophiert, und geht auf im – notwendig allgemeinen – Gedanken. Das philosophische Gespräch Fichtes, das in seinem Briefwechsel bezeugt ist, ist also gerade insofern von philosophischer Bedeutung, als die – den Biographen mit Recht interessierende – Person Fichtes zurücktritt.

In Fichtes Briefwechsel ist in der Tat ein gut Teil seines Philosophierens überliefert. Dafür bürgen schon die Namen einiger seiner Briefpartner: Jacobi (9 Nr. Fichte an Jacobi/2 Jacobi an Fichte), Kant (11/6), Reinhold (25/14), Schelling (18/15). Mit diesen und vielen anderen steht Fichte in einer lebhaften philosophischen Auseinandersetzung. Er wirbt um Verständnis für die Wissenschaftslehre und erläutert seine Theorien oder sucht Mißverständnisse zu beheben. Fichte erweist sich dabei als ein Meister philosophischer Argumentation, und die Stärke seiner – ansonsten deutlich hervortretenden – Persönlichkeit zeigt sich, getreu seiner Theorie, im Zurücktreten hinter die Argumentation. Fichtes Briefpartner tragen ihm ihre Schwierigkeiten, ihn zu verstehen, vor, und Fichte geht auf dieselben ein. Dadurch wird Fichtes Briefwechsel zum fortlaufenden Kommentar seiner Werke. Dieser ist um so erheller, als das Werk Fichtes manche Fehldeutung nahelegt. So findet sich in einem Brief an Reinhold vom 2. 7. 1795 ein bemerkenswerter Hinweis, wie die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ zu lesen sei: „Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann; was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde. Wer meine Schriften studiren will, dem rathe ich, Worte Worte seyn zu lassen, und nur zu suchen, daß er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife; fortzulesen, auch wenn er das vorhergehende nicht ganz versteht, bis irgendwo an einem Ende ein Lichtfunken herauspringt. Dieser, wenn er ganz, und nicht halb ist, wird ihn auf einmal in die Reihe meiner Anschauungen, auf den Gesichtspunkt setzen, aus welchem das Ganze angesehen werden muß.“ (I, 477.) Solche Bemerkungen Fichtes gelten für Reinhold wie für jeden Leser. Zudem gewinnt Fichtes Gedanke und Sprache in Hin- und Widerspiel der Argumentationen an Klarheit; man lese z. B. Fichtes Erläuterungen des Setzens in dem schon zitierten Briefe: „Jenes ursprüngliche Setzen nun, und Gegensetzen, und Theilen ist NB. kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen u. s. f. [,] sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtseyn nie vorkommt, die unbegreiflich ist; weil sie das durch alle besonderen (u. lediglich insofern ein Bewußtseyn bildende) Akte des Gemüths bestimmbare, keineswegs aber ein bestimmtes ist – Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin unbegreifliche; dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft, und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich ihre Richtigkeit. Jedes begreifliche setzt eine höhere Sphäre voraus, in der es begriffen ist, und ist daher gerade darum nicht das höchste, weil es begreiflich ist.“ (I, 478.) Solche Erläuterungen Fichtes, die man im Briefwechsel oft finden kann, erhellen sein Werk aufs beste; sie übertreffen bisweilen sogar die Darlegungen Fichtes in seinen Werken.

Die philosophische Bedeutung von Fichtes Briefwechsel dürfte hinreichend demonstriert sein. Es ist zu begrüßen, daß die bisher sorgfältigste und umfassendste, seit langem vergriffene

Briefsammlung Fichtes wieder erschienen ist. Sie vereinigt die vor ihr schon erschienenen Briefsammlungen, wie die von I. H. Fichte, Weinhold, u. a. mehr, sowie einzeln veröffentlichte Briefe; unveröffentlichte Briefe sind, soweit sie Schulz zugänglich waren, eingebracht. Ein Verzeichnis der Briefe Fichtes in zeitlicher Reihenfolge und je eines der Empfänger und Schreiber von Briefen in alphabetischer Anordnung sind beigegeben. Damit ist die Möglichkeit gegeben, Aufschluß über Fichtes Beziehungen zu einzelnen Personen zu gewinnen. Ein Namens- und Sachverzeichnis gibt weitere Hilfen. In diesem sind überdies die Angaben zu Fichte sorgfältig aufgeschlüsselt. Werke Fichtes zu denen sich Äußerungen finden, sind samt den zugehörigen Stellen aufgeführt. Es ist somit erfreulich leichtgemacht, Fichtes Briefwechsel zur Interpretation seiner Schriften heranzuziehen und fruchtbar zu machen.

Bis die Reihe der Briefe (III) der „J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“, deren erste zwei Bände (Briefe 1775–1793) 1968 und (Briefe 1793–1795) 1970 erschienen sind, in etwa 15 bis 20 Jahren abgeschlossen ist, ist die Schulzsche Sammlung für die Erforschung der Fichteschen Philosophie unentbehrlich. *Wilhelm G. Jacobs (München)*

Bernard Willms, Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Westdeutscher Verlag, Köln 1967 (Band 10 der Reihe „Staat und Politik“), 170 S.

Die Untersuchungen von Willms zur politischen Philosophie Fichtes präsentieren sich als eine der jüngsten Anstrengungen in der Auseinandersetzung des recht(s)gläubigen Hegelianismus mit Fichte. Willms bezieht sich gleich eingangs auf die Äußerung von Reinhard Lauth, daß Fichtes Philosophie allem nachfichteschen Denken methodisch und systematisch überlegen sei¹, und sieht „vor allem Hegels Denken und dessen Wirkung bis auf die Gegenwart [...] hier durchaus perhorresziert“ (2). Ihn beschäftigt von da aus die „Gefahr einer unkritischen Fichte-Renaissance“, und er versteht seine Arbeit programmatisch als Versuch, in die Diskussion zu bringen, „inwiefern man berechtigt ist, hier von einer ‚Gefahr‘ zu sprechen“ (2).

Daß er im Verlauf dieses Versuches fragwürdige politische Konzeptionen Fichtes mit provokativer Schärfe bloßstellt, dürfte der Fichte-Kritik nicht nur emotionale Impulse liefern. Daß er jedoch sein – mit Hegel zu formulieren – „Herzklopfen für das Wohl der Menschheit“ ziemlich blind mit seinem Herzklopfen für das rechte Wohl und die rechte Superiorität der Hegelschen Staatstheorie identifiziert, verwischt und verwirrt die Grenzen zwischen sachgerechter und dogmatisch-konstruierter Kritik völlig. Sein Hegelsches Schema legt sich wie ein Raster über die Fichteschen Texte, er sieht Bezüge, die bei Fichte so nicht existieren, und – was gravierender ist – er sieht dadurch Zusammenhänge und Problembereiche nicht, die für das Fichtesche Philosophieren ausgesprochen konstitutiv sind. Bei der Untersuchung desselben Problemkreises kommt so Karl Hahn zu dem Urteil, „daß sich die angeblich kritischen Ergebnisse Willms' [...] als völlig unhaltbar und oft als geradezu unsinnig erweisen“².

Willms legt den frühen und frühesten politischen Überlegungen Fichtes größtes Gewicht bei, denn sie kommen seiner These, daß Fichte „der eigentliche Denker der Revolution“ sei (82), am offensten entgegen. Interessant ist jedoch, wie er den Angelpunkt der Fichteschen Rechtsüberlegungen in den Revolutionsschriften sorgfältigst ausklammert: die freie Erforschung der Wahrheit³. Aus ihr allein leitet Fichte nämlich die Notwendigkeit konkreter Freiheitsäußerung ab. Durch diesen Kunstgriff der Amputation gewinnt Willms die Möglichkeit, Fichte nicht mehr vom erklärten Objekt seines Denkens, sondern von seiner psychologischen Physiognomie her zu kritisieren. Über diese Physiognomie urteilt auch der objektivere Hahn: „Bei Fichte wird in der

¹ Vgl. bes. Reinhard Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München u. Salzburg 1965, S. 63 ff.

² Karl Hahn, Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte, München 1969, S. 12.

³ J. G. Fichte, Neuer Entwurf für die Beantwortung der Frage: Hat der Fürst ein Recht, die freye Untersuchung der Wahrheit auf irgendeine Art einzuschränken?, Akad. Ausg. II, 2, S. 220 ff.

Tat die revolutionäre Grundhaltung sowohl vom radikalen wie auch vom autoritären Element seiner Persönlichkeit gefährdet“⁴.

Den trügerischen Gewinn, Fichtes Philosophie auf subjektiv-psychologische Konsequenzen seiner Persönlichkeit reduzieren zu können, bezahlt Willms mit der Eliminierung des gesamten Problemkreises des „exakten Philosophierens“ bei Fichte, mit Blindheit gegenüber der methodischen Herkunftswelt Fichtes aus der Tradition der „mathematischen“ Philosophieversuche, mit Ignorieren des heute höchst aktuell gewordenen Spannungsfeldes Wissenschaft–Politik, dessen Thematik unablässig in den Fichteschen Ansatz eingebunden ist.

Mit der Ausklammerung des Problemkreises „Forschen nach Wahrheit“ schafft sich Willms aber auch die effektive Kontinuität des Fichteschen Philosophierens aus den Augen. Die Kontinuität der politischen Physiognomie Fichtes ist brüchig, und Willms' Versuche, ihre Widersprüche als „dialektisch“ im Hegelschen Sinne auszugeben, denunzieren diese Brüchigkeit eher, als daß sie sie klittern. Beharrlich, penetrant geradezu und unbeirrbar hat dagegen Fichte unablässig an der systematischen Bewältigung des Wahrheitsproblems gearbeitet. Dieses Bemühen führte ihn zur Entdeckung des methodischen Verfahrens seiner „Wissenschaftslehre“. Wie wenig sich an seinem Grundpostulat der exakten freien Untersuchung der Wahrheit⁵ von 1792 geändert hat, zeigt die Wissenschaftslehre 1804², in der als Kurzformel für die Aufgabe der Philosophie die Darstellung der Wahrheit genannt wird⁶. Und als er notgedrungen in der Unruhe der Befreiungskriege 1813 seine Vorlesungen abbrechen mußte, war er nach wie vor „durchdrungen von der Überzeugung, daß [...] dem Bösen überhaupt [...] durch nichts so sicherer und größerer Abbruch geschieht, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte“⁷.

Willms wirft dagegen das Auftreten des Attributs „wahr“ bei Fichte unbesehen in den Topf der Ideologie, einer „Sphäre jenseits der rationalen Behandlung“ (153), und dokumentiert damit lediglich, daß er die rationale Problematik dieser Seite der Fichteschen Philosophie so gut wie gar nicht kennt. In der Nacht, die er sich dadurch schafft (und gelegentlich mit Projektionen von grauen, Fichte zugeschriebenen Kühen (49) belebt), sucht er nun überall nach „Vermittlung“ von „Moralität“ und „Legalität“ – nur dort nicht, wo sie bei Fichte geleistet und zu finden ist: in der „Phänomenologie“ der Wissenschaftslehre. Die Phänomenologie der Wissenschaftslehre objektiviert nämlich die Grundstruktur des *Verbindenden* aller Mannigfaltigkeit. Diese Mannigfaltigkeit gliedert sich durchaus nicht, wie es bei Willms erscheint, in einen bloßen Dualismus Legalität/Moralität (93), sondern stellt sich als Viertelung dar: I faktisches Objekt (Natur) – II faktisches Subjekt (Legalität) – III lebendiges Subjekt (Moralität) – IV lebendiges Objekt (Religion)⁸. Numerisch läßt sich die Wissenschaftslehre als fünftes Moment klassifizieren; aber in der Tat ist sie nicht davon trennbar, denn sie stellt das Verbindende dieser vier Bereiche vor. Sie ist nichts anderes als die Objektivation der allgemeinen Bewegung des Wissens durch diese vier Bereiche. Und so ist auch die „Vermittlung“ von „Moralität“ und „Legalität“ in ihrer Struktur erfaßt durch die Denkbewegung, mit welcher die Phänomenologie der Wissenschaftslehre aus dem Bereich der Legalität in den Bereich der Moralität übergeht.

Diese vier Bereiche liegen nun nicht nebeneinander wie Gärten, in denen man sich nach Belieben aufhalten kann, sie wachsen auch nicht allmählich „geschichtlich“ auseinander heraus wie die Glieder eines Schachtelhalms. Sie verhalten sich vielmehr zueinander, wie sich die Dimensionen des Raums zueinander verhalten. In dieser Weise ist für die Wissenschaftslehre die konkrete Realität vierdimensional. Und diese konkrete Vierdimensionalität ist praktisch durchaus nicht auflösbar. Lediglich der gedanklichen Abstraktion, die in der Betrachtung die einzelnen

⁴ Karl Hahn, a. a. O. S. 21 (Anm. 101).

⁵ Vgl. Anm. 3.

⁶ „Was soll die Philosophie, nach der allgemeinen Anforderung an sie? Ohne Zweifel: die Wahrheit darstellen.“ J. G. Fichte, SW X, S. 92.

⁷ J. G. Fichte, SW IV, S. 604.

⁸ J. G. Fichte, WL 1804², SW X, S. 312 u. Joachim Widmann, Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in J. G. Fichtes zweiter Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804, Diss. München 1961, S. 187, 220–222.

Dimensionen auszublenden vermag, erscheint es so, als ob die einzelnen Dimensionen eine isolierte Existenz hätten.

Ihre Unauflösbarkeit bedeutet aber, daß beim Übergang von der Theorie zur Praxis gerade nicht nur der „Dualismus“ Legalität/Moralität betrachtet werden kann, sondern auch die konstitutiven Momente des „faktischen“ und des „lebendigen“ Objekts in den Blick gefaßt werden müssen. Hier liegt zweifellos eine grundlegende Schwäche der Fichteschen Applikationsversuche, die immer dann das Konkrete verfehlen, wenn sie nur vom dualistischen Gegenüber der statischen und der genetischen Subjektivität ausgingen und das Komplementärpaar der statischen und der genetischen Objektivität nicht bedachten.

Aber hier öffnet sich auch der systematische Abgrund zwischen der Fichteschen und der Hegelschen Grundkonzeption. Denn wenn die Wissenschaftslehre mit ihrer prinzipiellen Vierdimensionalität des Konkreten recht hat, muß der Hegelsche Ansatz mit seiner bloßen Dreigliederung der politischen Realität in „Subjektivität-Gesellschaft-Staat“ (93) notwendig im Übergang aus der Theorie zur Praxis scheitern, weil er das vierte Moment nicht herbeischafft, ohne das die Theorie unvollständig ist und sich einer Re-konstruktion in die Praxis verweigert.

Die ungenügende Information Willms' über das Problemfeld der Fichteschen Wissenschaftslehre macht es ihm auch unmöglich, den entscheidenden Konflikt in Fichtes angewandtem Philosophieren zu erblicken: Den Zusammenprall der transzendentalen Einsichten der WL mit den individuellen und zeitbedingten empirischen Kenntnissen, Meinungen und Irrtümern im Menschlichen Fichte. Bei der Konzeption der politischen Frühschriften, auf deren Grundansatz Willms den ganzen späteren Fichte reduzieren möchte, wußte Fichte noch nichts von der Wissenschaftslehre. Das Verfahren zur Aufschlüsselung der Grundstruktur des Wissens entdeckte er erst 1793. Es dauerte dann über zehn Jahre, bis er die konstitutiven Grundmomente der Wissenschaftslehre *vollständig* erarbeitet hatte. Über den fragmentarischen Charakter aller davorliegenden Fassungen der Wissenschaftslehre gibt der jüngst veröffentlichte Text der WL 1804⁹ eindeutige Auskunft⁹. Dieser Umstand, der bei Willms nirgendwo in Erscheinung tritt, ist für die kritische Sichtung des Fichteschen Oeuvres von beträchtlicher Bedeutung: Es fehlte bis 1804 nicht allein die Objektivierung der Dimension des „lebendigen Objekts“; Fichte selbst konnte sogar bis dahin die Bedeutung des schon Erarbeiteten der WL nicht völlig durchschaut haben, denn „jeder einzelne Satz [der WL] wird nur durch *alle* klar“¹⁰. Die konkreten Applikationen der Jahre vor 1804 sind darum von der Fichte-Kritik prinzipiell mit Vorbehalt zu betrachten, denn sie geschahen von einem transzendental nicht genügend durchgeklärten Fundament aus. Die Fichte-Kritik hat unbedingt das grundsätzliche Problem auszutragen, inwieweit Fichtes Applikationen vor den durchgeklärten Implikationen der WL zu bestehen vermögen. Insofern verlangt sie einen systematisch viel radikaleren Ansatz, als Willms vorzuweisen hat.

