



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Fichte in Italien

di Marco Ivaldo

Sommario: Das Rezeptionsprozeß der Philosophie Fichtes in Italien könnte wie folgt zusammengefaßt werden. Nach einer *Anfangsphase* in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (Pasquale Galluppi), ist seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine *zweite Phase* eingetreten, in der Fichte vom Standpunkt des Hegelschen bzw. Hegelianischen Vorbildes der Philosophiegeschichte aus rezipiert und ausgelegt worden ist (denkt man an Bertando Spaventa und Giovanni Gentile), auch wenn die Dominanz dieses Standpunkts nicht ohne bedeutende Ausnahmen geblieben ist (vgl. die Interpretationen von Pantaleo Carabellese und Pietro Martinetti). Das Nachlassen des sog. Neidealismus und der Verfall des Hegelschen Entwicklungsschemas, samt der Selbstbehauptung anderer philosophischen Richtungen (Existenzphilosophie, Phänomenologie), haben dieser längeren Phase ein Ende gemacht und eine neue, *dritte Phase* erschlossen, die sich gegen die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts abzeichnete und besonders von der Absicht gekennzeichnet war, das Eigentümliche des Fichteschen Gedankengutes von den tradierten Schemata zu befreien und als solches zur Geltung zu bringen. Hierzu gehören die Interpretationen von Enrico Opocher, Arturo Massolo und Luigi Pareyson. Als konsequente Entwicklung dieser Epoche kann die Blüte der Fichte-Forschung der letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts eingeschätzt werden (siehe auch die Fichte-Studien von Pasquale Salvucci, Emanuele Severino, Aldo Masullo). Während dieser Zeit sind zahlreiche Studien und Übersetzungen durchgeführt worden, welche sich mit der *ganzen* Wissenschaftslehre und ihren Teildisziplinen (Ethik, Rechts- Religions-Geschichtsphilosophie, Ästhetik, Politik) beschäftigen. Claudio Cesa gilt als die prominente Figur dieser letzten Periode der Fichte-Forschung in Italien.

Indice: 1. Fichte lesen p.2 / 2. Hauptphasen einer Rezeption p.3 / 3. Die Interpretation Pasquale Galluppi p. 4 / 4. Im Rahmen des neapolitanischen Hegelianismus: Spaventa p. 5 / 5. Gentile und Fichte p. 6 / 6. Andere Akzente: Martinetti und Carabellese p. 7 / 7. Anfänge der dritten Phase der Fichte-Rezeption p. 9 / 8. Pareysons Auslegung p. 10 / 9. Neue Wege der Fichte-Forschung p.11 / 10. Literaturverzeichnis p. 12.

Fichte in Italien

di Marco Ivaldo

1. *Fichte lesen*

Mit meinen Ausführungen will ich keine erschöpfende Darlegung der Rezeption Fichtes in Italien bieten, sondern nur einige ihrer Hauptmomente herausstellen. Einleitend gilt es, von einer Aussage Luigi Pareysons in seinem richtungsweisenden Buch: *Fichte* (I. Auf. 1950, 2. vermehrte Auf. 1976) auszugehen: »Erst heute sind wir in der Lage, Fichte *wahrhaft* zu lesen« (Pareyson, 1976, S. 46; Hervorhebung von mir). Der Grund dafür liegt Pareyson zufolge darin, daß »erst heute« - und zwar nach dem zweiten Weltkrieg und als Folge der Selbstbehauptung der vom späten Schelling vorweggenommenen Philosophie der Existenz - jene fast ein Jahrhundert lang beherrschende »Hegelsche Konzeption der philosophischen Geschichtsschreibung« einer gründlichen und schlagenden Kritik unterzogen worden war, die ihr ihre dominierende Stellung entzog. Nun, diesem interpretatorischen Vorbild der Philosophiegeschichte Hegelscher bzw. Hegelianischer Herkunft gemäß - ein Vorbild, das im Laufe der Zeit zu einer Art philosophischen Gemeinplatzes geworden war und selbst von vielen Anti-Hegelianern de facto angenommen wurde -, galt bekanntermaßen die als »subjektiver Idealismus« verstandene Wissenschaftslehre bloß als ein Übergangsmoment in der »genealogischen« Entwicklung des sog. »deutschen Idealismus«: diese habe ihren Anfang von Kants Vernunftkritik genommen und über den »objektiven Idealismus« Schellings ihre Vollendung und Krönung im »absoluten Idealismus« Hegels gefunden. Der Preis dieser philosophiehistorischen Übergangs-Theorie war - was Fichte betrifft - eine »einseitige Interpretation« der Wissenschaftslehre, die sowohl ein echtes Verständnis ihrer *Gesamt*-Entfaltung als auch eine adäquate Erfassung ihres Kerngedankens bei weitem unmöglich machte.

Verfolgt man die Beurteilung Pareysons bis in ihre letzten Konsequenzen, müßte man den Schluß ziehen, daß eine *eigentliche* Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts grundsätzlich ausgeblieben und erst ab diesem Zeitpunkt möglich geworden sei. Nicht zufällig spricht der Turiner Philosoph von den »widersinnigen Interpretationen durch Spaventa und Gentile« (Pareyson, 1976, S. 98), widersinnig eben deshalb, weil es bei ihnen noch immer um einen »subjektivistisch und daher nach Hegelschen Standpunkten verstandenen« - aber eher mißverstandenen - Fichte ging. Nun scheint mir, daß die strenge Einschätzung Pareysons hinsichtlich der Rezeptionsgeschichte der Fichteschen Philosophie in Italien einen Wahrheitskern behält, selbst wenn man den oben erwähnten Schluß nicht ziehen will, demzufolge das Verständnis des Denkens Fichtes bei uns lange Zeit in der Tat ein Mißverständnis geblieben sei. Denn *erstens* ist zu bemerken: die Rezeption Fichtes in Italien war - vor allem zur Zeit des italienischen Hegelianismus und später des sog. Neidealismus, welche das philosophische Klima des Landes nach der staatlich-politischen

Einigung und fast bis zum zweiten Weltkrieg stark beeinflussten -, tatsächlich weitgehend bedingt durch das Hegelsche bzw. Hegelianische Schema der Philosophiegeschichte - und dies hat u. a. zur Folge gehabt, daß die Philosophie Fichtes in Vergleich zu denjenigen Kants oder Hegels auf der philosophischen Bühne des Landes nur eine Randrolle spielen konnte. Das bedeutet aber nicht - und das ist meine *zweite* Überlegung -, daß die Fichte-Interpretationen, die bei uns vom genannten Schema beeinflusst wurden, für eine Rezeptionsgeschichte der Fichteschen Philosophie in Italien nicht von Interesse wären; denn sie wurden einerseits von starken philosophischen Köpfen zustande gebracht, von denen man noch immer viel lernen kann, und andererseits haben diese Interpretationen das Fichte-Bild in der philosophischen Geschichtsschreibung und beim gebildeten Publikum - und das bedeutet auch: im Schulunterricht und an den Hochschulen - weitgehend geprägt. *Drittens*: das Hegelsche bzw. Hegelianische Interpretationsschema konnte trotz seiner weiten Verbreitung nicht verhindern, daß sich gleichzeitig auch andere bedeutsame Auslegungen des Fichteschen Gedankenguts geltend gemacht haben, die von den Voraussetzungen des Hegelianismus oder des sog. Neuidealismus unabhängig oder sogar ihnen entgegengesetzt waren.

