

(19.5.1762 Rammenau – 29.1.1814 Berlin) Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, Begründer der Wissenschaftslehre, einer subjektiv-idealistischen, durch bürgerlichen revolutionären Aktivismus gekennzeichneten Philosophie, die die gesamte Wirklichkeit als Ergebnis der Tathandlung der Menschheit zu begreifen sucht. F. wertete seine Philosophie als die Vollendung der Kantschen Transzendentalphilosophie, da er die „Dinge an sich“ eliminiert habe.

F. wuchs als Sohn eines Bandwebers in äußerst dürftigen Verhältnissen auf. Nur zeitweilige finanzielle Unterstützung durch den Gutsherrn ermöglichte ihm eine bessere Schulbildung. 1774–1780 besuchte er die Fürstenschule in Schulpforta und begann mit dem Studium der Theologie, das er in Jena und dann in Leipzig fortsetzte, aber aus finanzieller Not nicht beenden konnte. Zwölf Jahre lang mußte er seinen Lebensunterhalt als Hauslehrer verdienen. Auf der Suche nach Stellungen durchwanderte er Deutschland und lernte dabei die sozialen Nöte des Volkes kennen. Diese Sicht der sozialen Frage prägt später auch be-[268]stimmte Seiten seiner Philosophie und Gesellschaftstheorie. 1791 besuchte er Kant in Königsberg und legte ihm sein Werk „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ vor. Dieses Werk, von Kant selbst zum Druck vermittelt, begründete F.s Ruhm als Philosoph. 1793 heiratete er Johanna Rahn, eine Nichte Klopstocks. Im gleichen Jahr (auf dem Höhepunkt der Jakobinerbewegung der Französischen Revolution) veröffentlichte F. in zwei anonymen Schriften ein mutiges Bekenntnis zu dieser Revolution: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, und „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. 1794 wurde F. als Professor für Philosophie an die Universität Jena berufen. In den folgenden Jahren erarbeitete er in mehreren Fassungen seine „Wissenschaftslehre“ und gab 1798 „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ heraus. In der Jenaer Phase trat er mit Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten hervor, in denen er einen humanistischen, auf gesellschaftlichen Fortschritt orientierten Wissenschaftsbetrieb forderte und begründete.

1799 wurde F. in den sog. Atheismusstreit verwickelt. Sein Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (einer Abhandlung zu Friedrich Karl Forbergs „Entwicklung des Begriffs der Religion“ als Einleitung vorangeschickt, veröffentlicht im Philosophischen Journal, Jena 1798, Heft 1) wurde in einem anonymen „Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus“ wegen seiner Identifikation der Gottesidee mit einer moralischen Weltordnung angegriffen. Der Angriff richtete sich auch gegen die demokratischen Gesinnungen F.s. Die kursächsische Regierung verbot deshalb das Journal, F. wurde vom Senat ein Verweis erteilt, und er wurde aus seinem Lehramt entlassen. In den folgenden Jahren wirkte er in Berlin als Privatgelehrter, bis er 1805 in Erlangen eine Professur erhielt. Im Zusammenhang mit dem Vorrücken der Napoleonischen Armee ging er 1806 nach Königsberg, wo er an seinen berühmten „Reden an die deutsche Nation“ zu arbeiten begann, und schließlich 1807 nach Berlin, wo er diese Reden unter persönlicher Gefahr in der von französischen Truppen besetzten Stadt hielt. 1809 wurde er Professor für Philosophie und 1811/12 der erste gewählte Rektor an der Berliner Universität. Während dieser Tätigkeit trat er energisch gegen die Mißbräuche (Duelle u. a.) in den studentischen Burschenschaften auf. Im Jahre 1813 nahm F. an den Übungen des Landsturmes teil, um die Befreiungskriege gegen die Napoleonische Fremdherrschaft zu unterstützen. Durch seine als Lazarettpflegerin tätige Frau wurde er von einer Seuche (wahrscheinlich Typhus) infiziert, an der er starb. Von F. sagt Heine, daß bei diesem Mann Gedanke und Gesinnung eins seien. In der Tat ist das F.sche System nach seinem eigenen Bekenntnis aus dem politischen Motiv heraus geboren, die [269] Selbstbestimmungs- und Selbstgesetzgebungsfähigkeit des Volkes angesichts der progressiven Ergebnisse der Französischen Revolution, die er als Neubeginn der Geschichte bei der Durchsetzung von Freiheit und Gleichheit deutet, zu begründen: „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, so reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los ... Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems.“ (2, Bd. 1, 409)