Willms versucht die Widersprüche, die aus dem ihm unbekanntem Konflikt zwischen WL und empirischem Bewußtsein Fichtes resultieren, zu harmonisieren, indem er auch die WL als bloßes Produkt der besonderen Individualität Fichtes hinstellen möchte. Der Verlag versendet – sicher mit Billigung des Autors – einen „Textvorschlag“ an die Rezensenten, in dem es heißt, Willms mache von den politischen Jugendschriften aus auch die Wissenschaftslehre „verständlich“. Angesichts der tatsächlichen inneren Organisation der WL hört sich das so ähnlich an, als wolle jemand die mathematische Stringenz der Integralrechnung von den alchemistischen Jugendstudien Newtons aus „verständlich“ machen.

Nimmt man die aufgeführten Fehlanzeigen zusammen, so deklariert sich die Untersuchung Willms formal und inhaltlich als gewandte Collage, die mittels Fichtescher Zitate den Alptraum des politischen Biedermeier zu verifizieren sucht, wachsende und gar vollkommene Freiheit müsse in ihr Gegenteil umschlagen. Man meint, Willms hätte beim sorgfältigen Aufsuchen dieser Zitate wenigstens bemerken müssen, daß die dubiose „Zwangserziehung“ in Fichtes Philosophie auf jeden Fall in praxi Erziehung zum selbständigen kritischen Denken ist; eine kurze Besinnung hätte ihn dann doch stutzig machen müssen, wieweit es mit der Dauer autoritären Zwangs bei diesem Inhalt der Erziehung her sein könnte.

Joachim Widmann (München)

⁹ J. G. Fichte, Erste Wissenschaftslehre von 1804. Aus dem Nachlaß hrg. von Hans Glimpitzky, Stuttgart 1969, S. XLVf. u. S. 139.

¹⁰ a. a. O. S. 7.

Reinhard Lauth, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969, 151 S.

Der mundus intelligibilis ist nicht mehr in Sicht. Eine „Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet“ zu konzipieren, ist deshalb eine Aufgabenstellung, die aufhorchen läßt.

Kompromißlos liest sich denn auch der erste Satz des Buches: „Keine wissenschaftliche Aufgabe kann bestimmt und eindeutig gelöst werden, wenn sie nicht zuvor genau bestimmt worden ist“ (7). Diesem programmatischen Leitsatz folgend bestimmt Lauth Ethik allgemein als die „wissenschaftliche Lehre von der Sittlichkeit“ (8), verstanden sowohl als das „sittliche Verhalten selbst“ als auch als „die Wissenschaft von der Sittlichkeit“ (ebd.). Ethik als philosophische Disziplin ist immer das Letztere, „Lehre von einem spezifischen Wissen, eben vom Wissen der Sittlichkeit“ (17). Ihr Gegenstand hat aber das Prinzipielle dieses Wissens, nicht also sein Besonderes zu sein.

Sittliches Wissen ist wie alles Wissen in seinem Grunde Affirmation, u. zw. ein „doxisches“ (griech. DOXA – die Herrlichkeit, Hoheit, hier: der Evidenz des Guten) Behaupten, welches das zu Wollende betrifft und sich unmittelbar aus sich rechtfertigen lassen muß – seine Unbedingtheit. Behaupten ist „Synthesis von Bewußtseinselementen mit Bezug auf Wahrheit“ (19). Das ethische Behaupten setzt im Gegensatz zu allem übrigen Behaupten ein Sollsein und kein Ist, dieses aber als ein Gesolltes, das gewollt werden soll, welches Wollen sich als Wertung, Wirkwillen und Handlung manifestiert, eine Trias, die als Ordnungsschema des ganzen Buches zu gelten hat.

Das erste Moment des Wertes zeigt sich der Reflexion als Einheit dreier Momente: Dem Wert eignet jeweils ein spezifischer materialer Gehalt, der als bestimmtes quale angeschaut, besser eingeschaut, intuiert wird (a). Dieses quale wird nicht angeschaut in Raum und Zeit, sondern als Willensqualität, Materiales einer intentionalen Aktivität (25): Etwas-wollen besagt, daß es um etwas geht. Lauth nennt diese Bestimmung der Willensqualität „Pertinenz“ (b). Schließlich trägt Wert den Charakter des Erfüllend-Seins des Willens, nicht als Lust mißverstanden. Gedacht ist wohl an ein Analogon zur Kantischen „Achtung“ (c).

Aufgrund seines qualitativen Charakters erscheint Wert in einer Vielheit von anderen ebensolchen Bestimmtheiten, anderen Werten, die sich in Verhältnissen niedriger und höherer Allgemeinheit sowie Unter- und Überordnung strukturiert bzw. hierarchisiert.

Werte müssen dabei immer gedacht werden als Setzungen im Bewußtsein. Sie haben aber ihre besondere Art von Gewißheit, die nicht von der Art theoretischer Evidenz, sondern eines (vom Sollsein) ergriffenen Ergreifens (lat. *sacire*) ist, welche Form von Evidenz Lauth mit „Saziens“ (31) bezeichnet.

Der spezifisch ethische Wert – Werte können ja auch Element einer Zweckmäßigkeitserwägung sein –, bestimmt sich in der gleichen Weise: Seinem *spezifischen Gehalt* nach ist er „Liebe“ als „Wille der Vernunft zur Vernunft“ (34), seiner *Pertinenz* nach ein Sollen, aber im Gegensatz zu anderen Werten unbedingten Charakters, d. h. er ist gänzlich aus sich selbst und wegen seiner selbst, seine Hoheit, diese unbedingte Selbstrechtfertigung beinhaltet ineins seine vollkommene *Erfüllung*, seine Herrlichkeit. Seine spezifische Evidenz, seine *Saziens*, ist keine faktische, wie bei anderen Werten, sondern eine genetische: Der sittliche Wert ist unmittelbar „als wahr bewußt. . . in seiner Herrlichkeit und Hoheit“ (37).

Der sittliche Wert bestimmt sich aber nicht nur in sich, sondern ebenso in einer Relation, insofern das sittliche Behaupten nicht nur den Wert umfaßt, sondern auch das freie Wollen, das sich bezüglich seiner Wertordnung bestimmt und sich auf die Realität bezieht, sowie das durch den Wirkwillen ausgelöste Handeln (39 ff.). Nun war das sittliche Sollen ja selbst als Wille bestimmt worden. Dies bedeutet keinen Widerspruch, vielmehr enthüllt sich darin das wahre Wesen der sittlichen Behauptung, insofern sie Wille (A) ist, der an Wille (B) gerichtet ist. Gelten Lauths Analysen bisher dem Willen in der Supposition (A), so ist Thema der weiteren Untersuchung Wille in der Supposition (B), als Willensfreiheit Wille, der das sittliche Soll annehmen oder abweisen kann. Die Evidenz dieses Willens ist eine dreifache: eine faktische, als Willkür, eine apodiktische, als Wille im und mit Bewußtsein, und eine genetische, insofern von der unmittelbaren genetischen Evidenz des sittlichen Wertes auf die Wahrheit des freien Willens geschlossen wird und nicht umgekehrt. Die letzte Einschränkung soll sich wohl kritisch

gegen die Dialektik von *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* im Verhältnis von Gesetz und Freiheit in Kants Kritik der praktischen Vernunft wenden (Kr. d. pr. V. 5 Anm.), ohne aber offensichtlich über sie hinauszukönnen.

Die Freiheit des Willens ist eine solche der Wertbejahung oder -verneinung bzw. der Bevorzugung oder Hintanzetzung von Werten, d. h. sie manifestiert sich als Vermögen der Wahl und Hierarchisierung von Werten. Damit wird aber notwendig mitgedacht der Begriff eines absoluten Wertes, bzw. eines Grundwillens, der sich als prinzipielle sittliche Entschlossenheit durch alle je verschiedenen Wertsetzungen durchhält. Die dann folgenden Abschnitte zur Frage des Willensentschlusses sind nicht unproblematisch.

Der in der Wahl angenommene Wert ist gesetzt in dem setzenden und annehmenden Bewußtsein. Der im Grundwillen gesetzte absolute Wert ist demzufolge als letztbestimmender bezogen auf alles, was in diesem Bewußtsein gesetzt ist. Das einmal prinzipiell gewählte Wertsystem ist also notwendig bezogen auf die – im Bewußtsein – gegebene Realität, die aber in diesem Bezüge und durch ihn gerade nicht als bloß gegebene, sondern aufgegeben gedacht werden muß (52). In diesem Verhältnis der Applikation des sittlichen Wertes auf die im Bewußtsein entfaltete Realität ist wohl der systematische Schlüssel des ganzen Buches zu sehen. Die noch folgenden Analysen sind die inhaltlich interessantesten. Sie gehen konsequent aus diesem Punkt hervor.

Das deduzierte Applikationsverhältnis erweist sich selbst als sittliche Qualität, nämlich die kategorische Annahme der Wirklichkeit. Das Verhältnis von Wert und Realität ist seinerseits ermöglicht durch den Begriff des Sinns, in dem sich die beiden Relata vermitteln lassen. Die vom Wertbegriff durch den Sinnbegriff bestimmte Realität als sittlich gewollte muß gedacht werden als die Wirklichkeit der Freiheit im Interpersonalverhältnis, dieses verstanden als Freiheit, die sich wechselseitig durch andere Freiheit „ermöglicht, eingegrenzt und vollendungsfähig“ (67) sieht.

Mit der Entfaltung des Interpersonalverhältnisses wird es möglich, den zu Anfang als „Liebe“ bestimmten sittlichen Wert konkret zu bestimmen (75). Diese Konkretheit liegt in der zur Handlung individuierten sittlichen Aufgabe (86 ff).

Nach dieser – diese Terminologie drängt sich hier auf – Analytik der ethischen Erkenntnis folgt deren Dialektik in Gestalt einer Formenlehre der partiellen oder totalen Negationen des sittlichen Liebesverhältnisses.

Lauths Untersuchung ist nur schwer im ganzen zu überblicken und zu beurteilen. Sie bietet jedenfalls abgesehen von formaler Strenge und Eleganz auch inhaltlich Bemerkenswertes. So gelingt es zweifellos mit dem Interpersonalverhältnis, wie es hier entfaltet ist, eines der Grundrät sel aller Ethikwissenschaft, das Verhältnis von Determination und Freiheit des Willens neu zu beschreiben, wenn nicht sogar ansatzweise zu lösen.

Klare Thesen haben u. a. den Vorzug, zur Kritik zu provozieren. Lauths Entwurf bedarf an mehreren Stellen der kritischen Frage. Zweie seien hier markiert.

1) Werte gliedern sich nach Lauth in Allgemeinheiten höherer und niederer Stufe, z. B. *die* Treue, *die* Gerechtigkeit einerseits und die „je und je besonderen Werte, die in einzelnen Fällen im Spiel sind“ (27) andererseits. Hier ist offensichtlich ein Subsumptionsverhältnis angenommen. Andererseits war „Wert“ generell als quale bestimmt worden, das intuitiv, angeschaut wird. Werte sind also in primo nicht logische Bestimmungen. Nun spricht Lauth aber auch von „höheren“ und „niederen“ „Wertqualia“ (24). Dabei ist aber bezeichnenderweise noch nicht von Allgemeinheit die Rede, die jeweils höheren Werte sollen vielmehr als Totalitäten gedacht werden, die in den jeweils niederen ihre Disjunktionglieder haben. Drei Seiten später muß diese Totalität aber als Allgemeines von besonderem Vielen gedacht werden. Die Frage stellt sich: Soll Totalität als Allgemeinheit des *Begriffs* gedacht werden, als die Einheit des *Genus*, unter welches das spezifisch bestimmte Besondere gebracht wird – oder als die des *Inbegriffs*, wie der Raum Inbegriff aller räumlichen Bestimmungen ist, nämlich als Anschauungsform und nicht als Allgemeinbegriff. Die Frage der Hierarchisierung von Werten sollte eigentlich in diesem Zusammenhang überhaupt noch nicht erörtert werden, sondern erst innerhalb der Analysen der Wahlfreiheit. Umfaßt doch die „Skala“ einer Werthierarchie nicht nur höhere und niedere, mehr oder weniger prinzipielle Werte, als vielmehr auch Nicht-Werte, die Ablehnung von Werten.

2) Problematisch erscheint außerdem, daß die Kategorie „Geschichtlichkeit“ bei Lauth systematisch unter den Stichworten „Der wirkliche Wert“, „Spezifizierende Beziehung des sittlichen Sollens auf die gegebene Realität“, „Handlung“ u. ä. erscheint, sozusagen unter den Ausführungsbedingungen des sittlichen Solls (103). Als geschichtlich Wirkliches wird das vordem rein-unbedingt Normative zur wirklichen Handlung mediatisiert und konkretisiert, damit aber auch relativiert, wodurch der sittliche Wille erst in die Möglichkeit seiner Gebrochenheit und Verzerrung zu geraten scheint. Der damit eingehandelte schlechte Dualismus ist denn wohl auch die tiefere Ursache der fast an Wolff erinnernden Kasuistik im Zuge der „Individuierung der sittlichen Aufgabe“.

Bei diesem Begriff von Geschichtlichkeit geht verloren, daß die Wirklichkeit als gegebene nur deswegen „aufgegebene“ Wirklichkeit ist, weil sie als solche nicht nur erstreckungslos-statisches factum brutum, sondern Medium und Sediment der Wirksamkeit von Freiheiten im interpersonalen commercium ist, dies aber nicht nur in einem – linguistisch gesprochen –, synchronen, sondern ebenso diachronen, will sagen geschichtlichen Sinn.

Damit wären zwei von mehreren möglichen Fragen an einen Entwurf gestellt, in dem die grammatische Figur der Frage so gut wie nicht vorkommt. Möglicherweise liegt aber gerade auf diesem Weg entschiedener Affirmation die fruchtbare Herausforderung, welche anzunehmen z. B. der neueren metaethischen Diskussion nicht schlecht anstände, die stellenweise hinter die Einsichten der Tradition seit Platon und Aristoteles merklich zurückgefallen ist.

Bruno Zimmermann (Flerzheim)

Wilhelm G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 40)*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1967, 196 S.

Was der Titel „Trieb als sittliches Phänomen“ noch offen lassen mag, der Untertitel „zur Grundlegung der Philosophie . . .“ macht von vorneherein deutlich, daß es hier nicht um eine Psychologie oder Tiefenpsychologie des Triebes, im Sinne freudscher Libido und Aggression etwa, geht. Es handelt sich allerdings auch nicht um eine philosophische Phänomenologie, die Erfahrungen menschlichen Trieblebens zur Darstellung bringen möchte, sondern, wie der Zusatz „. . . nach Kant und Fichte“ verdeutlicht, um eine transzendentalphilosophische, historisch-systematische Untersuchung, die spekulativ nach den Bedingungen fragt, aufgrund deren von so etwas wie „Trieb“ zu wissen ist (8). Das sittliche Phänomen des Triebes erscheint hier also als theoretisches Problem und zwar – entsprechend der Philosophie des jungen Fichte (1794–1800) – als zentrales Systemproblem. Die damit gegebene Überschreitung einer im engeren Sinne bloß ethischen oder naturphilosophischen Fragestellung bezeichnet bereits den Ansatz, die Methode wie auch die Problematik dieser Arbeit: die philosophische Theorie des Bewußtseins von „Trieb“ ist als Zentralbereich einer Theorie des (theoretisch und praktisch gefaßten) Bewußtseins überhaupt zu entwickeln, d. h. hier als Zentrum kantisch-fichtescher Transzendentalphilosophie, muß damit zugleich jedoch einen absoluten Begriff von Philosophie überhaupt setzen (9) und sich methodisch in der Einleitung wie Durchführung ständig daran halten, ohne sich freilich ganz daran halten zu können. Dem Leser, der seinerseits den – relativ – unvermittelt gesetzten Philosophiebegriff nicht bereits innerlich schon versteht, ist dadurch der Zugang zu der spekulativ sehr interessanten Thematik nicht sehr leicht gemacht.