2. Hauptphasen einer Rezeption

Dementsprechend könnte das Rezeptionsprozeß der Philosophie Fichtes in Italien wie folgt zusammengefaßt werden. Nach einer *Anfangsphase* in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, ist seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine *zweite Phase* eingetreten, in der Fichte vom Standpunkt des Hegelschen bzw. Hegelianischen Vorbildes der Philosophiegeschichte aus rezipiert und ausgelegt worden ist, auch wenn die Dominanz dieses Standpunkts nicht ohne bedeutende Ausnahmen geblieben ist. Das Nachlassen des sog. Neuidealismus und der Verfall des Hegelschen Entwicklungsschemas, samt der Selbstbehauptung anderer philosophischen Richtungen (Existenzphilosophie, Phänomenologie), haben dieser längeren Phase ein Ende gemacht und eine neue, *dritte Phase* erschlossen, die sich gegen die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts abzeichnete und besonders von der Absicht gekennzeichnet war, das Eigentümliche des Fichteschen Gedankengutes von den tradierten Schemata zu befreien und als solches zur Geltung zu bringen. Diese dritte Phase, darf man sagen, ist noch heute lebendig. Als deren konsequente Entwicklung kann die Blüte der Fichte-Forschung der letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts eingeschätzt werden, die noch heute andauert. Während dieser Zeit sind zahlreiche Studien und Übersetzungen durchgeführt worden, welche sich mit der *ganzen* Wissenschaftslehre und ihren Teildisziplinen (Ethik, Rechts- Religions- Geschichtsphilosophie, Ästhetik, Politik) beschäftigten und von Forschern verfasst wurden bzw. werden, die meist in Deutschland studiert haben und in Verbindung mit der Münchener Gesamtausgabe arbeiten. Claudio Cesa, der als die prominente Figur dieser letzten Periode der Fichte-Forschung in Italien gilt, hat mit Bezug auf diese Blüte der Fichte-Studien die anregende Frage erhoben, ob es noch richtig sei, »von einer ›italienischen‹ Fichte-Forschung zu sprechen, oder von einer auf Italienisch geschriebenen« (Cesa, 2001, S. 550).¹ Diese Fragestellung - die mit der Internationalisierung der Forschung, aber auch in der Tat mit dem Verblässen der Bedeutung der italienischen philosophischen Tradition beim gelehrten Publikum etwas zu tun hat - kann hier nur angedeutet werden; sie wäre aber m. E. sorgfältiger Überlegungen wert. Im Folgenden werde ich diese letzte Periode der Fichte-Forschung nicht in Betracht nehmen, denn sie ist

¹ Außer dem soeben zitierten Aufsatz (siehe die Angaben im Literaturverzeichnis) sind von Claudio Cesa zur Rezeption Fichtes in Italien auch folgende Arbeiten zu erwähnen: G. B. Passerini und die erste italienische Übersetzung von »Der geschlossene Handelsstaat«. In: Klaus Hammacher/Albert Mues (Hg.): *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Stuttgart/Bad Cannstatt 1979, S. 84-95; *Zwischen juristischem Sozialismus und sozialistischer Religion*. Die Diskussion über Fichte in Italien zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: *Zur Architektonik der Vernunft*. Festschrift Manfred Buhr, Berlin 1987, S. 233-243; *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1994), S. 9-17. Vgl. auch: Claudio Cesa: *Introduzione a Fichte*. Roma/Bari 1992(= I Filosofi; 61), S. 210-216.

noch in voller Entfaltung; von der dritten Phase werde ich demnach nur ihre Anfänge bis zu den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts berücksichtigen.

3. Die Interpretation Pasquale Galluppis

In der ersten, (noch) vor-hegelianischen Phase der Fichte-Rezeption nimmt die von Pasquale Galluppi (1770-1846), einem der bemerkenswerten italienischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, geführte kritische Auseinandersetzung mit dem Fichteschen Denken eine beträchtliche Stellung ein. Galluppi will eine »Philosophie der Erfahrung« aufbauen, die auf dem Zeugnis des Bewußtseins gründet, daß »ich ein mich (*me*) fühle, welches ein etwas außer mir fühlt«. Es gibt demnach zwei »ursprüngliche Wahrheiten«, von denen die Philosophie ausgehen muß, nämlich die Existenz des »Mich« und die des »Außer mir« (der äußerlichen Natur). Im Lichte dieses Ansatzes unterzieht Galluppi einer - könnte man heute sagen - kritisch-analytischen Überprüfung den »transzendentalen Idealismus« Fichtes, von dem er durch die allgemeinen Philosophiegeschichten (insbesondere die *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* von Joseph Marie Degérando)² und die französische Übersetzung der *Bestimmung des Menschen* vom Baron Auguste Théodore Barchou de Ponhoën (*Destination de l'homme*, Paris 1832 und 1836) Kenntnis nimmt. In der Preisschrift *Considerazioni filosofiche su l'idealismo transcendentale e sul razionalismo assoluto* (*Philosophische Betrachtungen über transzendentalen Idealismus und absoluten Rationalismus*, 1839) führt Galluppi aus, Kant habe die zwei genannten Wahrheiten als einen »doppelter Schein« betrachtet, den er rein a priori zu erklären beanspruchte, weil »kraft seiner Methode« keine »Existenz von etwas« zugelassen werden könne. Die zwei Wahrheiten - das, was Galluppi als das »Subjekt an sich« und das »Objekt an sich« bzw. das »Subjekt-Noumen« und das »Objekt-Noumen« im Kantischen System bezeichnet - würden demnach bei Kant als bloße »Anforderungen der Vernunft«, nicht als »Erkenntnis der Wahrheit an sich« (Galluppi, 1839, S. 286) angesetzt. Die »Realität an sich« des Subjekts und des Objekts sei nur »Vermutung« (Galluppi, 1839, S. 287). Fichte habe die Konsequenz dieses (nach Galluppi falschen) Ansatzes gezogen: Wenn etwas überhaupt »ohne Grund« angesetzt wird, darf es mit gleichem Recht abgestritten werden. Dementsprechend hat Fichte »das Objekt verleugnet und alles vom Subjekt herzuleiten beansprucht« (Ebd.). Folge der Verneinung des Objekts und der Verabsolutierung des Subjekts ist, daß Fichte die Passivität des Subjekts selbst vernichtet, was der zweite Unterschied zwischen ihm und Kant vor Augen führt. Galluppi zufolge widersprechen solche Ansätze ausdrücklich den Grundannahmen einer »Philosophie der Erfahrung«, die von der »Psychologie« ausgehend mit dem Gefühl eines von einem »Außen« affizierten bzw. empfindlichen Ich ansetzt, das als »Realität an sich« betrachtet werden muß. Zu beachten ist, daß Galluppi, der *Histoire comparée* von Degérando folgend, den Fichteschen Ich-Gedanken auch anhand der ersten Rezeption desselben durch Schelling auslegt; dieser steigert den Absolutheitscharakter des Ich in eine eher ontologisch-metaphysische Richtung, und dies hinterläßt in der Lektüre Galluppis eine deutliche Spur. Fichte und Schelling hätten - das ist ein Hauptvorwurf Galluppis - irrtümlicherweise die zwei Ordnungen des philosophischen Erklärungsverfahrens verwechselt: die metaphysische bzw. reale und die logische. Was in der logischen Reihe als Erstes vorkommt, steht häufig in der realen am Ende: Fichte habe hingegen diesen Sachverhalt kaum berücksichtigt. Er stelle das reine Ich bzw. das »reine Denken« (also: der metaphysische Faktor) an den Anfang, hebe aber in der Tat mit dem (logischen) Akt des Abstrahierens und des Reflektierens an, den das reine Ich, welches jedes Objekt vernichtet, nicht zu vollziehen imstande ist. Das (logische) Verfahren setzt notwendigerweise ein Objekt, von dem abstrahiert wird, voraus; aber das sei gerade jenes Objekt, das im Fichteschen »reinen Denken« keinen Platz haben könne. Der Anfang des Fichteschen Philosophierens sei somit widersprüchlich. Die Folge sei, daß Fichte »uns keine Vorstellung der ersten [realen] Tat des Denkens geliefert hat, noch hat [er]