Philosophie ist für F. nicht nur Weltanschauung, sondern Selbstbekenntnis hinsichtlich Charakter, Gesinnung und praktischem Verhalten zu den gesellschaftlichen Vorgängen: „Was für eine

Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.“ (1, Bd. 1, 434) Entweder es wird das Objekt zum Ausgangspunkt genommen und das Subjekt als davon abhängig gedacht; damit wird Freiheit letztlich geleugnet. Dies sei der Standpunkt des Dogmatismus, Konservatismus und der Anpassung ans Gegebene. Oder es wird von der schöpferischen Tat des souveränen Subjekts, welches die Welt nach Vernunftprinzipien a priori zu gestalten vermag, ausgegangen und das Objekt als von diesem erzeugt und beherrschbar begriffen. Dies sei der Standpunkt des vollendeten transzendentalen Idealismus der Wissenschaftslehre und diese somit das wahre System der Freiheit. Damit wählt F. einen subjektiv-idealistischen Standpunkt, der jedoch nicht vom Individuum, sondern von der Idee der Menschheit (ausgedrückt durch die Kategorie „Ich“) seinen Anfang nimmt. Diese Position ist von einem revolutionären bürgerlichen Aktivismus mit ausgesprochen gesellschaftspolitischer Zielrichtung getragen. In seiner Revolutionsschrift „Beiträge zur Berichtigung der Urteile ...“ begründet F. die aktive Subjektivität der vernünftigen Menschheit, indem er das Recht und die Fähigkeit jeder Generation herausarbeitet, sich selbst ohne Rücksicht auf bisherige Tradition und Einrichtung eine neue Verfassung geben und einen neuen Gesellschaftsvertrag schließen zu können. Die bisher gewordenen, scheinbar historisch gerechtfertigten politischen und rechtlichen Einrichtungen wie Staat, Kirche etc. und auch soziale Zustände wie z. B. die Leibeigenschaft werden von F. als menschenunwürdig, den Vernunftsprinzipien und damit den natürlichen Rechten der Menschen auf Freiheit und Gleichheit widersprechend charakterisiert, sie müssen überwunden werden.

F. schwebte eine sittliche Gemeinschaft aller Menschen bei hochentwickelter Kultur auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit aller, gesichert durch einen ausschließlich auf eigener Arbeit beruhenden Besitz, vor – ein kleinbürgerlich-demokratisches Ideal. Von der bisherigen Geschichte könne die Menschheit kaum etwas dafür lernen und aufbewahren. F. formuliert hier den seine Philosophie tragenden Gedanken, daß die Geschichte als fortwährendes Überschreiten der Gegebenheiten ver-[270]mittels der Tätigkeit der Menschheit betrachtet werden müsse, denn sie sei lediglich eine Aufgabe für den tätigen Menschen. Ein bis dahin in der Philosophie noch nicht erreichtes Pathos von der Befähigung der vernünftigen Menschheit zu aktiver Selbstgestaltung und Selbstveränderung sowie Beherrschung ihrer Umwelt durchzieht F.s gesamtes Schaffen, schon programmatisch ausgeführt 1794 in seiner Rede „Über die Würde des Menschen“: Erst der Mensch und einzig er allein verbreite Regelmäßigkeit, Ordnung und Harmonie in der Welt. Seine fortrückende Kultur führe zu Kultivierung des gesamten Weltalls; so gebiete der Mensch, der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren. Diese Vorstellung F.s von der Bestimmung des Menschen wird in der Wissenschaftslehre als philosophisches System ausgearbeitet.