Der erste Teil der Arbeit (11–54) verfolgt Kants Verständnis von Philosophie am Text mit einem Idealbegriff von Transzendentalphilosophie im Hintergrund und als Leitbild der Interpretation, eröffnet dadurch sogleich die Problematik einer Verhältnisbestimmung von absolutem Philosophie- und Systembegriff und historisch-systematisch vorliegendem Triebbegriff sehr radikal und kann von da aus Kants Definitionen des Triebes bzw. der „Neigung“ kritisch vornehmen und schließlich dessen philosophische Triebtheorie als unvermittelten „Dogmatismus“ (49–54) aufweisen. Aus dieser Kritik an Kant ergibt sich von selbst die Überleitung zur Theorie des Triebes bei Fichte wie aber auch die Notwendigkeit, zuvor Fichtes Begriff und Prinzip von Transzendentalphilosophie, eben seiner Wissenschaftslehre, zu erheben. In dem

Kapitel „Fichtes Antwort auf Kants transzendente Frage“ (57–78), dem ersten Kapitel des zweiten, grundlegenden Teiles der Untersuchung (der nicht sehr treffend betitelt ist mit „Fichtes Deduktion des Triebes“ (55–184), da dieser Teil eine ausführliche Kritik von Jacobs an eben dieser Deduktion und zugleich seine eigene Wahrheitstheorie als Systemrahmen für einen neu zu bearbeitenden Triebbegriff enthält), wird Fichtes Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ von 1794 kurz referiert und danach ausführlicher das Fichtesche „Prinzip“ der Transzendentalphilosophie behandelt, wie es in den drei „Grundsätzen“ zur Darstellung kommt, die, als „Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre“, den ersten Teil der als Handschrift für seine Zuhörer gedachten und veröffentlichten „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 (= GWL) ausmachen. Diese Darlegungen erfolgen, ohne weitere hermeneutische Differenz in der Auslegung, sprachlich und gedanklich in engstem Anschluß an Fichte, fassen in ihrer Exposition den Grundsatz dieses ersten Systems der Wissenschaftslehre deutlich zusammen, so daß die zentrale Bedeutung des Triebbegriffes verständlich werden kann. Die folgende „Kritik an Fichtes Verständnis der Grundsätze in der GWL“ (76–78) wird die Basis bilden, Fichtes Triebtheorie zu kritisieren. Mit einer Vergleichung von Kant und Fichte hinsichtlich ihres Verständnisses von Transzendentalphilosophie und der Konstatierung einer Übereinstimmung „im Prinzip“ (78) ist zunächst einmal historisch wie systematisch der Boden bereitet, Fichtes Begriff des Triebes als zentralen Vermittlungsbegriff seines transzendentalphilosophischen Systems zu denken, wie er es in der „Grundlage“ mit ihrem prinzipiellen, theoretischen, vor allem aber praktischen Teil getan hat und hinsichtlich des Problems sittlichen Handelns in: „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (= SSL) von 1798 weiter entfaltet.

Danach ist der Begriff des Triebes kein ursprünglicher, genetischer Begriff, wenn er auch noch nicht einen bestimmten Trieb, den Nahrungstrieb oder Geschlechtstrieb etwa, meint: er hat seinen systematischen Ort in der Vermittlung zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“. Das transzendente Unterscheiden und Beziehen ist, praktisch gesprochen, Problem der Aktualität solchen Beziehens als Gegenbeziehens: „Die reale Tätigkeit des Ich ist . . . nur denkbar, wenn sie in ihrem Ausgehen auf ein unerreichbares Ideal hin begrenzt wird. Fichte nennt sie (sc. die reale Tätigkeit) ein Streben oder eine Tendenz; wird sie bewußt, so heißt sie Trieb“ (81). Somit ist der Trieb „Grundform praktischer Vermittlung zwischen Ich und Nicht-Ich und macht die theoretische Vermittlung erst möglich“ (81). Auf der Ebene der Auslegung von Ich und Nicht-Ich als Gegensatz von Freiheit und Natur erscheint der Triebbegriff als vermittelnder Begriff nicht nur zwischen Erkennen und Handeln überhaupt, sondern auch als solcher zwischen Natur und Sittlichkeit. – Nach einer Beschreibung der Funktion des Triebes (82–86) wird in genauem Anschluß an den dritten Teil der GWL, die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“, der Trieb als vermittelndes Prinzip von Vorstellung überhaupt ausführlich entwickelt (86–100) und dann, an das „System der Sittenlehre“ anschließend, als Prinzip der Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zur Natur entfaltet: Trieb ermöglicht als sittlicher Trieb das Bewußtsein von Pflicht und als Naturtrieb sittlich-weltbezogenes Handeln (über den Leib als Medium).

Gesamtschema dieser Analysen ist der ursprüngliche Begriff der Selbstbestimmung und insofern ein Autonomie- als Freiheitsbegriff, der einerseits am Material der Natur Gegenstand und Grenze erfährt und erfahren soll, dennoch aber andererseits auf die Aufhebung aller Grenze abzielt, um das Ideal totaler, ausschließlicher Selbstbestimmung zu verwirklichen. Sofern dieses Bestimmen, praktisch gesprochen, als ein Streben aufgefaßt wird, das bewußte Streben aber Trieb heißt, ist damit auch die Triebdynamik beschrieben. Aus solchem Streben zum Ideal, in dem in totaler Selbstbestimmung, totaler Freiheit, jedwede Fremdbestimmung und Hemmung aufgehoben wäre, zugleich aber aus der Unmöglichkeit derartiger Aufhebung – denn die Fremdbestimmung ist und bleibt als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Selbstbestimmung gesetzt, und zwar gerade um dieses Strebens willen, ergibt sich eine „Asymptotik“ von triebhaftem „nie erreichen“ und ständigem „doch erreichen wollen“. Danach treibt die Sehnsucht nach Freiheit ins Unendliche und praktiziert aufgrund ihres eigenen Triebes den Widerspruch, diese Freiheit niemals erreichen zu können – insgesamt eine praktische Fragestellung, die Strömungen der damaligen Romantik wie überhaupt menschliche Trieb- und Erlösungswünsche auf den Begriff bringt, durch die jedoch, wie Jacobs in der nun folgenden Kritik ausführt, der Sinn des sittlichen Solls wie des Daseins schlechthin in Frage gestellt zu sein scheint.

Den Ansatz fundamentaler Kritik findet Jacobs, wie gesagt, in der „Grundlage“: Fichte habe den Zusammenhang der drei Grundsätze trotz und in ihrer Unableitbarkeit (mindestens) nicht genügend zur Darstellung gebracht, so daß deren Bezogenheit aufeinander hätte deutlicher werden können, dadurch zugleich aber auch die Grenze der Grundsätze übersehen, und zwar im Sinne einer Selbstbegrenzung: als Differenzierung zwischen „absolutem Ich“ und „Absolutem“, eine Differenzierung, die Fichte erst nach 1800 ausdrücklich vollzog. Erst dadurch ließe sich – so die Kritik Jacobs – auf der Ebene des Gegensatzes: Freiheit–Natur eine Wirklichkeit aufweisen, nämlich Wahrheit als Liebe, die das eigentliche „Material“ der Freiheit und ihres Selbstbestimmungsprozesses ist oder doch sein sollte. Natur ist danach nur der sekundäre Gehalt und Gegenstand der Freiheit, und das Trieb-Hemmungs-Schema bzw. die damit ausgedrückte Vermittlungsdynamik, die auf der absolut gesetzten Ebene „Freiheit–Natur“ sich im asymptotisch Irrealen auflösen muß, wäre zu modifizieren, weil als ganze aufzuheben in eine neue, vermittelte Art der Triebhemmungsdynamik, in der dem sittlichen Trieb als Hemmung nicht primär und ausschließlich der materiale Naturwiderstand, sondern ein seinerseits sittlicher und damit zugleich eröffnender Trieb entgegensteht. Solche interpersonal vermittelte Art von Grenzangabe als Eröffnung läßt das Ideal der Freiheit als (interpersonal-dialektische und nicht mehr nur asymptotisch-faktische) Selbstbestimmung als möglich erscheinen. Aus dem Sinnbegriff, der in diesem Zusammenhang bei Fichte hier nicht vorkommt, als einem neuen Vermittlungsbegriff zwischen theoretischer und praktischer Vernunft wie auch zwischen der Vernunft überhaupt und dem Absoluten wird die Möglichkeit zu denken in Angriff genommen, die genannte Assymptotik aufzuheben in eine Vollendung, die als Ideal die vollkommene (interpersonale und naturhafte) Erscheinung des Absoluten meint.

Die Kritik basiert also im Prinzip darauf, daß sie die mit den drei Grundsätzen konstituierte Bewusstseinstheorie bzw. das absolute Ich als noch einmal erzeugt, d. h. in einem, wenn auch höchsten Sinne als faktisch erweist und nach der Genesis dieses höchsten Faktums fragt. Solche Genetisierung begreift zugleich, daß und wie frühe Fichtesche Bewusstseinstheorie in Gefahr steht, das Absolute unterderhand mit dem absoluten Ich zu identifizieren und, weiter, sogar dieses unter Umständen mit dem empirischen Ich zu verwechseln und eben deswegen in die widersprüchliche wie verzweifelte Position kommt, alles sein zu müssen, ohne es doch sein zu können: alles Nicht-Ich vernichten zu sollen, ohne dies um seiner selbst willen zu können.

In dieser Kritik, wie sie Fichte selbst später in seinen Wissenschaftslehren wenigstens prinzipiell vollzogen hat, liegt die eigentliche Intention wie auch die Bedeutung der Arbeit von Jacobs. Die Konsequenzen des durch die Kritik neu gewonnenen Ansatzes werden hinsichtlich einer Modifikation transzendentaler Triebtheorie von Jacobs nicht mehr ausgezogen wie auch die Einsicht, die sich daraus für Begriff und Wesen der Philosophie bzw. des frühen Fichteschen Systems ergibt, nicht mehr reflektiert – hätte doch eine Kritik der Grundsätze nicht nur auf die Differenzierung zwischen Absolutem und absoluter Erscheinung, sondern ebenso auf eine Differenzierung zwischen Absolutem und absolutem spekulativen Reflexionsstandpunkt hinarbeiten können und so die Fichtesche „GWL“ in ihrem sehr weitgehenden Durcheinander von „Grundsatz“ als formuliertem Satz und philosophisch gefaßtem Prinzip und von „Grundsatz“ als konstitutiver Bewusstseinshandlung klären wie auch von da aus den angesetzten Philosophiebegriff mitkritisieren können und müssen. Wegen dieser methodischen Problematik handelt es sich denn auch bei der Arbeit von Jacobs weniger um eine „Grundlegung zur Philosophie“ als eher – mit Fichte zusammen – um einen „Sprung ins System“, der aber gerade eben das System fraglich werden läßt. Diese Identifikation und ihre Auflösung bedingt und ermöglicht – ähnlich wie bei Fichte selbst – einen spekulativen Einsatz, der das philosophische Problem des Triebes auf transzendentes Niveau bringt – in dieser Hinsicht zählt die Arbeit von Jacobs zu den wenigen, wenn sie, entsprechend der Fichtebibliographie, nicht bisher die einzige ist, die die Triebtheorie Fichtes auf dessen eigenem Niveau behandelt und ihr gerecht werden dürfte – und zugleich läßt sie teilnehmen an einem entscheidenden Stadium der Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Eberhard Simons (München)

Walter M. Neidl, *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae, Münchener Theologische Studien II/33, Verlag Max Hueber, München 1966, XXII und 297 S.*

Neidls Schrift greift mit ihrem Thema, welcher Realitätsbegriff den *Disputationes metaphysicae* des Suarez zugrunde liege, wohl das zentrale Problem aller Philosophie auf: was ist Realität? Welche Kriterien bestimmen, was als real und was als irreal zu gelten habe? Was ist das eigentlich Reale und was das weniger Reale? Inwieweit hat der menschliche Geist einen Zugang zur Realität, und inwieweit ist er an der Konstitution der Realität beteiligt? Neidl präzisiert das Ziel seiner Untersuchung folgendermaßen: „Wie denkt Suarez das ens ut ens und wo liegt die alles tragende Spitze seines Denkens“ (2, 283, 296). „Diesen erstphilosophischen Entwurf des Suarez als den voranleuchtenden Gedanken bei der Durchdringung seines Realitätsbegriffs aufzuweisen und zu zeigen, wie er sich in den verschiedenen Kapiteln als das verbindende unbeliebige Gemeinsame auf eine je bestimmte Weise darstellt, ist die Absicht und das Ziel dieser Arbeit. Aufgrund der Fülle der sich hier ergebenden Aspekte versuchen wir dieses transzendente Wesen der Fundamentalrealität, d. h. das ens ut ens, beschreibend darzustellen“ (5). Im Hintergrund der Ausführungen stehen die beiden Suarez-Interpretationen von Gilson und Siewerth, die aber doch nicht in dem Maße herangezogen und diskutiert werden, wie man das erwartet hätte.

Entsprechend der vorgenommenen Zielsetzung kommen in den vier Kapiteln, aus denen die Arbeit besteht, hochbrisante Themen zur Sprache: Wahrheitsbegriff (ontologische und logische), Begriff des *conceptus formalis* und *obiectivus*, Eigenart und Verhältnis von *actus primus* und *secundus* des Intellekts, *intellectus agens* (Kap. 1), der Seinsbegriff als solcher sowie in seiner Aufteilung in das ens nominaliter und participialiter sumptum, die dadurch provozierte Frage nach der Analogie oder gar Äquivokation des Seinsbegriffes sowie die Frage nach dem Wesen der Analogie überhaupt, Gegenstandsbestimmung der Metaphysik (Kap. 2), das Problem um den Realitätscharakter des Allgemeinen (*natura communis*) sowie nach dem Wesen der *differentia individualis* (Kap. 3), Wesen und Verhältnis von Materie und Form sowie die damit verbundene Frage nach dem Individuationsprinzip (Kap. 4). Alles in allem: die Gretchenfragen der Metaphysik sind da. Diskutieren möchte ich hier vornehmlich die Thematik von Kap. 3, den Realitätscharakter des Allgemeinen, in dem sich „das transzendente Wesen der Fundamentalrealität“ als einer seiner Erscheinungsweisen darstellt (297; vgl. 244). Daran reihen sollen sich noch einige Bemerkungen zum Buch insgesamt.

Als Ausgangslage für die Frage nach dem Realitätscharakter des Allgemeinen ist die betonte Auffassung des Suarez, der Neidl sich anschließt, zu nehmen, der zufolge das Universale als solches, in seiner Allgemeinheit, nicht zu existieren vermag (112²⁰⁴, 112, 122²²⁰, 150²⁶⁵, 153). Ja, je allgemeiner es ist, um so weiter sei es von der Wirklichkeit entfernt (*magis esse elongatum ab existentia*, 112²⁰⁴). Das stellt die genaue Gegenposition zu Platon und dem Neuplatoniker Proklos dar. Ergänzt wird diese Überlegung durch den Hinweis, daß, wenn das Individuelle zugrunde geht, auch das Universale seinen Realitätsgehalt einbüßt (153²⁷¹), wofür Suarez sich zusätzlich auf Aristoteles bezieht. Auch das ist eine Umkehr der platonischen Position, wonach der Realitätscharakter des Allgemeinen nicht vom Einzelnen, sondern umgekehrt der Realitätscharakter des Einzelnen vom Allgemeinen abhängt. Neidl urgiert jedoch mit Suarez die Verwiesenheit des Allgemeinen an das Konkrete und Individuelle, in welcher Akzentuierung und Betonung des Individuellen wir die von den Philosophiehistorikern stets herausgestellte Eigenart des suarezianischen Denkens vor uns haben. Nur das Singuläre und Individuelle vermag zu existieren (153²⁷¹). Das Universelle und Allgemeine dagegen existiert entweder in den Individuen (156 f., 164, 176, 185³³⁷, 191, 192²⁶³, 204³⁸⁷, 225) oder im Intellekt (164, 169²⁹⁹, 184, 185, 207), in den Individuen konkretisiert, im Intellekt in der Form der Allgemeinheit. Insofern besitzt es ein Fundament in der Wirklichkeit, wodurch Suarez es vor der Verflüchtigung zu einer bloßen Fiktion oder einem bloßen Konzept zu retten vermag (115, 116, 121 f., 124, 164, 170, 181, 193, 237). Daran liegt ihm ungemein viel, weil er im Gegensatz zu den Nominalisten noch an der Möglichkeit einer metaphysischen Wissenschaft festhält (7 f., 11).