² Paris 1804 (3 Bände); 2. erw. Auf. Paris 1822-1823 und 1847 (8 Bände).

uns das Objekt selber erkennen lassen, bezüglich dessen das [logische] Reflexionsverfahren realisierbar wird« (Galluppi, 1839, S. 297). Auf diese Ausführungen Galluppis könnte freilich vom Fichteschem Standpunkt aus erwidert werden, daß eine eigentümliche Leistung der Wissenschaftslehre eben darin besteht, die zwei Reihen »des geistigen Handelns« unterschieden zu haben, »die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen« (Vgl.: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I 4, S. 210). Die Wissenschaftslehre kennt in der Tat die Differenz zwischen dem, was in der Ausdrucksweise von Galluppi reale Ordnung, und dem, was logische Ordnung genannt wird.

In der Folge seiner Abhandlung geht Galluppi auf die *Bestimmung des Menschen* ein, wobei er das Augenmerk ganz insbesondere auf das zweite Buch (»Wissen«) lenkt. Die Verabsolutierung des Ich führe zu einer Entleerung, ja zu einer Annihilation der Realität, sowohl der äußerlichen Natur als auch des Ich selbst. Dieses Ergebnis werde in der *Bestimmung des Menschen* selbst zugegeben, indem z. B. am Ende des zweiten Buches gesagt wird (und Galluppi [1839, S. 317] zitiert die Stelle): »Es giebt überall kein Dauerndes [...] Es ist kein Seyn. - Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht« (GA I 6, S. 251). Man denkt dabei unmittelbar an den berühmten Nihilismus-Vorwurf Jacobis gegen die Wissenschaftslehre, obwohl Galluppi darauf nicht hinweist. Er nähert hingegen die Ergebnisse der *Bestimmung des Menschen* denjenigen des griechischen Skeptizismus an. Das legt die Vermutung nahe, daß Galluppi erstens den dialektisch-propädeutischen Charakter der Analyse des Vorstellungswissens im zweiten Buch der *Bestimmung* nicht als solchen wahrgenommen habe (diese Analyse hat ja nur den Zweck, von falschem Wissen zu befreien), und daß er - zweitens - den bewußtseinskonstitutiven Charakter des praktischen Glaubens im dritten Buch nicht erkannt hat.

4. Im Rahmen des neapolitanischen Hegelianismus: Spaventa

Eine signifikante Erscheinung der zweiten Phase der Fichte-Rezeption läßt sich in dem prominenten Vertreter des neapolitanischen Hegelianismus Bertrando Spaventa (1817-1883) erkennen. Zu Anfang seines *Schizzo di una storia della logica* (*Umriss einer Geschichte der Logik*) - wo die Logik als »Wissenschaftslehre« (*teorica della scienza*) und »Metaphysik« bezeichnet wird, wahrscheinlich im Anschluß an Kuno Fischers *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (1852) - stellt Spaventa fest: »Die geschichtlichen Momente des reinen Erkennens sind in Deutschland (*Alemagna*) das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die Vernunft und der Geist, d. i. Kant, Fichte, Schelling und Hegel« (Spaventa, *Opere* II, S. 613). Das »genealogische« Entwicklungsschema der Philosophiegeschichte kommt somit deutlich zum Ausdruck, auch wenn Spaventa - der zur Zeit des *Risorgimento* schreibt - dieses Interpretationsschema im Rahmen eines philosophisch umfassenderen Vorhabens aufnimmt; er sucht nämlich damit »die italienische Philosophie in ihren Beziehungen zur europäischen Philosophie« (so der Titel eines postum 1908 durch Giovanni Gentile herausgegebenen Buches)³ zu rekonstruieren und zu würdigen. Die Wiederentdeckung der wahren Bedeutung der italienischen philosophischen Tradition innerhalb der philosophischen Entwicklung in Europa und der Aufbauprozess der staatlich-politischen Einigung Italiens sind nach ihm miteinander eng verbunden. Spaventa zufolge geht die italienische Philosophie keinen Sonderweg in der europäischen Kulturgeschichte, noch gibt es so viele philosophische Strömungen wie Nationen in Europa. Nur Eine Philosophie existiert und diese Einheit ist die Entwicklung der Philosophie selbst in den verschiedenen Nationen. Die moderne Philosophie nimmt von der italienischen Philosophie der Renaissance (von Spaventa: »*Risorgimento*« genannt) ihren Anfang; über Descartes, Spinoza und Vico - »dem wahren Vorläufer vom ganzen [philosophischen] Deutschland« mit seinem Begriff der »Entwicklung« - hat diese Philosophie durch die Abfolge: Kant, Fichte, Schelling, Hegel ihre vollständige Entfaltung auf deutschem Boden genommen. Der Entwicklung der deutschen Philosophie entspricht jene der italienischen Philosophie des neunzehnten

³ Bertrando Spaventa: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Hrsg. v. Giovanni Gentile. Bari 1908.

Jahrhunderts von Galluppi über Rosmini zu Gioberti, selbst wenn diese Entwicklung nicht so frei und selbstbewußt wie in Deutschland erfolgt ist. Typische These Spaventas ist mithin, daß »die letzte Stufe, auf die sich die italienische Spekulation [durch Gioberti] erhoben hat, mit dem letzten Resultat der deutschen Spekulation [durch Hegel] zusammenfällt« (Spaventa, 1860, S. 129).

Kommen wir nun zur Beurteilung Fichtes. Vicos Begriff der »Entwicklung« als Einheitspunkt des Vereinigens und des Entgegensezens war nach Spaventa bei Vico selbst noch nicht zur »Klarheit« gekommen. Er forderte den Aufbau einer »neuen Metaphysik«, einer »Metaphysik des Geistes« (*metafisica della mente*). Erst in der Kantischen und in der nachkantischen Philosophie sei die angestrebte »Klarheit« erreicht worden. Die »große Bedeutung« Kants liege im Begriff vom »reinen Erkennen« als Einheit von Begriff und Anschauung, und zwar so, daß das reine Erkennen sich als ein Unmittelbares zweier Unmittelbaren (Denken und Fühlen) erweise. Diese Entdeckung - die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption - sei aber durch Kant selbst in ihrer ganzen Tragweite nicht verstanden worden. Kant begreife sie nicht bzw. nicht genügend *als solche*, nämlich als sich hervorbringende Einheit, sondern eher (nur) als das Eine der Entgegengesetzten, und zwar als die ein *äußeres* Mannigfaltiges vereinigende Kategorie. Kants Einheit sei Tun *und* (auch) Tatsache. Fichte mache den weiteren, entscheidenden Schritt: Die ursprünglich synthetische Einheit sei jene Einheit, die die Entgegengesetzten selber *hervorbringt und vereinigt*. Sie ist »absolutes Tun«, »Selbstbewußtsein«, das als solches absolute »Selbsthervorbringung« sei (Spaventa, Opere II, S. 630). Spaventa nennt es »Mentalität« (*mentalità*), womit er den Terminus »Ichheit« wiedergeben will.