Methodischer Ausgangspunkt und Grundgedanke der *Wissenschaftslehre* ist das transzendente (a priori vernünftige) Subjekt, das sich selbst (sein eignes Sein) durch eine ursprüngliche Tathandlung setzt und damit gleichzeitig die Objektwelt als seinen Gegenstand und sein Produkt erzeugt, denn ein Tun ohne Gegenstand gibt es nicht. Existenz und Handeln sind damit identisch, und das Erkennen ist ein abgeleiteter Aspekt in diesem ganzheitlichen Prozeß. In der einheitlichen, Subjekt und Objekt als Ganzes und doch in sich Unterschiedenes hervorbringenden Tathandlung ist nach F. auch die Einheit des Bewußtseins und seine Fähigkeit zum systematischen Erkennen begründet. Die Wissenschaftslehre ist daher nichts anderes als das System des Wissens um dieses ständige Selbstproduzieren; sie ist das absolute Selbstbewußtsein der Menschheit. Erst durch das systematische Wissen über die Totalität dieses Tätigseins und seiner Gesetze erlangt der Mensch die Herrschaft über Natur und Gesellschaft und damit über sich selbst. In diesem Sinne ist für F. Wissen gleich Freiheit und Freiheit gleich Wissen und diese Identität das wahre Sein. „Dies ist der wahre Geist des transzendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen.“ (1, Bd. 2, 35) Damit löst nun freilich F. die Welt nicht schlechthin in ein geistiges Prinzip auf, er drückt vielmehr auf überschwengliche Weise den aufklärerischen Gedanken aus, daß Freiheit einzig über dieses Selbstbewußtsein erreicht und damit die Bestimmung des Menschen erfüllt werde. Aber innerhalb dieser extremen Konzeption von der Macht der Vernunft ringt F. stets um das Begreifen der Praxis. Der erste „absolut gewisse, unableitbare Grundsatz“ der Wissenschaftslehre ist nicht bloßes Denken, sondern praktisches Handeln. Nicht „Ich denke, also bin ich“ (Descartes), ist F.s Prämisse, sondern „Ich bin, da ich handle“. Allerdings ist das Ich (das Subjekt)

auch zugleich Intelligenz, und es ist somit festzuhalten: Indem ich handle, sehe ich mir selbst zu. Da das Ich nicht willkürlich, sondern durch sein Wesen bestimmt handelt, sind die Gesetze seines Handelns zugleich der Gegenstand des Erkennens und bestimmen dessen systematischen Charakter. Dieser Grundgedanke wird in drei [271] Postulaten ausgeführt: 1. Postulat: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein. Dies ist der Satz der Identität, der Selbstsetzung des absoluten Subjekts. 2. Postulat: Dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist das Nicht-Ich. Dies ist der Satz der Negation, denn das Ich schränkt sich durch das Nicht-Ich ein, da es nur durch diese Entgegensetzung des Nicht-Ich (als sein Gegenstand) sich betätigen und bestätigen kann. Die Beziehung Ich – Nicht-Ich (Subjekt-Objekt) wird von F. als eine dialektische Einheit von Gegensätzen gefaßt, da diese Beziehung stets als ein Prozessieren, ein Tätigsein, aufgefaßt werden muß. Die weitere Beschreibung dieses Prozessierens in seiner Vielfalt, in seinem ständigen Setzen und Aufheben von Widersprüchen erfolgt nun im 3. Postulat: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Das ist der Satz der Limitation (Begrenzung), in dem die wechselseitige Abhängigkeit und Quantitätsfähigkeit (wie F. es nennt), nämlich die Vielfalt des Herausprozessierens der Subjekt-Objekt-Welt, erfaßt werden soll. Um dieses vielfältige Produzieren als ein schöpferisches Tun des Subjekts weiter zu begründen, verwendet F. den von Kant übernommenen Begriff der produktiven Einbildungskraft, aber in einem abgewandelten Sinne, indem er damit eher ein ursprünglich-praktisches, noch weitgehend unbewußtes Produzieren der Welt meint, auf dessen Grundlage sich erst die Verstandestätigkeit erheben kann. Um die Spezifik der verschiedenen Tätigkeiten der Menschheit zu erfassen, unterscheidet F. zwei grundsätzliche Realisationsweisen des Ich. In der praktischen Realisationsweise, die vornehmlich moralische Selbstbestimmung des Menschen ist, beschränkt das Ich die Objektwelt, d. h., es wirkt durch moralische Selbstbestimmung den Einflüssen der Umstände positiv entgegen und erhebt sich über diese. Bei der theoretischen (erkenntnismäßigen) Realisationsweise wird dagegen das Ich durch das Nicht-Ich beschränkt, denn das erkennende Subjekt muß sich an den Gesetzen der Objektwelt orientieren, allerdings letztlich zu dem Zweck, diese ebenfalls als Produkte des Ich, nämlich seines eignen Tuns, zu begreifen. Sosehr nämlich F. bemüht ist, die Eigenständigkeit des Objektes zu behaupten, so fallen doch innerhalb seiner extremen Entwurfskonzeption letztlich Subjekt und Objekt absolut zusammen, was zu einer Vereinfachung der Subjekt-Objekt-Dialektik führt, denn es kann die Spezifik der subjektiven Dialektik einerseits und der objektiven Dialektik andererseits sowie die Kompliziertheit der Wechselbeziehung im Aneignungsprozeß der Menschen damit nicht richtig begriffen werden. Entsprechend der Unterscheidung der Realisationsweisen teilt F. seine Wissenschaftslehre in eine praktische (Sittenlehre) und eine theoretische (Erkenntnislehre) ein. Faktisch ist für ihn das praktische Vermögen dem theoretischen vorausgesetzt und höher als dieses, aber in der Darstellung der Wissenschaftslehre müssen erst die Bedingungen des Erkennens untersucht werden, um [272] die praktische Philosophie begründen zu können.