Wird der Realitätsgehalt des Allgemeinen auf das sogenannte „*fundamentum in re*“ eingeschränkt, dann interessiert natürlich dieses *fundamentum*. Es scheint zunächst nicht mehr als die realisierte und konkretisierte Form zu sein, und in diesem Sinne kann Suarez sagen: *natura*

universalis non existit in multis, nisi per identitatem cum singulis eorum (193³⁶⁵). Aber da sind eine ganze Reihe von Äußerungen, die in eine andere Richtung weisen. Die natura communis werde, so Suarez und Neidls Interpretation, von der differentia individualis kontrahiert, sie gerate in deren Strahlungsbereich, sei „teilbar“ in das Einzelne (167, 182). Auch Suarez steht somit vor der Frage, wie das Allgemeine im Einzelnen, wie das Eine in dem Vielen sei. Setzen all diese Redeweisen eben nicht doch das Allgemeine als das gegenüber dem Einzelnen Frühere voraus? Was soll anderenfalls die Rede von der Kontraktion des Allgemeinen durch das Einzelne? Dazu soll die natura communis, absolut betrachtet, weder entstehen noch vergehen können (175³¹³, 206³⁹⁰) – man erinnere sich an dieselbe Äußerung des Aristoteles in Met. IX 3; 1047a 2 –, über allem Wechsel stehen (176) und eine aptitudo ad existendum in multis besitzen (181, 193³⁵⁸, 194³⁵⁹). Sogar der Partizipationsbegriff taucht in diesem Zusammenhang auf (206³⁹⁰), und Neidl spricht von einer „nicht wesensgemäßen Veräußerlichung“ der natura communis (176). Wird damit nicht doch der Vorrang des Allgemeinen gegenüber dem Individuellen stillschweigend zugestanden? Damit käme so etwas wie eine platonische Lösung dieses Problems in Sicht. Neidl lehnt eine solche mit Suarez ab! Man müsse diese und ähnliche Redeweisen als opus rationis et modus intelligendi noster auffassen (185³³⁷).

Trotz allem: Es gelingt Suarez nicht, das Allgemeine in seinem Realitätsgehalt bloß auf das angebliche „fundamentum in re“ festlegen zu wollen. Wenn auch die natura communis in dem Sinne der Stütze bedürftig ist, daß sie nur entweder in den Individuen oder im Intellekt zu existieren vermag, so identifiziert sie sich aber mit keinem der beiden Existenzmodi. Das zeigt sich bei Suarez in folgender Feststellung: „Wir setzen aber voraus, daß diese singularia nicht immer sind und daß die universalia nicht außerhalb von ihnen existieren (et extra illa non existere universalia). Daher schließen wir mit Recht, daß sie (= universalia) nicht ewig genannt werden können hinsichtlich der realen Existenz, die sie außerhalb ihrer Ursachen haben! Man heißt die universalia daher gemäß dem esse essentiae, seu potentiale ewig“ (disput. metaphys. VI 7, 7, bei Neidl 204³⁸⁷). Ganz abgesehen davon, daß Suarez von einer realis existentia der universalia extra suas causas spricht (!), wird also der Ewigkeitscharakter der universalia zugestanden, was nicht möglich ist, wenn das Universale im Singulären oder im Begriff aufgeht. Denn diese beiden sind nicht ewig (vgl. auch 206³⁹¹). Neidl selbst hat das gesehen, ohne allerdings die nötige Konsequenz daraus zu ziehen. „Diese transzendente universale Grundwirklichkeit, soweit sie auf seiten der res besteht, geht auf eine so innige Weise mit dem singulare eine Einheit ein, daß sie nur mit diesem zusammen bestehen kann und, sobald dieses zugrunde geht, mit diesem vernichtet wird ... Trotzdem kann man aber von keinem vollständigen Vernichtetwerden sprechen, denn sie entweichen nur der einen Singularität und erscheinen wieder in einer anderen“ (204 f.). Das kann nun dennoch ein Aufgehenlassen des Allgemeinen im singulare bedeuten, es kann aber auch, und diese lectio difficilior möchte ich Neidl wegen des „erscheinen“ unterstellen, gerade die Nichtdeckung von universale und singulare zum Ausdruck bringen. Das allein dürfte m. E. die Suarez angemessene Interpretation sein. An einer ganzen Reihe von Stellen bricht sie auch bei Neidl immer wieder durch, wiewohl Neidl selbst in einer Zwiespältigkeit befangen bleibt. Denn wenn die Verbindung des Universale mit dem Individuum als dessen Entäußerung angesehen wird, kann diese offenkundig nicht als die dem Universale gemäße Seinsweise verstanden werden. Andererseits soll aber diese Selbstentäußerung conditio sine qua non dafür sein, daß das Universale überhaupt einen Existenzmodus erlangen kann (205 f.; vgl. 186, 194 f., 204, 206, 207 f.). Ganz richtig hat Neidl darum an Schneiders Kritik gegenüber der Suarez-Deutung des Gilson die Korrektur angebracht, daß man bei Suarez neben der konkret-entitativ gegenständlichen Sicht die vor- oder übergegenständliche Sicht nicht übersehen dürfte. Mit gutem Grund behaupte Schneider zwar die radikale Kontingenz der im Individuum verwirklichten Wesenheit. Aber bei dieser Sichtung werde der „vor- oder übergegenständliche Bereich – der aber dem Wesen der essentia eigentlich gemäß ist! – gar nicht zur Sprache gebracht. Auf diesen Bereich trifft aber die radikale Kontingenz der Wesenheit nicht zu“ (204³⁸⁷). Die Untersuchung von M. Rast über die Possibilenlehre des Suarez, wonach die Possibilen einen von Gott unabhängigen Wirklichkeitscharakter besitzen, bestätigt jedenfalls Neidls letztere Feststellung (vgl. 60 f., 143, 175 f., 220, 220⁴¹⁸, 227, 296 f.). Damit hätte sich bezüglich des Realitätscharakters des Allgemeinen doch ein etwas anderes, zumindest aber differenzierteres Bild ergeben als es die Ausgangslage zunächst zu suggerieren schien.

Noch ein paar abschließende Bemerkungen: Erweist sich die *natura universalis* nun doch realitätsträchtiger im Denken des Suarez als bisher angenommen, so stellt sich auch die Frage nach der Bedeutung des Individuellen im Denken des Suarez neu. Ein Überdenken dieser Frage hätte an der Stelle einzusetzen, daß die Form schon vor der Hinzukunft der Materie ihr eigenes Individuationsprinzip in sich trage (279 f. und *passim*) und daß sie das vornehmliche Individuationsprinzip darstelle (241, 242, 257, 258⁴⁸⁹, 258, 262⁴⁹⁸, 272⁵¹⁸, 294); daß mithin die Form nicht durch die Materie individuiert werde, wie die Tradition vor Suarez das größtenteils angenommen hatte, sondern die Materie durch die Form, wenn auch mittelbar, nämlich *individua habitudine ad formam*. Wenn die Form also von sich aus individuiert ist, wie übrigens auch die Materie, in welchem Sinne bleibt dann noch ein Gegensatz zwischen Allgemeinem (= Form) und Individuellem? Denn die Form ist von Hause aus immer ein Allgemeines! Sie soll aber nach Suarez zugleich individuiert sein! Neidl hat dieses so naheliegende Problem gar nicht behandelt, wie überhaupt die Diskussion über das Individuationsprinzip in Kapitel 4 nicht zu Eindeutigkeit führt. Eine Konfrontation der suarezianischen etwa mit der thomanischen Lösung hätte hier zu größerer Klarheit verhelfen können. Insgesamt hätte die Arbeit an Schärfe gewonnen, wenn bei den wichtigsten Fragen (etwa Seins- und Wahrheitsbegriff, Analogie, *natura communis*, *differentia individualis*, Materie und Form) eine kurze Gegenüberstellung mit den diesbezüglichen Antworten etwa des Aquinaten erfolgt wäre. Auch ist die Auseinandersetzung mit der Literatur, trotz eines ansehnlichen Literaturverzeichnisses von nicht weniger als 12 Seiten, gering.

Im übrigen geht die Arbeit, trotz einer nicht zu verkennenden denkerischen Leistung, an vielen angerührten Problemen vorbei. Solche sind: Die *ratio entis* ist *intima omnibus* (98 f.). Im Laufe der Philosophiegeschichte sind dazu mehrere Antworten vorgelegt worden. Welches ist die präzise Antwort des Suarez? – Wenn der Seinsbegriff Endliches und Unendliches umschließt (70¹²⁴, 72, 86, 86¹⁵⁶, 90 f., 146), in welchem Sinne läßt sich dann die Unterscheidung des *ens commune* vom Begriff des göttlichen Seins aufrechterhalten? – Die Analogie *proportionalitatis* wird gerade in Sachen Seinslehre ständig von Neidl (und auch von Suarez!) reklamiert. Bekanntlich herrscht darüber sowie über das Kapitel Analogie überhaupt bis auf den heutigen Tag große Konfusion. Wenn Suarez jedoch erklärt, daß die *analogia entis* darin bestehe, daß das Sein (*esse*) innerlich von allem partizipiert werde (88¹⁵⁹, 88¹⁶⁰), dann ist in Wahrheit der Raum der Proportionalitätsanalogie verlassen. Wie wenig die historischen und auch sachlichen Zusammenhänge durchschaut sind, verrät zudem Neidls Ausdruck von der durch die Partizipation untermauerten Proportionalität (55). – Ich vermisse auch eine Diskussion über Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit oder auch Überflüssigkeit von *modus substantialis*, *accidentalis* und *distinctio modalis*. – In dem der Materie von Hause aus und damit vorgängig zu aller Form eigenen Realitätsgrad (262, 279, 294), an den eine Eigenkraft und Selbstbewegung der Materie gekoppelt ist (238, 240, 245, 263, 266, 282), sowie in der von Suarez vertretenen Ansicht, daß die Materie um der Form willen da sei (262), rührt Neidl an zwei sehr interessante Themen. Letzteres hätte im Hinblick darauf, daß die Form bei Suarez zum beherrschenden metaphysischen Prinzip wird, eine weitere Diskussion verdient.

Formal gesehen ignorieren eine ganze Reihe von Dingen: einmal die unscharfe Fassung vieler Ausdrücke und Begriffe, gerade auch des Begriffes „transzendental“, der wohl durchweg im Sinne der alten Transzendentalienlehre zu verstehen ist, bei Neidl aber fast bis zum Nichtsagen verwendet wird. Was soll aber dann die am Ende des Buches auf einmal (284) beschworene „transzendente Methode“? Dieser Begriff hat doch heute eine so vielfache Bedeutung, daß sein Gebrauch geklärt werden müßte. Das Problem von *Wesenheit* und *Dasein* spielt in Neidls Schrift so gut wie keine Rolle (die Äußerungen auf S. 83 und 91 sind vollkommen transitorischer Art), trotzdem setzt die Arbeit, nach der Äußerung S. 279 zu schließen, einen „Durchgang durch das Problem des Verhältnisses von *Wesenheit* und *Dasein*“ voraus. Mit solch unvermittelten Einführungen neuer Begrifflichkeiten oder Problemstellungen werden vier mehrmals konfrontiert (S. 39–53). Das gilt auch für die in der Schlußzusammenfassung urgierte „Geschichtlichkeit“ der Fundamentalnatur. Der Begriff bleibt schillernd! Der Begriff „ontologische Differenz“ meint bald den Unterschied von logischer und ontologischer Wahrheit (51 f., 52, 53 f.), bald den von *actus primus* und *actus secundus* (62, 90), bald den von Begriff und Wort (74), bald den von Begriffen *der mens* und des fundamentalen Seinskonzepts (90) und schließlich auch

noch den von Materie und Form (265). Natürlich braucht man Neidl nicht darüber zu belehren, daß ontologische Differenz etwas ganz anderes meine. Aber eine solche fast beliebige Verwendung des nun einmal von Heidegger zur Bezeichnung eines hochbedeutsamen Sachverhaltes geschaffenen Begriffes führt einerseits zur Verwirrung, andererseits zur Verflachung und Aushöhlung des Begriffes selbst.

Neidl hat mit seiner Arbeit die alten- und ewig jungen Fragen der Metaphysik angepackt und erhebliche geistige Mühe in ihre Behandlung investiert. Insofern verdient die Arbeit Anerkennung. Ob sie dem Anspruch einer wirklichen Bereicherung unserer Suarez-Kenntnis und -Interpretation zu entsprechen vermag, bleibt jedoch fraglich.

Klaus Kremer (Trier)

Jean Scot, Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeuneau, Sources Chrétiennes No. 151, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 392 S.

Die Erforschung der Philosophie und Theologie Eriugenas gewinnt eine neue, zuverlässige Textgrundlage: neben der ersten kritischen, von Sheldon-Williams sachkundig besorgten Edition des Hauptwerkes ‚De Divisione Naturae‘ (Periphyseon)¹ leistet die vorliegende Ausgabe von Eriugenas Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums hierzu einen wesentlichen Beitrag.

Zentrale Punkte in Eriugenas Denken überhaupt sind auch zentrale Punkte in Eriugenas Interpretation des Johannes-Prologs. Dem Text entsprechend reflektiert Eriugena über das Problem der Schöpfung: über den Zusammenhang von principium-verbum-sapientia, über die Identität von Zeugung des Sohnes oder des Wortes aus dem Vater mit der Grundlegung der causae primordiales (simul et semel). Damit ist die Frage nach der Differenz von „ewiger“ Schöpfung und zeitlichem Anfang des Geschaffenen gestellt: das Geschaffene ist als Idee ‚causaliter‘ im creator, ‚effective‘ aber ist es erst in Zeit in sich selbst, freilich immer als vom creator Gegründetes und von ihm Erhaltenes. Diese Funktion des creator stellt Eriugena auch hier heraus: Gott ist trotz seiner oder gerade kraft seiner Überseiendheit (superessentialitas = Freiheit von allem kategorial Seienden) ‚ambitus omnium‘, das heißt, er umfaßt alles Seiende in sich, nichts ist außerhalb seiner oder außer ihm ist nichts (extra ipsum nihil; nihil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se omnia, comprehendens omnia). – Erlösung versteht Eriugena nach dem neuplatonischen Modell ‚Verharren-Hervorgang (= Schöpfung)-Rückkehr‘ als Über- oder Rückgang von Mensch und Welt in Gott (transitus, restauratio, deificatio), freilich nicht als einen Prozeß purer Notwendigkeit, sondern als einen Akt der Gnade, in dem sich die Schöpfung vollendet.

É. Jeuneau, der bisher hauptsächlich durch Arbeiten zur Schule von Chartres hervorgetreten ist, hat den Text nach einer Kollation von 54 Handschriften sorgfältig erstellt und ihm eine französische Übersetzung beigegeben. Jeuneau's Einleitung gibt einen allgemeinen Einblick in die philosophische und theologische Bedeutung Eriugenas, befestigt die Authentizität des Kommentars, diskutiert seine Quellen (besonders Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor), beschreibt und klassifiziert die Handschriften und verfolgt schließlich die Wirkungsgeschichte des Kommentars im Mittelalter bis Nicolaus von Cues und in den folgenden Jahrhunderten.

Für die Interpretation wesentlicher Gedankenelemente des Kommentars hat Jeuneau ausgezeichnete Hilfsmittel in seinen den Text begleitenden Anmerkungen bereitgestellt. Diese Anmerkungen, oft kleine Monographien, die von der großen Gelehrsamkeit und dem klar ausgeprägten Problembewußtsein des Autors zeugen, erläutern sachlich und geschichtlich bestimmte Begriffe, geben Parallelen aus Eriugena selbst und verweisen auf mögliche oder tatsächliche Quellen. Ergänzt werden die Anmerkungen durch 9 Appendices, z. B. über die Metapher „spirituale petasum“, die Begriffe substitutio et permansio, alienatio, nihil, Mikrokosmos und über

¹ *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber primus (Scriptores Latini Hiberniae VII)*, Dublin 1968. Bd. II (= Liber secundus) ist im Druck.

Lichtmetaphorik. Durch beides, Anmerkungen und Appendices, wird die sachliche Amplitude des Textes besonders deutlich.

Überaus hilfreich ist die Ausgabe Jeaneau's nicht zuletzt durch detaillierte Indices der griechischen und lateinischen Termini, der Autoren (so daß auch die Anmerkungen erschlossen werden), der benutzten und zitierten Handschriften sowie durch eine umfangreiche Bibliographie.