Das große Verdienst Fichtes besteht für ihn darin, eingesehen zu haben, daß das Bewußtsein Selbstbewußtsein ist, d. i.: Das Ich kann kein Erkennen (=Bewußtsein) sein, ohne »in sich« als Ich, als »Selbst« (=Selbstbewußtsein) zu sein. Das bedeutet, daß das Selbstbewußtsein *als Selbst* ineins Ich und Nicht-Ich ist: »Ich als Ich und Nicht-Ich: das ist der große Vorzug Fichtes« (Spaventa, Opere II, S. 633). Doch ist Fichte Spaventa zufolge mit diesem Ansatz nicht weit genug gegangen: er habe zwar das Prinzip des »wahrhaften Erkennens« errichtet, aber noch nicht dasjenige des »realen Erkennens«. Reales Erkennen setze voraus, daß das Nicht-Ich selbst ein Reales sei. Dies wird nach Spaventa erst dann möglich, wenn nicht nur das Ich zugleich Ich und Nicht-Ich ist (Fichte), sondern wenn das Nicht-Ich selbst Nicht-Ich *und* Ich ist. Eine solche »Identität« von Ich und Nicht-Ich (Geist und Natur) wurde von Schelling behauptet und dann durch Hegel »bewiesen«. Fichtes »Mentalität« stelle nach dieser Auffassung einen notwendigen *und* zugleich unzureichenden Schritt zu einer vollständigen Philosophie dar. Freilich könnte man aus dem Blickwinkel der Wissenschaftslehre zumindest darauf erwidern, daß Spaventa offensichtlich einen absoluten Zugang zum inneren Wesen des Nicht-Ich (der Natur) für möglich hält, den eine *transzendente* Selbstbesinnung als dogmatisch bezeichnen würde. Dieser zufolge ist nämlich ein philosophisches Erfassen der Realität (Natur und Geist) erst im sichwissenden Wissen und durch es möglich.

5. Gentile und Fichte

Fichtes Philosophie scheint keinen direkten Einfluß auf die Entstehung des Denkens von Giovanni Gentile (1875-1944) gehabt zu haben. Doch gehört Gentile zurecht in eine Geschichte der Fichte-Rezeption, und das vorwiegend gerade wegen der Beschaffenheit seines »aktualen Idealismus«, dessen nicht unbeträchtliche Ähnlichkeiten - die freilich kritisch geprüft werden sollten - mit dem Denken Fichtes auffallen.⁴ Nicht zufällig galt manchen Interpreten sein Idealismus als eine Art von Neuentdeckung Fichtes. In der *Teoria generale dello spirito come atto puro* (*Allgemeine Lehre des Geistes als reinen Aktes*; I. Auf. 1916) hält Gentile den »absoluten Idealismus« - in diesem Zusammenhang dasselbe wie

⁴ Zum Verhältnis Fichte-Gentile vgl.: Henry S. Harris: *Fichte e Gentile*. In: *Giornale critico della filosofia italiana* (1964), S. 557-578; Faustino Fabbianelli: *Ist die späte Wissenschaftslehre ein »Aktueller Idealismus«? Ein spekulativer Vergleich zwischen Fichtes und Gentiles Denken*. In: *Fichte-Studien* 30 (2006), S. 37-47.

der »aktuale Idealismus« - für die Lösung der Aufgabe, »welche Fichte der Philosophie als *Wissenslehre* (*dottrina del sapere*) gestellt« (Gentile, 1916, S. 244) hatte. Nun kann der Idealismus erst dann absolut sein, wenn die Idee mit dem Akt ihrer Erkenntnis restlos zusammenfällt. Der Hegelsche Idealismus habe insofern einen Fehler begangen, als er der Idee für sich die Idee an sich (Logik) und die Idee außer sich (Natur) noch voraussetzt. Ein »aktualer Idealismus« leitet hingegen sowohl Logos als Natur vom Denken selbst her, und zwar nicht vom »abstrakten«, sondern vom »aktualen«, »konkreten« Denken, vom Denken als »Selbstbewußtsein«, als »Denkakt«. Bekanntermaßen beabsichtigte der italienische Philosoph, eine »Reform der Hegelschen Dialektik« (so lautet der Titel eines Werkes vom Jahre 1913)⁵ zustande zu bringen: Die Hegelsche ist nach ihm noch eine Dialektik der Idee als »gedachten« Denkens; die reformierte mußte dagegen zu einer Dialektik des »denkenden« Denkens werden, und zwar des Denkens im Akt, des aktualen Subjekts des Denkens. Das Denken im Akt erweist sich als sich selbst hervorbringendes Prinzip; Gentile bezeichnet es auch als »Autoktisis«. Die Ähnlichkeiten solcher Begriffe mit der Selbstsetzung des Ich in der Wissenschaftslehre sind nicht zu leugnen. Gentile selbst schreibt Fichte das Verdienst zu, gezeigt zu haben, daß »die Erkenntnis nicht möglich ist, wenn das Objekt des Erkennens nicht Produkt des Subjekts ist.«⁶ Doch bleibt Gentile seiner »Reform der Hegelschen Dialektik« zum Trotz bei der Idee hegelianischer Herkunft stehen, daß »Fichte sich in einen subjektiven Idealismus verstrickt [habe], wo das Ich vergeblich aus sich selbst herauszugehen anstrebt« (Gentile, 1920, S. 333). Die Aufgabe, die Philosophie als Wissenslehre zustande zu bringen, sei demnach nicht vom »subjektiven Idealismus« Fichtes, sondern nur vom »aktualen Idealismus« (Gentiles) gelöst.

Also, wie Gentile selbst zu erkennen gibt, bestehen zwischen ihm und Fichte Nähe, besser: bestimmte Ähnlichkeiten *und* Abstand. Wenn nun Gentile die Philosophie Fichtes letzten Endes im subjektiven Idealismus einordnet, könnte man auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre die These vertreten, daß der »aktuale Idealismus« Gentiles eine Form von »quantitativen Idealismus« sei, dessen Ansätze die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* prüft und relativiert (Vgl. GA I 2, 333 f., 353 f.). In seiner höheren Gestalt behauptet der quantitative Idealismus, daß die Vorstellung sich nur erklären läßt, weil das Zusammentreffen der Wechselglieder aufgrund »einer absoluten Thätigkeit des Ich« zustande kommt, welches ein Subjektives und ein Objektives in sich setzt, sie einander entgegengesetzt, und beide vereinigt. Dieser quantitative Idealismus - der dem »aktualen Idealismus« ähnlich *ausschließlich* in absoluter Spontaneität der Intelligenz gründet -, ist aber nach der *Grundlage* nicht imstande zu erklären, wie im Ich etwas Objektives, also ein Fremdes auftritt, eine Fragestellung, auf die nach Fichte erst der kritische, praktische, transzendente Idealismus der Wissenschaftslehre Antwort zu geben vermag.