Die *theoretische Wissenschaftslehre* enthält wichtige Ansätze, in denen F. über Kant hinauszugehen vermochte. Erstens ist für F. das Erkennen nicht voraussetzungslos, sondern es geht ihm das praktische Setzen voraus. Damit wird der ahistorische Apriorismus Kants im Ansatz aufgehoben, denn die Kategorien und Grundsätze des Urteilens werden bei F. als Ergebnisse eines Prozesses der Tätigkeit des Ich gefaßt und können damit nicht auf einige wenige reduziert werden, wie etwa in der Kantschen Kategorientafel. Auch sind a priori und a posteriori für F. nicht zweierlei, sondern einerlei, zwei Seiten eines Vorgangs: die a priori in uns auffindbaren Gesetze und Kategorien sind, da von uns selbst produzierte, auch in unserer Erfahrung vorhanden: sie bilden das System unserer notwendigen Vorstellungen oder der gesamten Erfahrung. Damit wird die Parallelität zwischen geschichtlicher Tätigkeit und Erfahrung der Menschheit und ihrer Erkenntnistätigkeit besser begründbar; allerdings tritt gleichzeitig eine Mißachtung des Problems der Eigengesetzlichkeit der Natur auf, und zwar aufgrund der obengenannten absoluten Identifikation von Subjekt und Objekt. Eine Weiterentwicklung erfährt auch das Problem der Synthese und ihrer Wechselbeziehung zum analytischen Denken: Das Synthetisieren vermittelt des Verstandes ist nach F. nur deshalb möglich, weil es eine reale Grundlage in der objektiven Einheit von Subjekt und Objekt besitzt: es wird nur reflektierend aufgesucht, was schon real gesetzt ist. Da die Handlung schon Setzung und Entgegensetzung (Thetik und Antithetik) in sich schloß, kann nun das Erkennen analytisch und synthetisch zugleich vorgehen. Damit ist für F.