Es besteht die Hoffnung, daß Jeaneau den vorzüglichen Anfang seiner Arbeit bald durch eine Edition der Fragmente von Eriugenas Johannes-Kommentar komplettieren wird.

Werner Beierwaltes (Münster)

Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, hrsg. von V. Klostermann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1970, 436 S.

Habent sua fata libelli – dieser Satz gilt bei Festschriften hauptsächlich für die Zeit vor ihrem Erscheinen, eine Zeitspanne, die bei einem Unternehmen wie dem vorliegenden auf gut zwei Jahre zu veranschlagen ist. 1970, also fast noch pünktlich zu Heideggers Achtzigstem im September 1969 erschienen, fällt die Entstehungszeit des Bandes in die unruhigen Jahre 1968/69 mit go-ins, sit-ins, demgemäß gestörten Vorlesungen und geplatzen Seminaren, in die Zeit einer Alma Mater, deren Studenten die Philosophie als „Ideologie der Herrschenden“ und Heidegger als den „Protagonisten faschistoider Denkfiguren“ am liebsten ganz aus Vorlesungs- und Studienbetrieb gestrichen hätten. Angesichts solchen fatums mag manchem Lehrstuhlinhaber in deutschen Landen der Gedanke an eine Heidegger-Festschrift fatal erschienen sein; jedenfalls zeigten die Älteren erst so wenig Interesse, daß der Gedanke an eine Festgabe für den Altmeister der Philosophie schon fast aufgegeben war, als der Verleger Vittorio Klostermann zusammen mit der jüngeren Generation der Dozenten und Assistenten den Plan dennoch verwirklichte. (Worauf das Interesse manch anderen potentiellen Autors dem Hörensagen nach wieder erstaunlich wach wurde.) So hat man nun eine Heidegger-Festschrift in Händen, die, vom Verleger herausgegeben, im wesentlichen aus der Feder der jüngeren Generation stammt.

Wollte man dem Band eine Systematik unterlegen, so würde der Hauptteil eine Nachzeichnung von Heideggers Destruktion der Geschichte der Metaphysik darstellen mit Beiträgen zu Heraklit (Klaus Held/Köln: Der Logos-Gedanke des Heraklit), Platon (Walter Hirsch/Köln: Platon und das Problem der Wahrheit), Descartes (Fr.-W. v. Herrmann/Freiburg: Sein und Cogitationes – zu Heideggers Descartes-Kritik), Leibniz (Wolfgang Janke/Köln: Die Zeitlichkeit der Repräsentation – Zur Seinsfrage bei Leibniz), Kant (Hansgeorg Hoppe/Kiel: Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers), Hegel (Jacques Taminiaux/Löwen: Dialectique et différence), Nietzsche (Eckhart Hefrich/Freiburg: Nietzsche im Denken Heideggers) und Husserl (Gérard Granel/Toulouse: Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne). Voraus gehen allgemeine Aufsätze sowie zwei Abhandlungen zur Kunsttheorie (Hans Jonas/New York: Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen; Heinrich Ott/Basel: Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie; Karsten Harries/New Haven: Das befreite Nichts; Ruth-Eva Schulz-Seitz/Tübingen: Bevestigter Gesang – Bemerkungen zu Heideggers Hölderlin-Auslegung; Helmut Fahrenbach/Tübingen: Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie; Ernst Tugendhat/Heidelberg: „Das Sein und das Nichts“); dem Hauptteil folgt ein Beitrag von Rudolf Boehm/Gent über „XIAΣMA. Merleau-Ponty und Heidegger“ – man hätte hier vielleicht auch gerne ein Referat über das Verhältnis Heidegger-Sartre aus berufener Feder gesehen – sowie zwei Abhandlungen über eine bislang so gut wie unbekannte „Wirkungsgeschichte“ des Heideggerschen Denkens: Jan Patočka/Prag referiert in „Heidegger vom anderen Ufer“ über die Differenz der Heidegger-Deutungen von Lukács und Kosik, und Gajó Petrović aus Zagreb befaßt sich in „Der Spruch des Heidegger“ mit einem Diktum über Marx aus dem Humanismusbrief.

Ein weiter Bogen – und was bei Heidegger die Einheit des Werkes ist, fällt hier auseinander, nicht aus Schuld der Autoren, sondern aus Notwendigkeit; siebzehn Aufsätze

aus verschiedener Feder zu ebensovielen Themen Heideggerschen Schaffens zeigen eben die Vielfalt, und nicht die Einheit des Gedankens (um die es gleichwohl ginge). Lügen diese Aufsätze verstreut vor, in verschiedenen Zeitschriften, man würde wohl nichts bemerken. Konzentriert auf ein Buch jedoch zeitigen sie – abgesehen davon, daß sie einem aufs neue die Fülle des Denkens Heideggers bezeugen – ein gewisses Unbehagen, das wohl einestails auf den unumgänglichen Fragmentcharakter der Beiträge zurückzuführen ist, andererseits darauf, daß die Einheit des Philosophierens bei Heidegger weniger im Systematischen liegt als in einer Einheitlichkeit von Denkstil und Fragehaltung, die selbst Heterogenes einigt und die „Kehre“ überspannt, und die gegen Zersplitterung noch empfindlicher ist als ein heute nicht mehr mögliches „System“. Solches Empfinden mag auch den Herausgeber bewegt haben, den Titel „Durchblicke“ über dieses Buch zu setzen – Durchblicke stellen nicht den Anspruch, ein Ganzes in den Blick zu bringen. Blicke noch eigens anzumerken, daß sich diese kritischen Randbemerkungen ausschließlich auf das Buch als Ganzes beziehen. Die einzelnen Beiträge bleiben davon im wesentlichen unberührt.

Nun ist es natürlich nicht möglich, im Rahmen einer Besprechung über alle Beiträge dieses umfangreichen Bandes zu berichten und kritisch Stellung dazu zu nehmen. Eine „ausgewogene“ Rezension ist also nicht möglich, nicht einmal ein Referat über alle Artikel, und dies schon deshalb, weil sich der Rez. nicht in der Lage sieht, zu siebzehn verschiedenen Themen „à propos Heidegger“ etwas Fundiertes zu sagen, und es darüber hinaus sowieso mißlich ist, „Noten“ zu erteilen: dazu gehörte ein „objektiver Maßstab“, der an die einzelnen Aufsätze gelegt werden könnte, und an diesem mangelt es aus angebbaren Gründen: einmal ist Philosophie ein Denken, das keine „Maßstäbe“ kennt, weil es als totale Reflexion nicht nur Maßstäbe, sondern Maßstäblichkeit überhaupt erst bedenkt, und dann, weil sich das „Thema“ aller Beiträge, das Denken Heideggers, als An-denken selbst noch allem Bedenken von Maßstäblichkeit gegenüber (als einer sublimen Form von „Metaphysik“) kritisch verhält. So bleibt nichts übrig, als auf eine vermeintlich objektive Rezension zu verzichten und radikale Subjektivität in Auswahl und „Beurteilung“ (die hier eben keine ist) von vorneherein einzugestehen.

Eingeleitet wird die Festschrift durch den Beitrag von *Hans Jonas* über „Wandel und Bestand – Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen“. Dieser Grund wird nach einer facettenreichen, hier nicht nachzuzeichnenden Diskussion gefunden im Flechtwerk des Außer- und Vorgeschichtlichen, im „Elementaren“ des „Allmenschlichen“, letztlich im Begriff des sprachmächtigen Lebewesens – $\xi\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ – das überall vorausgesetzt ist, wo von Geschichte gesprochen wird. Und gerade die Sprache ist das „Vehikel der Geschichtlichkeit par excellence“, da sie in ihrem Wandel ständig Geschichte akkumuliert. Die solcherart eher angeschnittene als einer Lösung nähergebrachte Frage der Hermeneutik wird schließlich noch durch die Beobachtung verunsichert, daß „unsere Überzeugung von der wesenhaften Geschichtlichkeit ‚des‘ Menschen . . . selber ein geschichtliches Produkt“ ist, woran sich dann konsequent die Frage knüpft, „Vielleicht ist . . . das Wissen des Zeitlosen wichtiger als das Verstehen des Zeitlichen . . .?“ – Nun, der Aufsatz von J. macht den mit kontinentaleuropäischer Philosophie Vertrauten zunächst einmal darauf aufmerksam, daß der Stil angelsächsischen Denkens sich vom hiezulande Geübten schon durch seine Allgemeinverständlichkeit unterscheidet, und dann dadurch, daß Fragestellungen, die hier selbstverständlicher Bestand sind, wie die der Hermeneutik (= welche Selbstverständlichkeit hier wie überall philosophisch ihre Fragwürdigkeit hat) dort erst einmal als Probleme verständlich gemacht werden müssen. Daß dann, mit Gadammers Hermeneutik-Buch im Hintergrund, die Behandlung des Themas nicht recht zu befriedigen vermag (auch nicht in bezug auf Heideggers Bemerkungen zum Thema in SuZ – der hermeneutische Zirkel wird nicht vorgestellt), kann nicht überraschen. Ohne direkten Bezug zu Heidegger fällt der Beitrag ein wenig aus dem Rahmen der Festschrift und ist in ihr eine Art Kuckucksei dadurch, daß er die Frage der Geschichtlichkeit untergründig auf eine Anthropologie zurückführt.

Im folgenden Beitrag setzt sich *Heinrich Ott* kritisch mit verschiedenen Möglichkeiten der Rezeption Heideggers durch die Theologie auseinander: 1. die »Übersetzung« Heideggers in die Sprache der Theologie („Sein“ = Gott, „Seinsgeschick“ = Offenbarung etc.), 2. Übertragung Heideggerscher Begriffe in die theologische Hermeneutik (»übernatürliche Existentialien« etc.) und 3. die direkte Fruchtbarmachung von Analysen Heideggers für die Verkündi-

gung (die Sprache als »Ruf« etc.): Von diesen drei jeweils mit Namen belegten Möglichkeiten hält O. nur 2) und 3) für sinnvoll und stellt ihnen dann die seiner Meinung nach adäquateste theologische Rezeption Heideggers zur Seite: »Man lernt als Theologe von Martin Heidegger nicht, indem man von ihm ‚Lehrsätze‘ oder ‚Lehnsätze‘ übernimmt, sondern indem man im Gespräch mit ihm die Strenge und Geschmeidigkeit im ‚Handwerk des Denkens‘ einübt«, – beides Tugenden, die, wie O. bedauernd bemerkt, »in der Theologie selten erreicht wurden.«

„Das befreite Nichts“ ist der folgende Beitrag von *Karsten Harries* überschrieben, der eine Interpretation moderner Kunst am Beispiel von Duchamp und Malewitsch auf der Grundlage von Heideggers Bestimmung der Kunst als „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ versucht. Der Rezensent bekennt Unzuständigkeit.

Anschließend bringt *Ruth-Eva Schultz-Seitz* ihren Beitrag zu Hölderlin und Heideggers Hölderlin-Deutung: „Bevestigter Gesang“. Ein eigenartiger Aufsatz, der im Rezensenten zwiespältige Gefühle wachrief und ihm von seiten seiner selbst die Mahnung eintrug, gerecht zu bleiben, fällt es doch schwer, bei diesem vom Gegenstand oft überwältigten und Hölderlin wie Heidegger streckenweise hymnisch preisenden Artikel keine Satire zu schreiben. In der Tat findet sich Kluges neben Bedenklichem. Die Abhebung der Heideggerschen Interpretation Hölderlins als „Dichter des Dichters“ gegen die üblichen Auffassungen als „Sänger Griechenlands“ und „Dichter des deutschen Idealismus“ ist erhellend; wenn aber zu Heideggers Interpretationen bemerkt wird „Wie klar wird jetzt alles“ und „Es ist von einer wahrhaft genialen Einfachheit“, dann wirkt dies seltsam, besonders, wenn man das solcherart Gesagte mit der Schwierigkeit Heideggerscher Interpretationen vergleicht. Bald darauf gerät’s ins Spaßige, wenn in der „Heimkunft“ die Worte Hölderlins „Warm ist das Ufer hier“ kommentiert werden mit „Hölderlin hat offenbar inzwischen das Schiff verlassen, sonst könnte er das nicht spüren“. (Solches findet sich öfter.) Nun gibt es gegen Heideggers Hölderlin-Auslegung sicherlich Einwände, und daß bei aller Begeisterung für deren Größe die Verfasserin sich bemüht, kritisch zu bleiben, ist zweifellos positiv. Es fragt sich aber, ob Kritik und Darstellung ihrem Gegenstand angemessen ist.

Helmut Fabrenbach versucht in seiner Abhandlung „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“ gegen Heideggers Anthropologie-Verdikt doch eine zu begründen als Frage nach der „Bestimmung“ des Menschen. „Denn im Begriff der ‚Bestimmung‘ sind die Aspekte der Faktizität (des Bestimmtheits) und des Entwurfs (des sich-Bestimmens) in ihrer offenen Spannung eingeschlossen, und doch wird durch die Frage nach der Bestimmung des Menschen das, was der Mensch sei, letztlich von dem her erfragt, was er sein kann.“ Der Sache nach basiert diese Absicht einer Anthropologie trotz Heideggers Ablehnung – dieses „trotzdem“ erfordert die ständige Verteidigung des Autors – auf dem „Horizont des transzendentalen Rückgangs in die Erschlossenheit der Existenz“, das heißt auf der latenten Transzendentalität von ‚Sein und Zeit‘.

Parmenides, Hegel und Heidegger wendet sich *Ernst Tugendhat* zu in seinem Beitrag „Das Sein und das Nichts“. Er sucht darin, aufbauend auf eine frühere Arbeit, zunächst im Hinblick auf „Was ist Metaphysik“ auf dem Weg der Sprachanalyse zu erweisen, daß Heideggers Termini „das Sein“ und „das Nichts“ seiner Fragestellung unangemessen sind, ja daß – hierzu die Parmenides- und Hegelinterpretationen – insbesondere die Verwendung des ‚Nichts‘, wie sie philosophisch-ontologisch üblich ist, eine falsche Vergegenständlichung negativer Existenzsätze darstellt. Während „das Sein“ als substantivierter Infinitiv der Aussage „ist“ grammatisch einen Sinn gibt, erscheint der Negationspartikel als Substantiv in der Zusammenstellung ‚Sein und Nichts‘ als problematisch, weil hier der „Infinitiv eines Verbs und ein unbestimmtes Pronomen“ durch die Zusammenstellung als sprachlich und sachlich gleichwertige, selbständige Größen erscheinen. Das „Nichts“ aber, so versucht die Parmenides-Interpretation zu zeigen, ist nur Indexwort für die Intentionalität des Denkens, das immer auf etwas und das heißt auf Seiendes bezogen ist, so daß dort, wo nicht Seiendes gedacht wird, überhaupt nicht gedacht wird, was das τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι aussagt. Über das, was nicht ist, kann also nicht gehandelt werden, und das meint nach T. des Parmenides Aussage von der Unmöglichkeit des Weges des Nichtseins. „Parmenides hat dieses ‚nichts‘ verworfen, in der richtigen Erkenntnis, daß, es zu denken, heißt: nicht zu denken.“ (Allerdings ist ihm, so Tugendhat, die sprachlich adäquate Fassung des Gedankens nicht geglückt, was zwar philosophisch folgen-