6. Andere Akzente: Martinetti und Carabellese

Ein vom Idealismus Gentiles (und von demjenigen Benedetto Croce) unabhängiger Idealismus - ein Idealismus metaphysisch-religiöser Art, den er »transzendenten Idealismus« nennt - wurde von Piero Martinetti (1873-1943) vertreten. Martinetti war Hegel-Gegner. Er läßt sich vielmehr von Platon, Plotin, Spinoza, Kant, Fichte, Schopenhauer, ebenso wie von den christlichen Mystikern und der indischen Weisheit inspirieren. Seine Fichte-Lektüre bewegt sich außerhalb des Interpretationsschemas der Philosophiegeschichte Hegelianischer Herkunft. In seiner *Introduzione alla metafisica* (*Einführung in die Metaphysik*; 1904) schließt er die Auffassungen Fichtes und anderer Philosophen in seine prüfende Untersuchung ein, in wieweit durch sie einen Beitrag zum Grundproblem der Metaphysik geleistet wurde, der Vereinigung allen Wissens dank der Unterordnung des empirischen Mannigfaltigen unter ein allgemeines, einheitliches, einfaches Prinzip, das absolut Eine. Martinetti berücksichtigt nicht nur

⁵ Giovanni Gentile: *La riforma della dialettica hegeliana*. Messina 1913. In: *Opere complete di Giovanni Gentile*. Florenz, Bd. XXVII.

⁶ Vgl. Giovanni Gentile: *Frammenti di storia della filosofia*. Florenz 1999, Bd. 2, S. 526.

die Jenaer Wissenschaftslehre, sondern auch ihre späteren Entwicklungen. Anfangspunkt des Fichteschen Philosophierens ist nach ihm ein rein gnoseologisches Problem, die Erklärung der Erfahrung; doch, »durch seine vollständige Entwicklung verwandelt sich das Fichtesche Denken immer mehr in ein metaphysisches System« (Martinetti, 1904, S. 85). Fichte beabsichtigt, die tätige Entfaltung (»Explikation«) eines absoluten Prinzips, nämlich des Subjekts, in die Realität aufzuzeigen; er sieht sich jedoch unverzüglich mit der Frage des Übergangs von der Einheit zur Mannigfaltigkeit konfrontiert - der Frage der Metaphysik im Sinne von Martinetti -, deren Lösung die Setzung zweier Prinzipien nötig gemacht hat: das Prinzip des Mannigfaltigen, d. i. »die unbewußte Produktion«, und das Prinzip der bewußten »Reflexion«, die das unbewußte Mannigfaltige zur Einheit des »absoluten Geistes« zu führen hat. In seiner ersten Phase hat sich Fichte Martinetti zufolge der »Heraklitischen Konzeption der unerschöpflichen Produktion« des »absoluten Geistes« angenähert, wobei jedoch anfangs die Deduktion der Reflexion, des Vereinigungsprinzips, postulativ behauptet bleibt; in der zweiten Phase habe sich Fichte hingegen den Ansichten des Parmenides angenähert, denen zufolge der Geist »unbeweglich und unwandelbar in der durch die Reflexion hervorgebrachten Abfolge und Verschiedenheit der Erscheinungen bleibt« (Martinetti, 1904, S. 87). Doch auch dieser zweite Erklärungsversuch sei gescheitert, und das gerade deshalb, weil Fichte - wie Martinetti sich ausdrückt - »das absolute Ich für das Prinzip, und nicht für die Ziel-Idee der empirischen Mannigfaltigkeit« (Martinetti, 1904, S. 90) gehalten habe. Nun, daß Fichte im Hinblick auf das Problem der Metaphysik nicht nur entweder eine »heraklitische« oder eine »eleatische« Lösung anzugeben vermochte (ich muß hier davon absehen, ob und inwieweit diese Interpretation Martinettis überhaupt stichhaltig sei), wird aber von Martinetti selbst wahrgenommen; er preist nämlich nachdrücklich im letzten Teil seines Buches die Fichtesche Lehre des Verhältnisses von intelligibler und sinnlicher Ordnung aus der *Bestimmung des Menschen*. Fichte habe damit aufgezeigt, daß die Welt der sinnlichen Handlung die Erscheinung - von ihr »formell unterschieden« - der wahren sittlichen Welt ist, deren Einheit erst im sinnlich praktischen Bildern zu fassen ist. Ineins damit stellt die intelligible Welt keine bloß logische Ordnung dar, sondern ein Ideal, dessen Sein das Seinsollen selbst ist. Ein solches »Sein des Seinsollens - so Martinetti - ist die Wahrheit [selbst], die ewige Realität« (Martinetti, 1904, S. 323). Damit werden von Fichte die Grundlagen einer ethisch-religiösen »Philosophie der Freiheit« gelegt, der Martinetti im Laufe seiner denkerischen Entwicklung zunehmend sich verbunden fühlte.⁷

Unter den Fichte-Interpretationen der zweiten Rezeption-Phase, die sich außerhalb eines Entwicklungsschemas der Philosophiegeschichte Hegelianischer Herkunft bewegen, ist auch an diejenige von Pantaleo Carabellese (1877-1948) zu erinnern. Er kommt im Rahmen einer historisch-systematischen Untersuchung über das »Problem der Philosophie« auf Fichtes Position zu sprechen. *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801) (Das Problem der Philosophie von Kant zu Fichte [1781-1801])* lautet der Titel eines bemerkenswerten Buches von Carabellese aus dem Jahre 1929. Carabellese will eine »neue Kritik« aufbauen, die den Übergang von der Kritik des reinen Erkenntnisvermögens (Kant) zu einer »Kritik des Konkreten« zustande bringen soll. Anhand einer von Spaventa geprägten Definition versteht er unter »Problem der Philosophie« ihr »internes Problem«, nämlich jene Frage, welche die Philosophie an sich selbst über sich stellt. Dieses interne Problem muß vom »objektiven« abgehoben werden, d. h. vom Problem des Gegenstandes der Philosophie selber. Die Antwort Kants auf solche Fragestellung besteht in der Kritik als Untersuchung der Möglichkeit von Erkenntnis. Kant vermochte aber dem Problem der Philosophie durch seine Kritik nur eine instabile Lösung anzubieten, wie die skeptischen Einwände seiner Zeitgenossen deutlich gemacht haben. Die Kritik darf nämlich nicht bloß Kritik bleiben, der zufolge - wie bei Kant noch der Fall ist - das Objekt entweder rein Phänomen oder unerkennbares Noumen sein könnte. Carabellese nennt ein solches Ergebnis der Kantischen Kritik »agnostizistischen Gnoseologismus«. Um diese Schwierigkeit zu bewältigen mache Fichte einen entscheidenden - obgleich nicht problemlosen - Schritt: »Er erhebt die Kritik zur Metaphysik« (Carabellese, 1929, S. 209). Die Philosophie erhält mithin einen Gegenstandsbezug, sie hat

⁷ Vgl. Piero Martinetti: *La libertà*. Mailand 1928.