die Analyse mehr als bloße Begriffszergliederung (wie bei Kant), nämlich eine Methode der theoretischen Erarbeitung der verschiedenen Seiten und Aspekte der Objektwelt und der Erfahrung darüber, somit echte Wissenserweiterung und ein notwendiges Element des Synthetisierens des Wissens. F. erfaßt das Erkennen als einen Stufenprozeß, der über Empfindung und Anschauung zum Verstandeswissen und schließlich, als höchste Stufe, zum Vernunftwissen, zum Selbstbewußtsein, führt. Erst mit dieser letzten Stufe ist die Täuschung vollständig aufgelöst, als hätten wir es bei der Objektwelt mit etwas uns Fremdem, Heterogenem zu tun, anstatt mit unserem eignen Produkt. Von daher teilt F. die Wissenschaften ein a) in die empirischen, welche eine niedere Stufe darstellen, weil sie das Einheitliche spalten und nur Teilerkenntnisse über Teilbereiche der Objektwelt vermitteln (vor allem aber abstrahieren alle diese Wissenschaften von der Beziehung des Subjekts auf das Objekt weitgehend), b) in die eigentlich theoretische Wissenschaft, die Wissenschaftslehre als Wissen um die Totalität der Subjekt-Objekt-Dialektik. Auf diese Weise dient der gesellschaftliche Erkenntnisprozeß der Herausarbeitung des Ideals des Ich als einer frei produzierenden, selbstbewußten Menschheit, des-[273]sen Realisierung aber nur praktisch, durch Moralisierung wirklich angestrebt werden kann. Hier ist die Brücke zur praktischen Wissenschaftslehre geschlagen.

In der *praktischen Wissenschaftslehre* zeigt es sich, daß F. zwar einerseits noch zu den intellektuellen Heroen der Moral in der Philosophiegeschichte zu zählen ist, aber daß er durchaus nicht nur aufklären und moralisieren will, sondern auf faktische gesellschaftliche Veränderungen abzielendes praktisches Handeln propagiert. Der kategorische Imperativ in der Fichteschen Fassung fordert nicht nur den guten Willen, sondern die reale Tat: „Der kategorische Imperativ: – *Du sollst schlechthin ...* es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln.“ (1, Bd. 1, 327) Dennoch bleibt F. in der Illusion befangen, daß die moralische Neuordnung der Gesellschaft der Dreh- und Angelpunkt der Selbstperfektionierung der Menschheit sei. Die Notwendigkeit des sittlichen Prinzips (des Sittengesetzes) ergibt sich für F. aus der Spannung zwischen dem endlichen, empirischen Ich (den Individuen) und seiner Unangemessenheit gegenüber der Idee des Ich (der Ichheit als Gattung). Diese Unangemessenheit müsse durch ständige freie Tat der endlichen Ichheit entsprechend dem Sittengesetz abgebaut werden, und zwar in Richtung auf einen sittlichen Zustand der gesamten Menschheit hin. Die vollendete sittliche Gemeinschaft ist freilich ein Ideal, welches niemals völlig realisiert und nur in einem unendlichen Progreß angestrebt werden kann. Damit wird das Kantsche Sollen als abstraktes Prinzip bei F. aufrechterhalten, aber auch die Rigorosität der Pflichtforderung. Letztere wird sogar noch gesteigert: Durch freie Wahl soll ein jeder sich derart mit dem Sittengesetz identifizieren und somit an der Gemeinschaft wirken, daß „seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird“. (1, Bd. 4, 256) In diesem auf die Gemeinschaft gerichteten Zweck des Handelns liegt begründet, daß das Sittengesetz nur Mittel, nicht selbst schon Zweck sein kann: Mittel für die Herstellung der Sittlichkeit aller anderen und damit der Gemeinschaft. Dabei behauptet F., daß der Mensch stets handeln könne, wenn er nur wolle (Voluntarismus).

F. hat die Pflichtethik in einer systematischen Darstellung und Einteilung der verschiedenen Pflichten auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen weiter ausgearbeitet (unbedingte Pflichten des Menschen gegen sich selbst als vernünftiges Wesen und gegenüber der Veredlung des Menschengeschlechts, bedingte Pflichten des Leibes, der Intelligenz, der Gemeinschaft wie Ehe, Staat usw.).