schwer war, Parmenides aber nicht angelastet werden darf, weil man nicht erwarten kann, daß ein Sachverhalt schon aufs erstmalig seine angemessene Formulierung findet.) Hegel ist nun zwar der adäquate Interpret des Parmenides, fängt sich aber in dessen sprachlicher Falle und konstruiert ein „beziehungsloses Nichts“, eine „beziehungslose Verneinung“. Eine solche aber gibt es nicht: verneint kann nur *etwas* werden. „Der einfache Tatbestand, über den Hegels Logik schon bei ihrem ersten Schritt irremediabel stürzt, ist, daß nur Sätze negiert werden können.“ Mehr ist über den ‚Widersinn Hegels‘ für T. nicht zu bemerken. (Wirklich nicht?) Wie steht es nun mit Heideggers Verwendung des Ausdrucks in „Was ist Metaphysik“? 1) Die dortige Einführung des Terminus ist erschlickend; „die Anknüpfung an den natürlichen Sprachgebrauch ist ein Schein, in Wirklichkeit übernimmt Heidegger den Ausdruck aus einer bestimmten philosophischen Tradition.“ 2) Die Definition Heideggers „Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden“ ist Unsinn: „Diese Definition ist offenbar nicht sehr sinnvoll, denn man versteht nicht recht, was es bedeuten soll, eine ‚Allheit‘ zu verneinen“; denn: „Verneinen kann man nur einen Satz“ – davon geht T. aus. 3) Die Begründung des Nichts in der Erfahrung der Angst bestätigt 1) und 2) und zeigt darüber hinaus, daß der ganze Tanz um „Nichts“ überflüssig ist: „So gelangen wir zu dem überraschenden Ergebnis, daß, wo Heidegger die Erfahrung ‚des Nichts‘ tatsächlich vorführt, er sie faktisch im Rekurs auf den normalen Gebrauch des Wortes „nichts“ beschreibt: die gemeinte Erfahrung artikuliert sich in einem negativen Existenzsatz (es gibt nichts, woran ich mich halten kann‘), und die nachträgliche Erklärung, was da erfahren wird, sei ‚das Nichts‘, erweist sich als ein bloßer Zusatz: man kann ihn, wenn man unbedingt will, als definitorische Einführung des Ausdrucks „das Nichts“ auf dem Weg über den angegebenen Existenzsatz festhalten, man kann ihn aber ohne jeden Verlust ebensogut weglassen.“ Nun, diese ganzen Schwierigkeiten sind psychologisch begründet: Heidegger mag die Sätze nicht (Tugendhat mag sie) und hat eine „Aversion gegen das Logische“: „Und könnte es nicht sein, daß die von Heidegger selbst in seinen späten Schriften wiederholt beklagte Schwierigkeit, für seine Gedanken die geeignete Sprache zu finden, überhaupt darin gründet, daß er am Logischen, an den Sätzen so wenig Gefallen gefunden hat?“ Wenn dem Rezensenten zu antworten gestattet ist: Nein, daran liegt es nicht, sondern eher an der Erfahrung, daß die Sätze, daß die Sprache auch ein goldener Käfig sein können, ein Weltkäfig, wenn dieses Bild erlaubt ist. Der Versuch, aus ihm auszubrechen, mag Züge des Monströsen tragen, ihn aber so einfach als unsinnig abzutun, erscheint dem Rez. als kurzschlüssig. Daß Heideggers Umgang mit der Sprache, seine Etymologien und sonstigen Gewalttätigkeiten oft Unbehagen und sogar Mißtrauen wecken, sei dabei ruhig zugegeben, die Frage nach dem inneren Grund solchen Vorgehens kann aber nicht einfachhin abgetan werden.

Im umfangreichsten Beitrag der Festschrift behandelt *Klaus Held* das Thema „Der Logos-Gedanke des Heraklit“. In einer eingehenden Diskussion und Interpretation der Fragmente B 1 („Für den Logos, der dieser hier ist, erweisen die Menschen sich immer als verständnislos . . .“), B 2 („Darum tut es not, das Gemeinsame zu befolgen . . .“) und B 50 („Haben sie nicht auf mich, sondern auf den Logos gehört . . .“) geht der Verfasser zuerst auf die Kontroverse „Logos als Prinzip“ bzw. „Logos als Vollzug menschlicher Tätigkeit“ ein und weist nach, daß eine Deutung gefunden werden muß, die diese Alternative unterläuft, da der überlieferte Textbestand „beiden Auslegungstendenzen gleichermaßen solide Anhaltspunkte bietet“. Auch eine Auslegung Heraklits auf „Archaik“ hin, als ob er noch nicht zwischen so etwas wie „objektiven Prinzipien“ des Weltgeschehens und Sprechen, Lehren etc. habe unterscheiden können, kommt nicht im Ernst in Betracht, da sie Heraklits Aussagen nicht als philosophische zu nehmen gewillt ist. Es ist Aufgabe, eine Interpretation zu versuchen, die, wie Heideggers Auslegung des Logos als „Sammlung“ oder „lesende Lege“, die skizzierten kontroversen Möglichkeiten in der Weise unterfängt, daß sie von ihr her beide gleichermaßen verständlich werden. Den Einstieg für eine solche Interpretation findet H. in der alle Fragmente durchziehenden Polemik Heraklits gegen „die Vielen“, ein Ansatz, der sich in der Durchführung als unerwartet fruchtbar und dadurch gerechtfertigt erweist: Sinn dieser Polemik sei, „daß es zum Verständnis der jeweils vorgelegten Gedanken der Abkehr von einer Denkweise bedarf, die dieses Verständnis verhindert oder zumindest zum Mißverständnis verfälscht“. Die Behauptung Helds geht also, schärfer formuliert, dahin, daß diese Auseinandersetzung mit den Vielen bei Heraklit nicht nur ein beiher spielendes und deshalb vernachlässigbares Element ist, sondern konstitutiv für

sein Philosophieren und deshalb auch für sein Verständnis. „Logos“ beinhaltet, so die Behauptung, den Grundgedanken „der kritischen Selbstunterscheidung des Denkens von der Denk- und Verhaltensart der Vielen“, oder die Selbstunterscheidung des Denkens „von der außerphilosophischen Denk- und Verhaltensart“. Die außerphilosophische Denkart verwechselt ‚Einsicht‘ und ‚Ansicht‘, hält alles „Wissen“ für bloße Ansichten. So wird Fragment 50 für Held zum Schlüssel seiner Interpretation: „auf den Logos hören, heißt nicht: auf Heraklit als den Vertreter einer Ansicht hören“. Der Logos, der nicht Ansicht, sondern Einsicht ist, ist das, was „hinter“ den Ansichten liegt, diese in ihrem Aspektcharakter erst ermöglichend, ist der Boden der Gemeinsamkeit, auf dem sich Ansichten erst *als* Ansichten erheben können, und den sie, selbst wenn sie in Streit geraten, nicht verlassen können. So interpretiert der Verfasser (bei souveräner Beherrschung des Materials und mit philologischer Akribie) den heraklitischen Logos als philosophische Erhellung eines doppelten Verhältnisvollzugs: einmal der Reflexion auf das ALS der Ansichten, d. h. als „Vollzug des Verhältnisses der Ansichten untereinander“ und dann als „Vollzug des Verhältnisses von Einsicht und Ansicht“. „Diese beiden Bedeutungsvarianten . . . lassen sich aber weder voneinander ablösen, noch läßt sich die eine als die primäre gegenüber der anderen behaupten; denn das Verhältnis der strittigen Ansichten miteinander wird erst im Rahmen des Vollzugs des Verhältnisses von Einsicht und Ansicht aufgedeckt, und umgekehrt besteht der letztere Verhältnisvollzug konkret in nichts anderem als in dieser Aufdeckung.“ Von dieser Bestimmung des Logos her, („sich darlegender Verhältnisvollzug“) lassen sich die eingangs skizzierten kontroversen Möglichkeiten verstehen: Logos ist sowohl Vollzug – Sprache ist nichts anderes als dieser erscheinende Verhältnisvollzug, ist sie doch das allen Ansichten vorausliegende Gemeinsame – als auch ‚Prinzip‘ tatsächlicher Ordnung, – die ganze Welt („Lebenswelt“, Held) ist ein Verhältnis von Verhältnissen. Heideggers Leistung war es, inmitten philologisch oder philosophisch unzureichender Heraklit-Deutungen in Anknüpfung an Schleiermacher und Lassalle durch den Rückgang auf die Wortwurzel von λόγος, ‚auslegendes Zusammenlegen‘, den entscheidenden Hinweis auf eine mögliche, philosophisch wie philologisch angemessene Auslegung dessen, was Logos bei Heraklit meint, gegeben zu haben. So weiß sich der Beitrag Hells, der nur einen Ausschnitt aus der zu einer hinreichenden Heraklit-Deutung nötigen Arbeit darstellt (einer Arbeit, die H. demnächst vorzulegen gedenkt), bei aller Unabhängigkeit doch Heidegger verpflichtet. Sicherheit werden H. von besseren Heraklit-Kennern als dem Rezensenten Einwände gemacht werden; auch die Philosophie, insofern sie Wissenschaft ist in dem Sinne, daß sie eine bestimmte Form des Wissens thematisiert und fixiert, ist dem Wandel des Erkenntnis-„fortschritts“ unterworfen. Die Bedeutung der Hellschen Interpretation scheint mir jedoch über das wissenschaftliche „Tagesgespräch“ hinauszugehen. (Und schließlich noch eine Nebenbemerkung: es ist erholam – und auch ein Zeichen für die Beherrschung der Sache – gerade hier einen Autor zu lesen, der nicht „heideggert“ – pardon!)

Nicht so erholam versucht *Walter Hirsch* in seinem Beitrag unter dem Titel „Plato und das Problem der Wahrheit“, Heideggers These, mit Plato beginne die Metaphysik und diese sei der Verlust des ursprünglichen Sinnes von Wahrheit qua ἀ-λήθεια, ergo der Beginn der „Seinsvergessenheit“, in Plato selbst zurückzunehmen, und zu zeigen, daß Plato selber Entbergung (oder Lichtung) und Entzug und das Verhältnis beider, d. h. die Notwendigkeit, Sein als Sein des Seienden und damit wieder die seines eigenen Entzugs zu denken, thematisiert. Von da aus öffnet sich ihm ein weiter Blick auf die Philosophie bis hin zu Heidegger: „Die Philosophie, als welche sich das platonische Denken begreift, ist das Andenken an die Wahrheit im Abschied des Seins in das Seiende. Dieses Andenken geht unter in der Vollendung der Metaphysik; in ihr ist der Abschied des Seins vollendet. Kehrt sich dieser Abschied selbst als das zu Denkende dem Denken zu, so wird dieses zum Andenken an die Ankunft des Seins aus der vollendeten Differenz“ –

Nachdem der Duktus der ‚Durchblicke‘ im Auf und Ab der verschiedenen Beiträge bis hierher verfolgt wurde, sei es gestattet, in einem großen Sprung zu den beiden letzten Beiträgen überzugehen. Nicht, weil die Aufsätze des mittleren Teils – in der Hauptsache die Weiterverfolgung von Heideggers historischen Interpretationen als Destruktion der Geschichte der Metaphysik (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl) – nicht so interessant, besprechens- und kritisierenswert sind (eine Wertung ist mit diesem Sprung *keinesfalls* verbunden!), son-

dern aus Platz- und Zeitgründen und deshalb, weil die danach folgenden beiden letzten Artikel jeder auf seine Weise Informationen über ein Kapitel Heidegger-Rezeption bieten, das entweder schwer zugänglich ist oder bisher nicht beachtet wurde, und deshalb (ohne eigene Diskussion) eingehender vorgestellt werden soll.

Jan Patočka berichtet in seinem Aufsatz „Heidegger von anderem Ufer“ über die zwei konkurrierenden Heidegger-Deutungen von Georg Lukács und Karel Kosík. Für Lukács fällt Heidegger bekanntlich unter den ‚Existenzialismus‘, und dieser ist als ‚Idealismus der spätimperialistischen Epoche‘ eine (spät-)kapitalistische Ideologie. Sowohl die Subsumption Heideggers unter den Existenzialismus als auch dessen Kennzeichnung wirken, wie P. einleitend bemerkt, stark konstruiert. Die Auseinandersetzung Lukács’ mit Heidegger ist zugleich der Versuch Lukács’, sich über seine eigene Geschichte zu verständigen, die Geschichte einer „von westlicher Kultur vollgesogenen geistigen Persönlichkeit“, die sich von diesem Westen bewußt abwendet. „Westen“ bedeutet für Lukács nicht zuletzt ‚Kierkegaard‘; – sein Buch „Die Seele und ihre Formen“ von 1911 war eines der frühesten Zeugnisse der Kierkegaard-Renaissance, und in ihm hatte Lukács selber die Existenz und ihre Erfahrung zum Mittelpunkt der philosophischen Reflexion gemacht. Deshalb verschränkt sich seine Polemik gegen Heidegger mit Selbstinterpretationen. Dabei kommt es zu einer „konstruierten Opposition“ zu Heidegger, woraus P. folgert: „Wir müssen also die Kerndifferenz zwischen Lukács und Heidegger anders ansetzen, als Lukács selbst es tat“. Für P. besteht der Unterschied (in der Kierkegaard-Auffassung und darüber hinaus) darin, daß Heidegger aus der ‚Kierkegaardischen Existenz‘ die Aufforderung einer „ontologischen Revision grundsätzlicher Art“ vernimmt, was Lukács entgeht, der dann auch „die Bewegung des geschichtlichen Lebens . . . mit hergebrachten Kategorien“ deutet (kantische Antinomien, hegelsche Dialektik). Wird aber Heidegger nicht als der Entdecker eines neuen Sinnes von Zeitlichkeit und ineins damit einer neuen ‚Ontologie‘, gesehen, sondern auf ‚Sein und Zeit‘ eingeschränkt, und darüber hinaus noch in die Alternative Materialismus – Idealismus unter kategorischem Verbot eines ‚dritten Weges‘ verrechnet, so wird er gerade verfehlt. Lukács bekämpft hier nicht nur verschleiert seine eigene Geschichte, sondern auch einen selbstaufgebauten Popanz, wenn er entscheidet, „daß Existenz gerade dasjenige bezeichnet, was laut Existenzialismus dem Menschen *fehlt*“ und so wieder an dem Punkt steht, „den er wahrhaben will: zentral existenzialistischen Nihilismus. Diesen Nihilismus zuerst in einer faszinierenden Beschreibung des menschlichen Seins zum Tode ausführlich durchgeführt zu haben, ist nach ihm die Bedeutung von ‚Sein und Zeit‘.“ Das Nichts, um das es in diesem Nihilismus geht, ist „der mythisierte Ausdruck der Aushöhlung der fetischisierten Persönlichkeit des kleinbürgerlichen Intellektuellen der Zeit des Imperialismus“. So verfällt das ganze Denken Heideggers nicht aufgrund einer eingehenden und sorgsamen philosophischen Analyse, sondern aufgrund des vorgefaßten Programms dem Verdikt des Irrationalismus. Als reifste Leistung und inneren Höhepunkt dieses Denkens versteht Lukács die Analyse der Alltäglichkeit aus SuZ, in der Heidegger die Entfremdung der Existenz unter den Bedingungen der spätkapitalistischen Produktionsweise analysiert, aber nicht als solche erkennt, sie vielmehr einem (s. o.) irrationalistischen „Man“ unterschiebt und so in eine ‚Pseudoobjektivität‘ verfälscht. Dieser Einwand, so Patočka, trifft nicht Heidegger, der hier nicht einmal in seiner Absicht verstanden ist, sondern eher Lukács’ eigene, „nicht zu Ende gedachten existenzialistischen Anfänge . . . Weil er nicht willens ist, den methodischen Ansatz Heideggers von seinen Voraussetzungen aus zu verfolgen, muß ihm die ontologische Absicht entgehen, die Existenz zur Basis einer neuartigen . . . Seinsproblematik zu machen.“ – Anders der Jungmarxist Karel Kosík in seiner ‚Dialektik des Konkreten‘, die eher spekulatives Niveau erreicht und die deshalb auch Heidegger gerechter zu werden vermag, ohne allerdings, nach Meinung Patočkas, „dem Dogmatismus der starren Thesen“ ganz zu entgehen, und damit auch, ohne Heidegger wirklich zu verstehen. So gelingt es Kosík zwar, die Strukturen der Alltäglichkeit positiv aufzunehmen und marxistisch, d. h. ökonomisch zu interpretieren, er verkennt aber, daß Heidegger diese Analysen in ontologischer Absicht anstellt, um eben in diesen Strukturen den Bedingungen ihrer Möglichkeit nachzuspüren. Es ergibt sich für P. gegen Kosík der Einwand: „Die Alltäglichkeit in empirisch-soziale Bedingungen und einzelne Besorgungen und Manipulationen aufzulösen, heißt Tatsachen ohne den sie tragenden Sinnboden betrachten, diesen überspringend.“ So dokumentiert Kosíks Buch eine „nicht ganz aufgelöste Problematik“: auf der einen Seite eine weit-

gehende Heidegger-Rezeption, die aber andererseits wieder einer nicht völlig aufgearbeiteten Dogmatik unterliegt, „welche im Grund dem Niveau des Problems nicht gerecht wird“. Trotz dieses Einwands wertet P. die Kosfske Arbeit insbesondere bezüglich der innertscheichischen Situation der Philosophie sehr positiv: „Jedenfalls hat das Werk Kosfsks dem Interesse für Heideggers Philosophie bei uns einen Boden bereitet, welcher augenblicklich eifrig bearbeitet wird: es gibt bei uns jetzt Arbeiten, die sich mit Fragen von Zeit und Zeitlichkeit im Hinblick auf Marxsche Probleme befassen, und es gibt solche, welche dem modernen Subjektivismus auch im Sinne der späten Heidegger-Philosophie abzusagen versuchen.“