jenen Gegenstand zum Objekt, den sich die Kritik selbst zum Objekt gesetzt hatte, nämlich die Erkenntnis. Gegenstand der Philosophie ist nach Fichtes Sicht nicht das Sein an sich der dogmatischen Metaphysik, sondern die Wissenschaft. Die Philosophie wird zur »absoluten Wissenschaft«, »Wissenschaft der Wissenschaft«, oder: »Selbstwissenschaft« (*autoscienza*). Es ergibt sich daraus, daß bei Fichte das interne und das objektive Problem der Philosophie zusammenfallen: »Die Philosophie (die reine Erkenntnis) hat nichts Anderes denn sie selbst zum Problem« (Carabellese, 1929, S. 216). Die zweite große Entdeckung Fichtes ist mit derjenige der »Selbstwissenschaft« innigst verbunden: die Ichheit wird als das Prinzip jenes Erkennens erkannt, das die Philosophie zum Objekt hat. Jedoch ist Carabellese der Auffassung, daß diese Grundideen nicht imstande seien, den »agnostizistischen Gnoseologismus« der Kantischen Kritik endgültig zu überwinden; im Gegenteil, sie bestätigen und verstärken ihn sogar, indem sie das Ding an sich zu einer »negativen Objektivität« machen und das Subjekt noch mehr in sich selbst verschließen. Fichte zufolge sei die Objektivität einfach Nicht-Bewußtsein, »schlichte Negativität«; anders ausgedrückt: Fichte reduziere das (>intentionelle<) Bewußtsein auf das Selbstbewußtsein und verkenne somit - nach Carabellese - das Zeugnis des konkreten Bewußtseins, welches immer »Bewußtheit ist, die das Subjekt von einem Objekt hat, also subjektive Explikation der Objektivität« (Carabellese, 1946, S. 208). Dieser Fichte-Kritik zum Trotz - die ich jetzt in ihrer Konsistenz nicht überprüfen kann - scheint mir aber Carabellese *de facto* von den Fichteschen Ansätzen nicht so weit entfernt, wenn er behauptet, seine »neue Kritik« müsse »Prüfung der konkreten Möglichkeit sein, das Sein an sich zu wissen« (Carabellese, 1940, S. 156), also Prüfung des *Rechtsgrundes* des Seinswissens. Die »neue Kritik« betrifft somit das Erkennen des Seins *und* das Sein des Erkennens, nämlich gerade das, was für Fichte die »absolute Einheit« (von Sein *und* Bewußtsein; vgl. *Wissenschaftslehre* 1804-II, I. Vorlesung) ist. Freilich steht nach der Wissenschaftslehre fest, daß eine »Prüfung« des Seinswissens (nämlich der Ontologie) immer nur mittels epistemologischer Rechtfertigung ihrer Aussagen erfolgen darf.

7. Anfänge der dritten Phase der Fichte-Rezeption

Seit den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts treten neue Anforderungen auf die Bühne der Philosophie; andere Richtungen setzen sich durch. Das Bewußtsein einer Krise der europäischen Kultur führt zunehmend dazu, daß man von den Voraussetzungen des Neidealismus sowie von dessen philosophiehistorischen Interpretationsschemata Abstand nimmt. Selbstbehauptung und Verbreitung von Existenzphilosophie und Existenzialismus, aber auch von der Philosophie der Praxis, haben u. a. zur Folge, daß sich das Augenmerk der Philosophen immer mehr auf Themen wie: lebendiges und endliches Subjekt, Verhältnis von Existenz (bzw. Freiheit) und Vernunft, Engagement für die menschliche Welt richtet. Die dritte Phase der Fichte-Rezeption in Italien, die sich - wie schon angedeutet - gegen die Mitte des Jahrhunderts abzeichnet, erfolgt in diesem geistig-philosophischen Kontext und wird von ihm beeinflusst. Die neue Atmosphäre wird bereits von Enrico Opocher in *G. A. Fichte e il problema dell'individualità* (*J. G. Fichte und das Problem der Individualität*; 1944) vorweggenommen. Opocher zufolge beschäftigt das Problem vom Wesen und Wert der Individualität Fichtes Philosophieren ganz wesentlich. Zeugnis dafür gäbe das innere Spannungsverhältnis zwischen »Rationalismus« und »Ethizismus« (*eticismo*) bzw. Individualität, das sowohl die Wissenschaftslehre in ihrer Entfaltung als auch die einschlägigen Rechts- und Staatsphilosophie gänzlich durchzieht. Fichte habe ein solches Problem von der Kultur und Philosophie der Aufklärung geerbt. Nun unternehme Fichte in seinem System den großartigen Versuch, den Ethizismus vor dem Rationalismus zu retten, mithin der Individualität ihre Rechts- und Wertstellung zuzuerkennen und die (moderne) »Antinomie« von Rationalismus und Ethizismus zu »versöhnen«. Nach Opocher ist Fichte aber bei diesem Versuch gescheitert. Die genannte »Antinomie« sei »unauflösbar«. Doch ist dem Verfasser zufolge aufschlußreich, sich mit dem Fichteschen Versöhnungsversuch auseinanderzusetzen, um jene die

Individualität aufwertende »Metaphysik des Lebens« aufbauen zu können, die Opocher als die Grundrichtung der zeitgenössischen Philosophie angesehen hat.

Neben dem Buch von Opocher ist an die scharfsinnige »Wiederholung des Fichteschen Denkens« zu erinnern, die Arturo Massolo in seinem *Fichte e la filosofia (Fichte und die Philosophie; 1948)* vorgenommen hat. Eine Spur von Carabellese ist möglicherweise in Massolos Behauptung wahrzunehmen, Hauptfrage Fichtes sei das Wesen der Philosophie im Spannungsverhältnis zwischen Kritik und System. In diesem Sinne ist Fichte nach Massolo »vielleicht der erste Philosoph« (Massolo, 1948, S. 4), der sich der Notwendigkeit einer vollständigen Übereinstimmung zwischen Tun und Sagen des Philosophen bewußt ist - ein Thema, das nachher von Pareyson aufgegriffen wurde.

8. Pareysons Auslegung

Das Fichtesche »System der Freiheit« vermochte der von Opocher aufgeworfenen, den Wert des Individuums betreffenden Fragestellung auch andere Lösungen anzubieten. Dies läßt sich gerade aus dem Werk von Luigi Pareyson entnehmen. Er sieht im Ansatz, den Fichte mit seiner Philosophie der Freiheit nimmt, gerade die »Treue (*fedeltà*) zum Standpunkt des Endlichen«. Pareysons *Fichte* (I. Auf. 1950) ist m. E. das entscheidende Werk der dritten Phase der Fichte-Rezeption. Zurecht hat Cesa von ihm behauptet, es habe in Italien »die gleiche Position« inne, wie »das klassische Werk Martial Guéraults in Frankreich« (Cesa, 2001, S. 550). Pareyson, der sich früher mit der Existenzphilosophie und insbesondere mit Karl Jaspers beschäftigt hatte, deutet die Philosophie Fichtes frei von philosophiehistorischen Schemata hegelianischer Herkunft. Eine der zentralen Thesen seines Werks zeigt Fichte als »Kritiker *ante litteram* Hegels«, und das gerade deshalb, weil Fichte die spätere Perspektive Hegels einer von einem absoluten Standpunkt aus verfaßten Philosophie des Absoluten hellsichtig vorausgesehen und im voraus (*ante litteram!*) widerlegt habe.