Die Religionsphilosophie F.s ergibt sich aus seiner moralphilosophischen Konzeption. Er lehnt die Idee eines persönlichen, transzendenten Gottes als unvereinbar mit der menschlichen Entscheidungsfreiheit ab und identifiziert die Gottesidee mit der moralischen Weltordnung. „Jeder Glaube, der diesem Begriff einer moralischen [274] Ordnung *widerspricht ...* ist ein verwerflicher, und *den Menschen durchaus zu Grunde richtender Aberglaube.*“ (1, Bd. 5, 395) In seinen späteren Werken näherte sich F. jedoch einer positiveren Bewertung insbesondere der christlichen Religion und nahm sogar mythologische Elemente in seine Religionslehre auf, offensichtlich in der Absicht, die im Volksbewußtsein wirkenden Denkweisen als Anknüpfungspunkte für die Propagierung seiner moralphilosophischen und gesellschaftlichen Ansichten zu nutzen. (Vgl. seine Vorlesungen „Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre“, die er im Jahre 1806 in Berlin hielt.)

An seinen politischen und geschichtsphilosophischen Auffassungen hat F. zeit seines Lebens in verschiedenen Entwürfen gearbeitet; in Abhängigkeit von den historischen Prozessen und Ereignissen jener Zeit hat er sie verändert und abgewandelt. 1800 entwickelt F. kleinbürgerlich-republikanische Vorstellungen in seiner Schrift „Der geschlossene Handelsstaat“, in dem das Recht auf Arbeit und selbsterarbeiteten Besitz gesichert sein soll, der Staat jedoch die Aufgabe habe, durch Beschränkung von Gewerbefreiheit, Freihandel und durch Reglementierung des Geldsystems der Bereicherungssucht entgegenzuwirken. Unter dem Eindruck der Eroberungspolitik Napoleons betont F. in den „Reden an die deutsche Nation“ eine besondere Aufgabe der deutschen Nation für die allgemeine Menschheitskultur, ohne jedoch seine Bewunderung für die Errungenschaften der Französischen Revolution aufzugeben. Eine Einteilung geschichtlicher Epochen nimmt F. 1804 in seinen Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ vor.

Die Wirkung F.s beruht zunächst auf den vielfältigen Anregungen, die er mit seinem System sowohl Schelling als auch Hegel gab, indem er einerseits über Kant hinausführende Lösungen anbot, andererseits aber durch den extremen subjektiven Idealismus Schelling und Hegel in ihrem eigenen Weg bestärkte, mit objektiv-idealistischen Systementwürfen das Unbefriedigende der F.schen Philosophie zu überwinden. Aber nicht nur als ein Zwischenglied zwischen Kant einerseits und Schelling und Hegel andererseits ist F.s Wirken aufzufassen; vielmehr hat seine in vieler Beziehung höchst eigenwillige Position, vor allem auch aufgrund ihres politischen Aktivismus und Engagements, eine eigenständige Wirkung gehabt. Für die junghegelianische Bewegung der Vormärzzeit, insbesondere für die Selbstbewußtseinsphilosophie Bruno Bauers, bot F.s Konzeption, sein Aktivismus und Voluntarismus, unmittelbare Anknüpfungsmöglichkeiten. Da F.s Philosophie bewußt und verbunden mit eindeutigen politischen Aussagen als Standortbestimmung zu den revolutionären und politischen Bewegungen ihrer Zeit ausgearbeitet wurde, sind alle Versuche, Elemente dieser Philosophie in Konzeptionen und Richtungen der reaktionär werdenden bürgerlichen Philosophie einzubauen, ein Mißbrauch seiner Ideen. Solche Versuche gab es ausdrücklich in der neukantianischen Schule von Rickert, und zwar bei Emil Lask (1875–1915) und Hugo Münsterberg (1863–1916). Eine grobe Fälschung des F.schen Anliegens unternahmen faschistische Ideologen, indem sie F.s Gedanken der Tat handlung und vor allem seinen Standpunkt zur nationalen Frage in Deutschland mißbrauchten.

Quelle: Philosophenlexikon, von einem Autorenkollektiv herausgegeben von Erhard Lange und Dietrich Alexander. Dietz Verlag Berlin 1982.