Keinen Bericht über, sondern selbst ein Stück Heidegger-Rezeption und Auseinandersetzung bringt der Schlußbeitrag von *Gajo Petrović* „Der Spruch des Heidegger“. Bei dem ‚Spruch‘ handelt es sich um die Stelle aus dem Humanismusbrief: „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die Marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen.“ P. diskutiert zunächst diesen „Spruch“: Die ‚marxistische Anschauung von der Geschichte‘ wird unterschieden von der ‚übrigen Historie‘, welche sich dadurch auszeichnet, daß für sie die Geschichte „Gegenstand“ ist. P. sieht darin sicher zu Recht auch die Ablehnung einer marxistischen *Historie*. „Alle Historie (einschließlich eine eventuell marxistische) wird als ‚die ständige Zerstörung der Zukunft . . .‘ beurteilt.“ Aus dem Kontext des „Spruches“ ergibt sich, daß neben der Erfahrung der Entfremdung das Auszeichnende in der Marxschen Erkenntnis für Heidegger darin liegt, daß jener das ‚Geschichtliche im Sein‘ gesehen hat. Das Seinsgeschick unserer Tage ist die Heimatlosigkeit (Entfremdung) als Weltchicksal. Es scheint Marx gelungen zu sein, „die Heimatlosigkeit als Geschick geschichtlich zu denken“. Dem steht jedoch gegenüber die seinsgeschichtliche Einordnung Marxens (zusammen mit Nietzsche) durch Heidegger in die Epoche der Umkehrung der Metaphysik: Als Umkehrung bleibt sie der Metaphysik verhaftet, und diese steht als die Feststellung der „Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen“ (Heidegger) in der Seinsvergessenheit. So zeigt sich für Petrović von Heidegger her Marx in einer Doppelstellung: Als ein Denker, der in der Entfremdung die Heimatlosigkeit seinsgeschichtlich denkt und doch der Metaphysik verhaftet bleibt, und zwar konkret durch seinen ‚Humanismus‘. Aus dieser Doppelstellung aber möchte P. Marx gerne befreien, und zwar auf dem Weg einer Bestimmung dessen, was Humanismus bei Marx heißt (nicht, ohne unterwegs Heidegger noch seine Reverenz zu erweisen: „Weil Heidegger, indem er die ‚Philosophie‘ von Marx als Humanismus erfährt, in eine wesentliche Dimension des Marxschen Denkens hineinreicht, deshalb ist die Heideggersche Anschauung von Marx mancher übrigen ‚Marxologie‘ überlegen.“ (Spruch des Petrović). Der Humanismus von Marx ist ja nicht nur der Gedanke der Entfremdung (Heimatlosigkeit), sondern mehr noch der Gedanke der Aufhebung dieser Entfremdung (Heimkehr). „Was aber, wenn der ‚Kommunismus‘ von Marx mit seinem ‚Humanismus‘ zusammenfällt und als solcher die Entfremdung des neuzeitlichen Menschen als eine (zu überwindende) Phase der Geschichte des Seins denkt?“ Diese Frage aber, nicht beantwortbar und dennoch für Petrović unabweislich, bezeichnet den Beginn eines möglichen „Gespräches“ zwischen Marx und Heidegger und das Ende der „Interpretation“: „Wo das Gespräch beginnen soll, dort muß die Deutung des Spruches enden.“ – Ein trotz der unpassenden Stilisierung Heideggers zum Vorsokratiker („Der Spruch des Heidegger“ wirkt dadurch stellenweise, ohne dies wohl zu beabsichtigen, als Persiflage) originaler Versuch, Marx und Heidegger so undogmatisch wie möglich zu konfrontieren. Sowohl der Prager wie der Zagreber Beitrag zur Festschrift geben die Richtung und den Stand einer heute vom nichtrussischen Osten her möglichen positiven Beschäftigung mit Heidegger an: Auch dort, wo Marx erst von Heidegger her in ein neues Verständnis gebracht werden kann, muß dies noch als von Marx ermöglicht und geleistet interpretiert werden.

Noch einmal zurück zum Ganzen der Festschrift: falls das Bild, das sie von der jungen Generation gibt, insofern dieser Heidegger noch etwas sagt, als repräsentativ gelten kann, was nicht unbedingt sicher ist, so fällt auf, wie akademisch das Verhältnis zu Heidegger durchschnittlich ist; gute Kenntnis seines Œuvres vorausgesetzt, wird die Mehrzahl der Themen informativ und mit aller wissenschaftlichen Genauigkeit abgehandelt. Wo kritisch Stellung genommen wird – der Sache nach oft vehement – hat es jedoch für den Rezensenten nicht den Anschein, als ob die Kritik sich kräftemäßig und nach Farbigkeit mit dem Kritisierten messen könnte – oft scheint die Kritik ihrem „Gegenstand“ nicht recht adäquat, so daß der Kritisierte lächelnd

und im Grunde unberührt zwischen den Zeilen der Kritiker sitzt, so seine eigene Kraft indirekt dokumentierend. Ein mit Heidegger Mit-Fragender scheint nicht in Aussicht. Aber eine solche Aussicht von einer Festschrift zu erwarten, heißt übertriebene Anforderungen stellen. Als Festschrift ist der vorliegende Band gleichwohl bemerkenswert. Der mit ihr Geehrte hat unwiderfürlich seinen Platz im Olymp philosophischer Klassiker eingenommen (und schließlich ist noch kein Olympier gefragt worden, ob er sich dort auch wohl fühlt).

Hans Brockard (München)

Ferdinand Wagner: Das Bild der frühen Ökonomik. Stifterbibliothek, Salzburg-München, 1969, 222 S.

Bekanntlich geht die hochentwickelte Theorie, die heute Volkswirtschaftslehre und gelegentlich noch Nationalökonomie genannt wird, auf die französischen Physiokraten, vor allem aber auf die schottisch-englischen Klassiker Adam Smith und David Ricardo zurück. Wie verhält sich die den Wissenschaftsgründern des 18. Jahrhunderts vorangehende Theorie vom Wirtschaftsleben zu der modernen Wissenschaft? Und welche Bedeutung kommt der „frühen Ökonomik“ als solcher zu? Das sind die Fragen, die den Autor des vorliegenden Buches beschäftigen. Nun umfaßt diese „frühe Ökonomik“ eine Fülle sehr verschiedenartiger Begriffsgebilde. Sie reicht von Platon und Xenophon bis zu jener Ökonomik der deutschen Schulphilosophie, die zusammen mit Ethik und Politik die Trias der „praktischen Philosophie“ bildete. Da es dem Verf. auf die wissenschaftstheoretischen Prinzipien und nicht auf die wissenschaftsgeschichtlichen Fakten ankommt, gesteht man ihm gern das Recht zu, sich auf die griechischen Gründer der in Frage stehenden Tradition zu beschränken.

Die Historiker der Volkswirtschaftslehre gehören nach ihrer Bewertung der frühen Ökonomik zwei verschiedenen Lagern an. Die einen verweigern ihr den Rang einer Wissenschaft und finden nicht mehr in ihr als Laienauffassungen und ein vorwissenschaftliches Denken, dem die Absonderung seines Gegenstandes von anderen Lebensgebieten noch nicht gelingt. Demgegenüber sehen andere den eigentümlichen Wert der früh-ökonomischen Begriffe darin, daß sie, geleitet von einer philosophischen Gesamtanschauung, die wirtschaftlichen Tätigkeiten aus ihrem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Leben und der Welt, und das heißt in erster Linie mit Polis und Kosmos, zu verstehen suchen. Dieser zweiten Ansicht hat Schmollers Historische Schule zum Sieg verholfen. Aber der Geschichtsdenker, an den W. unmittelbar anknüpft, ist Otto Brunner. Er erst hat ihm gezeigt, wie man die moderne Nationalökonomie – ein verräterischer Name! – historisch zu verstehen hat, d. i. aus ihrer Verflechtung mit der neuen Industriegesellschaft und insbesondere mit der Entstehung des modernen, nachrevolutionären Nationalstaates. So öffnet die Historisierung einer heute noch lebendigen Wissenschaft den Weg zu einem entsprechenden historischen Verständnis der alten Ökonomik.

W. tastet sich in allen Phasen seiner Gedankenentwicklung an der Hand von Autoritäten voran, und Otto Brunner nimmt unter seinen Gewährsmännern den ersten Platz ein. Dessen bekannter Aufsatz über „Das ganze Haus und die alteuropäische Ökonomik“ (O. Brunner *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, S. 33–61) ist ihm, so möchte man vermuten, zum Schicksal geworden. Jedenfalls verdankt er diesem in der Tat bedeutenden Essay den Leitfaden seiner Untersuchung. Hat er ihn auf den richtigen Weg geleitet? Ich fürchte: nein. Und das ist gewiß nicht die Schuld Brunners. Ich fürchte, W. hat, in gut philologischer Manier einem Worte folgend, unterwegs seinen Gegenstand verloren. Aus der Sach- und Begriffsgeschichte ist er unvermerkt in die Begriffswortgeschichte geraten.

Brunner hat in eindrucksvoller Weise gezeigt, in welchem Maße das Haus bis ins 18. Jahrhundert hinein als wirtschaftlich-soziale Einheit das Leben des vorwiegend agrarischen Alteuropas beherrschte. Ökonomik war demgemäß Lehre vom Haus und von der Haushaltung, und bei ihrer Übertragung durch die moderne politische Ökonomie oder Nationalökonomie auf die weiträumigeren Gebilde von Staat und Gesellschaft verlor der Name seine unsprüngliche Bedeutungsfülle. So weit, so gut. Aber W. tut einen bedeutungsvollen Schritt über Brunner hinaus. Er hält sich an das Wort *oikos*, beschäftigt sich nur kurz mit seinem Gebrauch bei Aristoteles

(hier folgt er der in der Tat vortrefflichen Breslauer Dissertation von Dorothea Willers (1931) um dann eine eingehende Analyse des platonischen Dialogs *Politikos* zum Mittelstück seiner Untersuchung zu machen. Der Interpretation von Wilhelm Andreae folgend zeigt er, daß Ökonomik und Politik bei Platon überhaupt nicht qualitativ voneinander unterschieden sind. „Es ist immer dieselbe umfassende Sorge für alles und jedes, die beide Künste als Abbild jener Fürsorge erscheinen lassen, die für Platon vom Herrn des Himmels und Ordner der Welt wahrgenommen wird. Lediglich der äußere Bereich, über den sie sich erstrecken, ist im Staatswesen ein anderer als im Hauswesen“ (111). Damit ist W. bereits auf dem Wege zu einer Nachforschung über den Begriff des οἶκος im „angfänglichen Denken der Griechen“, und es folgt ein gelehrter Ausflug in die griechische Mythologie. Der Haushalt des Zeus und die Funktion der mit ihm als Hausgenossen verbündeten „traditionellen Mächte“ werden, auf Grund vor allem der homerischen Überlieferung, eingehend analysiert und in eine vielleicht allzu intime Beziehung zu der mythischen Theologie des platonischen *Politikos* gesetzt.

Die Wortanalysen sind aufschlußreich und zeigen, wieviel der Verf. von der heute mit Eifer betriebenen begriffsgeschichtlichen Forschung gelernt hat. Aber dienen sie seinem eigentlichen Anliegen? Der Autor selbst stellt die Frage, ob es eine „autonome Geschichte der Wirtschaftslehre“ gibt (43). Angesichts der Verzahnung der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen mit seinen sonstigen Tätigkeitsformen wird diese Frage offensichtlich verneint werden müssen. Die einer Prüfung würdige Frage aber sollte lauten: Kann es überhaupt eine Geschichte der Wirtschaftslehre geben? Setzt doch eine derartige Geschichte einen sich im historischen Wandel erhaltenden einheitlichen Gegenstand voraus. Ein solcher Gegenstand aber kann seinerseits nur gefunden werden, wenn es möglich ist, unbeschadet jener Verzahnung die wirtschaftlichen Strukturen so weit aus dem historischen Lebensgewebe herauszulösen, daß sie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden können. Im Griechenland des 4. Jahrhunderts v. Chr. wie im Europa unseres Jahrhunderts gibt es Erwerb und Eigentum, Tausch und Geld, Kauf und Verkauf, es gibt Preise, Binnenhandel und Außenhandel, es gibt Zeiten wirtschaftlicher Blüte und Zeiten der Wirtschaftskrise, es gibt Arm und Reich. Schon diese einfachen Tatsachen sollten uns geneigt machen, anzunehmen, daß in der Tat eine Ablösung von Wirtschaftsstrukturen und damit auch eine sich kontinuierlich entwickelnde Wirtschaftswissenschaft möglich ist.

In dieser Annahme werden wir durch das Studium der antiken Literatur ermutigt. Was Aristoteles über Eigentum, Erwerb, Geld oder über den Unterschied von Gebrauchswert und Tauschwert zu sagen weiß, ist von unveraltetem wissenschaftlichem Interesse, und es gilt unabhängig von dem konkreten Zusammenhang, dem Leben von οἶκος und πόλις, aus dem die aristotelischen Begriffe erwachsen sind und von dem sie genährt, aber auch in ihrer Entfaltung gehemmt werden. Gewiß, es besteht für den griechischen Denker ein inniger genetischer Zusammenhang zwischen jenen „wirtschaftlichen“ Begriffen und dem Leben der Hausgemeinschaft, und der Name der Ökonomik bringt diese ihre Verwurzelung zu unverkennbarem Ausdruck. Wenn wir aber die Griechen derart beim Wort nehmen, daß wir den Sinn von Ökonomik zurückbiegen in die Bedeutung „Lehre von der Hausgemeinschaft“, dann wird aus der realen Abfolge wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse eine bloß verbale Kontinuität. Damit verkennen wir zugleich die theoretische Wachheit der griechischen Denker; trotz ihrem Verfangensein in dem durch die antike Polis umschriebenen Horizont hatten sie ein offenes Auge auch für Vorgänge und Tätigkeiten, die, wie das Handelsleben, an der Peripherie des, nach der Auffassung ihres Landes und Standes, Bemerkenswerten und Betrachtungswürdigen liegen. Solche Erwägungen werden uns nicht davon abhalten, Zeus die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Aber in der Genealogie der Wirtschaftswissenschaft scheint er uns nicht recht am Platze zu sein.

Helmut Kubn (München)

Arend Kulenkampff, Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1970. 112 S.

Es geht um Dialektik, die vielgepriesene und öfter noch verketzerte. Adornos „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“, unter dem Titel „Minima Moralia“ zusammengedacht, warnen vor ihrem Mißbrauch. Nicht ohne Grund wird Adorno hiermit zitiert: „Die Dialektik ist der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern . . . Sie hat sich in der Folge gegenüber der philosophia perennis zur perennierenden Kritik ausgebildet, Asyl allen Gedankens der Unterdrückten, selbst des nie von ihnen Gedachten. Aber sie war auch Mittel, Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft, formale Technik der Apologie unbekümmert um den Inhalt . . . Ihre Wahrheit oder Unwahrheit steht daher nicht bei der Methode als solcher, sondern bei ihrer Intention im historischen Prozeß“ (330). Adorno kam zu Wort, weil der Autor des Buches, von dem hier die Rede, ihm als Lehrer verbunden ist, kritisch freilich und mit deutlicher Distanz.