Fichtes Philosophie-Begriff erweist sich als »kritisch« und »radikal« zugleich. Denn die Wissenschaftslehre vertritt eine Idee der Philosophie, deren Aufgabe nicht die horizontale Erweiterung der Erkenntnis (dies ist Sache des faktischen Wissens und der Einzelwissenschaften), sondern die Begründung derselben ist. Philosophie ist »Reflexion in der zweiten Potenz«, Philosophie der Philosophie; demnach muß sich die Philosophie ununterbrochen ihres eigenen Standpunkts und der einschlägigen Denkleistungen bewußt bleiben und beide rechtfertigen. Sie soll auf die immer vollkommenere Koinzidenz von Sagen und Tun abzielen (Thema von Massolo). Darin besteht ihre »Kritizität«. Ineins ist die Wissenschaftslehre »Philosophie aus dem Standpunkt des Endlichen«. Ihr Wesenszug ist, das Absolute »behaupten« zu wollen, ohne »den Standpunkt des Endlichen aufzugeben« (Pareyson, 1976, S. 7). Von da aus ergibt sich ihre »Radikalität«. Die Fichtesche Wissenslehre bietet somit die »Erklärung der Wesensstruktur des menschlichen Wissens und des Endlichen« (Pareyson, 1976, S. 170) an. Die drei Grundsätze der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* geben keine »spekulative Logik« des Absoluten, sondern eher »die ideellen Bedingungen des realen Bewußtseins« wieder, welche im letzteren schon immer tätig sind. Was das Bezogensein des Endlichen auf das Absolute anbelangt, läßt sich im Laufe des Fichteschen Denkens ein Übergang feststellen: von der Behauptung der »Idealität« zur Behauptung der »Realität« des Absoluten; dem entspricht ein Übergang im Begriff des Endlichen: Vom Endlichen als »Tendenz zum idealen Absoluten« zum Endlichen als »Präsenz des realen Absoluten«. Zunächst werden von 1793 bis 1799 Idealität des Absoluten und Praktizität des endlichen Geistes zusammen herausgearbeitet und gleichzeitig behauptet. Nach dieser Auffassung handelt der endliche Geist kraft der Tätigkeit des Absoluten selbst, das in sich ein ideales Absolutes bleibt. Dennoch führte Pareyson zufolge eine solche Auffassung zu einer Verabsolutierung des Endlichen, mit der sich Fichte wegen seiner echten religiösen Gesinnung nicht zufrieden geben konnte. Mit der *Bestimmung des Menschen* kommt mithin Fichte zur Behauptung eines realen Absoluten. Der Standpunkt des Endlichen - das ist ein entscheidender Punkt - wird jedoch nicht aufgegeben, denn das Endliche wird von nun an als Bewußtsein, genauer: »als das

einzig mögliche Bewußtsein des Absoluten« (Pareyson, 1976, S. 7) verstanden. Die spätere Wissenschaftslehre wird somit zur »Rekonstruktion« des endlichen (nicht: des absoluten) Geistes als Bewußtseins des in sich selbst nicht-objektivierbaren Absoluten. Das bringt eine »ganz sonderbare Dialektik« von Wissen und Nicht-Wissen bzw. Nicht-Sein und Sein zum Vorschein, der zufolge das Sein als Ursprung des Wissens erfaßt wird, indem es als das Nicht-Sein des Wissens selbst, als das Andere verstanden wird. Sein ist Ursprung erst als Grenze, ist Wissensgrund nur als Negation (des Wissens).

In einer Turiner Vorlesungsreihe der Jahre 1982/1983 ist Pareyson interessanterweise auf dieses Thema zurückgekommen. Die Fichtesche Dialektik von Wissen und Nicht-Wissen bewegt sich nach ihm auf »allerhöchstem Niveau der Spekulation« (Pareyson, 1982/1983, S. 58). Nur sei sie noch nicht die »wahre Dialektik«, welche »Entgegengesetzte, die radikal entgegengesetzt sind« zum Thema haben muß. Diese seien aber nicht Wissen und Nicht-Wissen, sondern »Gut und Böse, Leiden und Seligkeit, Wahrheit und Irrtum«. Gerade eine solche Dialektik liegt der späten »Ontologie der Freiheit«⁸ Pareysons zugrunde, in der der Schelling der *Freiheitsschrift* eine erhebliche Rolle spielt. Daß die Transzendentalphilosophie als offenes System der wirklichen Freiheit aber prinzipiell imstande sei, dieser höheren, metaphysisch-religiösen Dialektik selber gerecht zu werden, ohne den Gesichtspunkt des »Erfahrungswissens« in dessen Vielfalt auszuschließen, wurde von Pareyson nicht mehr berücksichtigt.⁹

9. Neue Wege der Fichte-Forschung

Der befreiende Blick, den Pareyson auf die Wissenschaftslehre zu werfen wußte, hat die Fichte-Forschung in den darauffolgenden Jahrzehnten stark gefördert. Es wurde nicht nur die Wissenschaftslehre selbst kritisch untersucht und durchdacht; auch Fichte als Philosoph der »menschlichen Welt« und sein Beitrag zu einer »sozialen Ontologie« wurden zur Geltung gebracht, bei welcher Einschätzung Einflüsse der Phänomenologie und der Philosophie der Praxis nicht zu verkennen sind. Ich möchte abschließend auf drei Werke aus den sechziger Jahren hinweisen, die das neue Forschungs-Klima ahnen lassen.

Emanuele Severino hat 1960 einen Beitrag »Zu einer Erneuerung in der Interpretation der Fichteschen Philosophie« (so der Titel seines Buches)¹⁰ zu leisten beabsichtigt. Fichtes Philosophie sei kein Idealismus, wenn man darunter die »Reduktion der Realität auf aktuales Denken« (Severino, 1960, S. 7) versteht, wie Severino, auf den Aktualismus Gentiles hinweisend, klar macht. Denn Fichte habe das Ding an sich weder leugnen wollen noch gelehnt. Seine Philosophie sei somit »dualistisch« geblieben, obwohl er die »Widersprüchlichkeit« des Horizonts des Dualismus (von Ich und Ding, Ich und Nicht-Ich) wahrgenommen und (praktisch) aufzuheben versucht habe. Severino zufolge bleibt daher Fichte an der Schwelle zwischen der Behauptung der »transzendenten Realität« (des Dinges) und dem »immanentistischen Unternehmen« der modernen Philosophie stehen. Nun ist m. E. richtig, daß Fichte dem Begriff vom Ding an sich (freilich transzendental durchdacht und konsequent »transformiert«) eine bestimmte Produktivität beimißt; das erfolgt aber in der Perspektive einer weder idealistischen noch realistischen, sondern *transzendentalen* »Ontologie des Wissens«, nicht im Rahmen jener »objektiven« Ontologie, die dem Interpretationsversuch von Severino zugrunde zu liegen scheint. Auf Fichtes Dialektik lenkt noch das Augenmerk Pasquale Salvucci (Vgl. *Dialettica e immaginazione in Fichte [Dialektik und Einbildungskraft bei Fichte]* 1963). Fichte habe »am endlichen Charakter des Bewußtseinsdialektik stets festgehalten« (Salvucci, 1963, S. 31). Nur, während es sich bei der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* noch um eine »äußerst arme« Dialektik handle, »die die Menschenwelt

⁸ Vgl. Luigi Pareyson: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Turin 1995.

⁹ Vgl. dazu die Überlegungen von Reinhard Lauth: *Ricordi dalle mie conversazioni con Luigi Pareyson*. In: Ders.: *Il pensiero trascendentale della libertà*. Interpretazioni di Fichte. Hrsg. v. Marco Ivaldo, Mailand 1996.

¹⁰ Emanuele Severino: *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*. Brescia 1960.

ausschließt« (Salvucci, 1963, S. 70), sei Fichte ab 1796 von einer Ich-Philosophie zu einer Wirk-Philosophie fortgegangen. Damit zeige sich Fichte zunehmend als der Philosoph, der die Philosophie »zum Dienst der menschlichen Gemeinschaft« (Salvucci, 1963, S. 73) gestellt hat. Salvucci hebt somit insbesondere den »Humanismus« (Salvucci, 1963, S. 15) der Wissenschaftslehre hervor, den Fichte in der »unruhigen Bewegung seines Denkens« (Salvucci, 1963, S. 262) nie preisgegeben habe.

Das Thema der Gemeinschaft steht im Mittelpunkt der Fichte-Interpretation von Aldo Masullo im Buch *La comunità come fondamento (Gemeinschaft als Grund)*, 1965.¹¹ Fichte stelle sich jener »Drohung des Solipsismus«, die sich im Kantischen »transzendentalen Idealismus« verstecke. Die Solipsismus-Frage sei eine solche, die nicht so sehr die Gnoseologie betreffe (Subjekt-Objekt-Beziehung), sondern die Ontologie, nämlich das »äußere Sein einer Innerlichkeit«, die »eine andere als die meinige ist« (Masullo, 1986, S. 31) (Subjekt-Subjekt-Beziehung). Die »kritische Begründung der intersubjektiven Gemeinschaft« (Masullo, 1986, S. 9) werde somit zum Hauptaufgabe der Philosophie Fichtes. Wenn bei Kant nur das »Formale« bzw. die »formale Einheit« als transzendental gelte, sei bei Fichte auch das »Materiale« - nämlich eine materiale »Plurisubjektivität« - transzendental. Die Intersubjektivität werde in der Wissenschaftslehre zur »inneren Struktur der Vernunft«. Demzufolge lasse sich der dialektische Vernunft-Nexus von Einheit und Mannigfaltigkeit durch die Gemeinschaft vermitteln: letztere sei als das »Verstehen (*comprensione*) des Ursprünglichen« selbst anzusehen. Denn die ursprünglich konstituierende Handlung, dank der das Subjekt zu sich selbst kommt, müsse als »Intersubjektivität« bezeichnet werden, und zwar als die Interaktion des Mitteilens in der intersubjektiven Gemeinschaft. Die Aufforderung der *Grundlage des Naturrechts* erweise sich somit als »Sinnbild der ursprünglichen Möglichkeitsbedingung des Menschlichen« (Masullo, 1986, S. 122). »Das Schicksal des Einzelnen entscheidet sich in seiner Begegnung mit dem Anderem« (Masullo, 1986, S. 111), in seinem »Aufgefordertwerden«.

Diese Aussage bringt m. E. die geistige Aktualität, die Masullo dem Fichteschen Grundgedanken zuerkennt, vorzüglich zum Vorschein, eine Aktualität, die die heutige Fichte-Forschung durch die Vielfalt ihrer Wege und Perspektiven aufzuwerten versucht. Aber, wie gesagt, es scheint mir heute zu früh, die aktuelle Fichte-Forschung zum Forschungs-Thema zu machen.¹²

10. Literaturverzeichnis

- Carabellese, Pantaleo (1929): *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*. Palermo
Carabellese, Pantaleo (1940): *La nuova Critica e il suo Principio*. In: *Archivio di filosofia*, S. 148-167
Carabellese, Pantaleo (1946): *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*. Florenz
Cesa, Claudio (2001): *Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien*. In: Erich Fuchs/Marco Ivaldo/Giovanni Moretto (Hg.): *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Stuttgart/Bad Cannstatt (=Spekulation und Erfahrung; II, 45), S. 533-551
Galluppi, Pasquale (1839): *Considerazioni filosofiche su l'Idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*. Memoria presentata l'anno 1839 all'Institutio Reale di Francia. In: Galluppi, Pasquale (1974): *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a' principii delle coscienze umane da Cartesio sino a Kant*

¹¹ Der Fichte-Teil dieses Buches, vermehrt und überarbeitet, wurde 1986 mit dem Titel: *Fichte. L'intersoggettività e l'originario (Fichte, die Intersubjektivität und das Ursprüngliche)* veröffentlicht. Aus dieser Auflage sind die Seitenzahlen in meinem Text angegeben.

¹² Zum Stand der neueren Fichte-Forschung in Italien vgl. folgende Überblicke: Marco Ivaldo: *Die gegenwärtige Fichte-Forschung in Italien (1992-1995)*. In: Erich Fuchs/Ives Radrizzani (Hg.): *I. Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. II. Der Stand der Fichte-Forschung*. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995. München-Neuried 1996, S. 327-332; Marco Ivaldo. *L'impulso dell'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli alla ricerca su Fichte*. In: *Iride* 33 (2001), S. 383-401; Alessandro Bertinetto: *Fichte nell'attuale storiografia filosofica in Italia*. In: *Rivista di storia della filosofia* 57 (3/2002), S. 489-511; Marco Rampazzo Bazzan: *Sammelrezension. Überblick über die Hauptrichtungen der aktuellen Fichte-Forschung in Italien (1994-2005)*. In: *Fichte-Studien* 27 (2006), S. 223-241.

- inclusivamente. Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale. Lettere scelte.* Hrsg. v. Giulio Bonafede. Palermo, S. 283-353
- Gentile, Giovanni (1916): *Teoria generale dello spirito come atto puro*. 5. vermehrte Auflage: Florenz 1938 (Vgl. *Opere complete di Giovanni Gentile*. Bd. III. Florenz)
- Gentile, Giovanni (1920): *Discorsi di religione*. In: Giovanni Gentile: *La religione*. Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia. Discorsi di religione. Florenz 1965 (= Biblioteca Sansoni) (Vgl. *Opere complete di Giovanni Gentile*. Bd. XXXVII. Florenz)
- Martinetti, Piero (1904): *Introduzione alla metafisica*. Teoria della conoscenza. Neue Auflage: Genua 1987
- Massolo, Arturo (1948): *Fichte e la filosofia*. Florenz (=Studi filosofici; III 3)
- Masullo, Aldo (1986): *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*. Neapel (=Filosofia e sapere storico)
- Opocher, Enrico (1944): *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*. Padua (=Pubblicazioni della facoltà di giurisprudenza dell'Università di Padova)
- Pareyson, Luigi (1976): *Fichte*. I. Auf. Turin 1950. 2. vermehrte Auf. mit dem Titel: *Fichte. Il sistema della libertà*. Mailand 1976 (=Biblioteca di filosofia. Saggi; 10). Die Seitenzahlen sind aus der 2. Auflage angegeben
- Pareyson, Luigi (1982/1983): *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*. Corso di Filosofia teoretica tenuto nell'Università di Torino nell'a. a. 1982/1983. In: *Annuario filosofico* 10 (1994), S. 11-88
- Salvucci, Pasquale (1963): *Dialettica e immaginazione in Fichte*. Urbino (= Studi filosofici)
- Severino, Emanuele (1960): *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*. Brescia
- Spaventa, Bertrando: *Schizzo di una storia della logica*. Appendice alle lezioni. In: Bertrando Spaventa (1972) *Opere*. Hrsg. v. Giovanni Gentile. Neue Ausgabe: Florenz. Bd. 2, S. 611-678. Zitiert als »Spaventa, Opera II« mit Angabe der Seitenzahl
- Spaventa, Bertrando (1860): *Della nazionalità della filosofia*. Prolesione alle lezioni di filosofia teoretica letta il 23 novembre 1860 nell'Università di Napoli. In: *La filosofia del Risorgimento. Le prolesioni di Bertando Spaventa*. Hrsg. v. Società di studi politici in Zusammenarbeit mit Istituto italiano per gli studi filosofici. Neapel 2005

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.