Der Autor: Arend Kulenkampff; sein Buch: Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie; sein Verlag: die Metzlersche Verlagsbuchhandlung in Stuttgart, die mit gelungenem Zugriff neues, progressives Profil gewinnt. Ein Buch aus der „Frankfurter Schule“ ist zu besprechen. Es verdient Interesse aus mancherlei Gründen: Kulenkampffs Arbeit dokumentiert – und verlangt vom Leser – die „Anstrengung des Begriffs“. Kaum verwunderlich, thematisiert es doch „Dialektik“ am Beispiel jener Philosophie, die den Begriff solcher Anstrengung geprägt hat, der Hegelschen. Ein Verfahren der Diskussion – so Adorno – sei Dialektik; Kulenkampff stellt sich ihr und führt, mit Hegel in Perspektive, ein Gespräch nicht nur historisch mit Hume, Kant, Fichte, Schelling und Maimon, sondern – sich einlassend auf die Tagesordnung zeitgenössischer Philosophie – mit Cohen, Cassirer und Natorp, Husserl und Wittgenstein, mit Carnap, Danto, Tarski und G. Günther, mit Habermas und Popper. Ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern – so Adorno –, sei Dialektik. Kulenkampffs der Frage nach dem Inhalt von Spekulation angemessen spekulatives, gelehrtes Buch trägt dem Rechnung: „Philosophie ist soviel wert“, heißt es programmatisch in der Vorbemerkung, „wie sie durch ihre Aporien Anstoß erregt und das Denken beunruhigt. Es macht die bleibende Herausforderung Hegels aus, daß im Zentrum seiner Philosophie nicht das Postulat logischer Einstimmigkeit steht, sondern der Widerspruch“. So werden konsequent und mit dem rechten kritischen Aufwand, der Epigonentum ausschließt, am Beispiel „Hegel“ die Bedingungen beschrieben, unter denen dialektische Widersprüche entstehen. Wer wie der Autor das Widerspruchsprinzip nicht auf seine zufällige Rolle im Sinne von bloßen „Verfahrensfehlern“, Unfällen im logischen Prozeß, reduziert, kann allererst ernsthaft nach seiner Funktion für die philosophische Reflexion fragen. Man wird folgendem Satz nur zustimmen können: „Der Frage nach dem ‚Gegenstand‘ spekulativen Denkens und den Entstehungsbedingungen spekulativer Sätze, nach dem also, was durch den Akt der Erhebung auf den ‚Standpunkt‘, wo das Denken ‚für sich selber ist und hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt‘, ins Wissen eingeholt werden soll, kommt um so größere Bedeutung zu, als sich mit ihrer Beantwortung zugleich einige Einwände auflösen, die gegen die spekulative Philosophie erhoben worden sind“ (35).

Um den thematischen Kern der Frage nach der Bedeutung des Widerspruchs im philosophischen Denken gruppiert Kulenkampff eine Reihe erkenntnistheoretischer Analysen. Der Arbeit erster Teil untersucht Hegels Begriff des Urteils und zeigt (in Verbindung mit einer Kritik der Hegel-Kritik Leonard Nelsons, 35 ff.), in welchem Sinne es legitim und folgerichtig ist, vom „spekulativen Satz“ als „Zerstörung der Urteilsform“ (Hegel) zu sprechen. An der Urteilsbeziehung wird das erkenntnistheoretische Grundproblem erläutert: wie synthetische Einheit als ein ‚Drittes‘ zur analytischen Einheit des conceptus communis und zur Vielfalt der Wahrnehmungsgegebenheiten möglich ist. Hier bietet Carnaps Theorie den Beleg: die Konstitution von Klassen aufgrund empirischer Gegebenheiten ist ohne Rekurs auf ein synthetisches Apriori unmöglich; der Konstitutionsbegriff bleibt blind, solange die nachkonstruierende philosophische Reflexion nicht berücksichtigt, daß alle Erfahrung – Besonderes und Allgemeines einschließend – in einem durchgängigen Bezug auf ein transzendentes Prinzip synthetischer Einheit stehen muß; andernfalls verlore Erfahrung und Qualität der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Zu-

gleich freilich bleibt, was ‚Gegenstand‘ der philosophischen Reflexion ist, wie im Verhältnis ‚Erfahrung – transzendentes Prinzip‘ außertematisch.

Dies macht Kant geltend. Die Einheit der Apperzeption ist darstellungstranszendent; sie geht als Bedingung objektiv gültigen Urteilens allseitig in den Erkenntniszusammenhang ein, ohne selbst in ihm manifest zu werden. Der Akt der Synthesis gleicht so einem Sehen, dessen Horizont keine Grenze hat außer der, daß das Sehen sich selbst nicht sieht.

Die dialektische Spekulation bestimmt Kulenkampff deshalb als den Versuch, die Erkenntnis in einem Akt der Selbstreflexion auf sich, d. h. auf jene Unbestimmtheitskomponente in ihr zu beziehen, die der Terminus ‚Synthesis‘ bezeichnet. In dieser Selbstreflexion wird der Realitäts- und Vorstellungszusammenhang – wie er für das natürliche Bewußtsein besteht – „vernichtet“. Der „Gegensatz“ von Subjektivem und Objektivem hebt sich auf.

Ausführlich interpretiert der zweite Teil der Arbeit das von Platon im ‚Parmenides-Dialog‘ in verschiedenen Spielarten vorgeführte und in der neueren angelsächsischen Literatur (Ryle, Vlastos) wegen seiner spezifischen logischen Defizienz stark beachtete ‚tritos-anthropos-Schema‘. Der Autor begreift es als Modell von ‚Reflexion der Reflexion‘, als Modell dialektischer Beziehung (75). Es geht ihm nicht um die bloße Feststellung der logischen Defizienz; Frage ist vielmehr, worin der Sinn des ‚Fehlers‘ liege. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Platonischen Arguments hat sich philosophiegeschichtlich unter Beweis gestellt: einmal „als Vorwegnahme der Grundelemente der transzendentalen Dialektik Kants“ (81), nicht zuletzt aber auch in der Husserlschen Lösung der Aporie, „die vielleicht als die allein mögliche angesehen werden muß, obwohl sie letzten Endes doch nur auf eine Problemverschiebung hinauszu laufen scheint“ (76). Husserls Empirismus-Kritik in den ‚Logischen Untersuchungen‘ erfüllt eine ähnliche Funktion wie die Antinomien in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘. Verbindet sich für Kant mit der Auflösung der Antinomien der indirekte Beweis der Richtigkeit der transzendental-idealistischen Phänomenalitätsthese, so belegt Husserl am Beispiel der ‚tritos-anthropos‘-Aporie, daß allein ein apriorisch begründeter Erkenntnisbegriff seiner Materie gerecht wird. Eine Analyse des Anfangs der Hegelschen ‚Phänomenologie des Geistes‘ wendet die in den erkenntnistheoretischen Analysen gewonnenen Ergebnisse konkret an.

Kulenkampff entwickelt seine These zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie an Kant und Hegel: *Kant* hat als erster nachgewiesen, daß Widersprüche nicht einfach auf die Schutthalde des Denkens gehören, sondern in der Philosophie einen systematischen Stellenwert besitzen können. Vernunft gerät ‚notwendig‘ mit sich in Widerspruch, wenn sie das Unbedingte zum Thema erhebt und mit dem Begriff der Totalität Aussagen über *die* Welt zu artikulieren sucht. Zu dieser Erkenntnis Kants gehört indessen als Kehrseite der Uneindeutigkeit seine Behauptung von der ‚Auflösbarkeit‘ der Antinomien. Diese Zweideutigkeit wegzuarbeiten ist Kulenkampffs erklärtes Ziel: Die ‚Auflösung‘ der Antinomien berührt die von Kant beschriebenen antinomischen Verhältnisse als solche nicht, sondern allein die Ausgangsfrage der ‚transzendentalen Dialektik‘. Ausgehend von der Bestimmung, daß die metaphysische Frage nach dem Unbedingten und das erkenntnistheoretische Problem – wie nämlich Einheit im Erfahrungszusammenhang möglich sei – eng miteinander verschwistert sind, erschließt der Verfasser den Sinn der Kantischen Phänomenalitätsthese und des oft mißverstandenen Begriffs der ‚Erscheinung‘. Die Funktion des Unbedingten, worin für die spekulative Vernunft die Einheit des Weltzusammenhangs gründet, übernimmt im erkenntnistheoretischen Teil der ‚K. d. r. V.‘ das X der ursprünglich synthetischen Apperzeptionseinheit oder ‚der Verstand‘. Unter der Voraussetzung des An-sich-Charakters der empirischen Realität fällt deren Einheit mit der Totalität des raumzeitlich Bedingten zusammen; diese Annahme führt zu Widersprüchen. Die Phänomenalitätsthese gestattet dagegen, die Einheit des Erfahrungszusammenhangs als gewährleistet anzusehen, ohne die Frage nach dem absolut ‚Ersten‘ (bzw. ‚Letzten‘), für die es anscheinend nur logisch defiziente Lösungen gibt, überhaupt zu stellen genötigt zu sein. Freilich bleibt bei Kant die Apperzeption als Grund und Quelle aller synthetischen Einheit selbst der Darstellung entzogen. Kulenkampff interpretiert hier: es sei die Vermeidung antinomischer Verhältnisse in der Philosophie nur um den Preis der Anerkennung einer Unsagbarkeits-Dimension möglich. Kants Thematisierung der in keiner möglichen Erfahrung gegebenen Bedingungen synthetischer Einheit wird deshalb der Erkenntnischarakter unumwunden abgesprochen.

Hegels ‚Reflexion der Reflexion‘ oder „Umkehrung des Bewußtseins“ (Phän. d. G.) bringt

angesichts dieser Aporie die Gleichwertigkeit von Gegenstandserkenntnis und philosophischer Reflexion auf den Begriff. Notwendige Konsequenz ist, daß aus der Selbstvergegenständlichung der (einfachen) Reflexion ihre ‚Vernichtung‘ resultiert. Hierin gewinnt Kulenkampff sein Interpretationsmodell: der dialektische Widerspruch ist die logische Widerspiegelung der Zerstörung bzw. Aufhebung der unmittelbaren Erkenntnisrelation, wie sie sich aus dem als ‚Reflexion der Reflexion‘ qualifizierten methodischen Ansatz der idealistischen Spekulation ergibt.

Philosophie, die solchermaßen den Widerspruch als Grundmoment der Spekulation überdenkt, geht aus von einer Aporie: Aporetisch ist, was Hegel als ‚Entzweiung‘ des Wissens beim Namen genannt hat, ist die Abstraktheit des Denkens und seiner manifesten Leistungen, der Theorie. Angesichts der Fülle, die dem Wissen nicht zuletzt durch den Fortschritt der Philosophie verfügbar ist, wird es fragmentarisch und diffus. Für Hegel lautet dies: „Bedingtheit des Wissens, Endlichkeit der Vernunft bedeutet, daß die Einheit des Wissens nicht ins Wissen tritt.“ Sollte es als Lösung gelten dürfen, *entweder* auf das empirische Wissen der Realität *oder* auf das spekulative Wissen transempirischer Welten zu setzen? Kulenkampff erinnert an Hegel und setzt dieser Scheinalternative das Nein der Philosophie entgegen: es besteht kein Bedürfnis nach versöhnlicher Harmonisierung der objektiv verschiedenen Möglichkeiten der Erfahrung. Das Prinzip Dialektik, die *Anerkennung* des Widerspruchs allein ist akzeptabel. Reflexion auf den Entzweiungscharakter des Denkens, Reflexion darauf, was Denken ist und wie es entsteht, kurz: Reflexion der Reflexion, – das ist das Geschäft der Philosophie. Dieses „Denken-des-Denkens“ ist Hegels Antwort auf die Frage, was trotz des Widerspruchs Wahrheit sei. Und eben hier geht es ohne Dialektik nicht ab. Was die „Akkumulation singulärer Beobachtungen“ (64) schlechthin nicht leisten kann, auch wenn der Positivismus es noch so oft behauptet, eine Synthese alles Wissens nämlich, wird durch Dialektik erst wieder sagbar: „So denkt“, heißt es bei Hegel, „die dialektische Spekulation die Welt als vollständig, indem sie sie als vollständig unvollständig . . . denkt.“ Dialektisches Denken ist sich der Widersprüche voll bewußt, die es in der Wirklichkeit und deshalb auch in der Theorie gibt; dialektisches Denken erkennt die Totalität der Welt, gerade und nur weil es deren Antagonismen begreift.

Das vorliegende Buch „Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie“ erarbeitet eine Funktionsbestimmung der Philosophie selbst. Diese Philosophie wagt den Entschluß zur Spekulation; zum Experiment, trotz aller Widersprüche die Wirklichkeit als Totalität zu analysieren. Im Bestehen auf der Methode, die dazu allein befähigt ist, der dialektischen, liegt die Bedeutung dieser Arbeit. Ihre mit der Beschränkung auf die *methodische* und theoretisch-spekulative Dimension der Dialektik gewonnene Klarheit und Stringenz macht sie gleichwohl nicht unanreifbar: sie klammert – und dies anscheinend prinzipiell – im Gegensatz zum Hegelschen Begriff der Dialektik die Dimension „Praxis“ aus. Für die Funktionsbestimmung der Philosophie bleibt dies nicht ohne Folgen; Kulenkampffs Untersuchung gipfelt in einer Formulierung, die bezeugt, daß die Perspektive „Hegel“ durch ein seiner bürgerlich-revolutionären Philosophie entgegengesetztes Denken getrübt ist; Hegel mit der *Schellingschen* Brille, – dies lautet dann: „Die spekulative Philosophie ist das Denken des Absoluten im Absoluten, oder dieses denkt sich selbst im Medium der Philosophie“ (100). Hat Hegel dieses Absolute (das keiner Vermittlung durch den „objektiven Geist“, durch Institutionen der Praxis, zu bedürfen scheint) nicht karikiert als die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind? Die auch im Sinne einer Philosophie der Praxis begrüßenswerte Option für die Theorie scheint den Autor zur Erneuerung der Trennung von Theorie und Praxis zu veranlassen. Ein Indiz: Marx, Engels und Lenin, Dialektiker allesamt, sie alle an Hegel geschult, werden nicht erwähnt. So ist geltend zu machen, daß Dialektik auch bei Hegel sich nicht auf Methode und gnoseologische Zustandsbeschreibung reduzieren läßt, sondern ausdrücklich als Instrument zur Beschreibung der Totalität der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Ideologie und Ökonomie, eingesetzt wurde. Weil – Lenin zu folgen – „das Bewußtsein des Menschen . . . die objektive Welt“ nicht „nur widerspiegelt“, sondern sie auch „schafft“ (Werke 38, 203), ist Dialektik als Dialektik der konkreten Wirklichkeit von der Praxis nicht zu trennen, ist sie die Logik der Praxis. „En lisant Hegel“ stellt Lenin fest: „Dialektik ist die Lehre, wie die Gegensätze identisch sein können . . ., warum der menschliche Verstand diese Gegensätze nicht als tote, erstarrte, sondern als *lebendige* . . . auffassen soll“ (Werke 38, 99). Lenin hat Hegel materialistisch gelesen. Kann man dies rückgängig machen? Dialektisches Denken der Gegenwart kommt nicht umhin,

Adorno beweist es, der Marxschen Kritik an Hegels Dialektik Reverenz zu erweisen. „Indem Hegel“, so hatte Marx begriffen, „die Negation der Negation . . . als den einzig wahren Akt und Selbstbestätigungsakt allen Seins aufgefaßt hat, hat er nur den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht wirkliche Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst Erzeugungsakt, Entstehungsakt, Entstehungsgeschichte des Menschen ist“ (Werke, Erg. Bd. 1, 570). Die Menschen machen ihre Geschichte selbst; daß sie sich dabei nach Gesetzen in Widersprüche verstricken – so der Klassen –, macht aus, daß Praxis sich auf den Nenner „dialektisch“ bringt.

Kulenkampffs Buch verdient Aufmerksamkeit. Klarheit und Folgerichtigkeit im Einsatz von Begriffen und Thesen lassen nicht zu, als es hermetisch und nicht überprüfbar aus der Hand zu legen. Als Produkt der „Frankfurter Schule“ ist es beinahe ein öffentliches Ereignis. So hat es Symptomwert gerade auch deshalb, weil es sich ausschweigt über jene dialektische Philosophie der Praxis, die die Frankfurter schufen, bevor sie den Rückzug von Marx einzuüben begannen. Wenn dieses Buch einen Trend indiziert, dann diesen: die Ideologie bescheidet sich auf sich selbst und läuft Gefahr, unkritisch zu werden, weil in der Reflexion der Reflexion gesellschaftliche Bedingungen keinen Zugang mehr haben; dialektisches Denken, der Aporetik des Dialektischen mehr verbunden, als der die Theorie selbst umfassenden Dialektik der Praxis.

Hans Jörg Sandkühler (Gießen)