

FRANZÖSISCHE REVOLUTION

COLLEGIUM
PHILOSOPHICUM
JENENSE
HEFT
8

UND DEUTSCHE KLASSIK

BEITRÄGE
ZUM 200. JAHRESTAG

Inhalt

Vorwort	7
Wolfgang Küttler Bemerkungen zur Bedeutung von 1789 aus geschichtswissenschaftlicher Sicht. Aspekte von Geschichte und Rezeption	11
Georg Biedermann/Erhard Lange „Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?“ Die Französische Revolution in der Sicht der deutschen Klassik	24
Hans Heinz Holz Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der Französischen Revolution	41
Thomas Metscher Klassik und Revolution. Zwei Thesen und ein Paradigma	66
Inge Stephan Klassik und Jakobinismus. Eine noch immer aktuelle Kontroverse	81
Marita Gilli Die Radikalisierung der Aufklärung in den Reden der deutschen Jakobiner während der Mainzer Republik 1792—93	95
Hans-Manfred Militz Die Entwicklung des staatsbürgerlichen Denkens während der Französischen Revolution. Eine semantische Studie	111
Helmut Reinalter Der Jakobinismusbegriff in der neueren Forschung	120
Gerhard Haney Vom Privilegium zum Recht. Rechtsphilosophie und Revolution.	135
Werner Greiling Konrad Engelbrecht Oelsner und Georg Friedrich Rebmann. Zur Differenzierung von Liberalismus und Demokratismus in Deutschland im Einflußfeld der Französischen Re- volution	153

Roland Meister Die völkerrechtlichen Ideen der Französischen Revolution und ihre Reflexion in der deutschen Klassik	164
Horst Schröpfer Die Idee der historischen „Selbstreproduktion der Vernunft“ in Deutschland. Ein philosophischer Reflex des praktischen revolutionären Geschehens in Frankreich	171
Jürgen Stahl/Klaus Freyer Die Französische Revolution — Ursprung philosophischer Konzeptionsbildung bei Johann Gottlieb Fichte	189
Klaus Vieweg Zur weltbürgerlichen Absicht Hegelschen Geschichtsdenkens	206
Milan Sobotka Georg Wilhelm Friedrich Hegel — Philosoph der Französischen Revolution?	212
Petr Horák Hegel, Tocqueville und die Revolution. Einige Bemerkungen	223
Johannes Irmischer Zur Antikerezeption der Französischen Revolution	234
Heinz Hamm Johann Gottlieb Schummels Roman „Die Revolution in Scheppenstedt“	239
Reinhardt Pester Französische Revolution und geschichtsphilosophische Positionen Ernst Moritz Arndts	253
Lothar Reuter Vom Widerstandsrecht des Volkes bei Paul Johann Anselm Feuerbach	262
Anita Liepert Vormärz-Diskussion über die Französische Revolution	269
Wolfgang Beutin „Daß du vorrangigst auf der erhabenen Bahn“. Die Französische Revolution im Medium des Vergleichs mit der Reformation und deren Re-Interpretation im Lichte von 1789	282
Werner Goldschmidt Marx und Engels über Napoleon I. — und einige Probleme der Bonapartismus-Analyse	295
Friedrich Tomberg Menschheit und Nation. Zur Genese des deutschen Nationalismus in Antwort auf die Französische Revolution	303
Werner Kahle Die Kontinuität des Revolutionären in Aragons „Die Karwoche“	322
Autorenverzeichnis	331
Namenverzeichnis	333

Jürgen Stahl/Klaus Freyer

Die Französische Revolution — Ursprung philosophischer Konzeptionsbildung bei Johann Gottlieb Fichte

Ebenso wie sich die ideologische Formierung des revolutionären Subjekts der Französischen Revolution in dem sich zunehmend differenzierenden dritten Stand notwendig auf unterschiedlichen Ebenen und mit differierenden Zielsetzungen vollzog, mußte sich auch die theoretisch-weltanschauliche Verarbeitung der revolutionären Ereignisse mit der Beseitigung der der feudalen Gesellschaft innewohnenden Widersprüche und der zunehmenden Entfaltung der den Kapitalismus kennzeichnenden Antagonismen in unterschiedlichen gesellschaftstheoretischen, inklusive philosophischen Ansätzen niederschlagen. In diesen theoretischen Divergenzen kamen differierende politische und ökonomische Ambitionen der verschiedenen, am revolutionären Prozeß mittelbar und unmittelbar beteiligten sozialen Gruppen, Schichten und Klassen zum Ausdruck. Zugleich sind sie dialektisches Spiegelbild der Entwicklung der revolutionären Ereignisse und der vom Standpunkt der verschiedenen sozialen und politischen Subjekte vollzogenen Bewertung der Resultate dieses Prozesses.

Insofern in Deutschland ebenfalls das Bürgertum im Schoße des Feudalismus zunehmend eigene, wenn auch im Vergleich zu Westeuropa bescheidene Ansprüche auf politische und ökonomische Machtpositionen entwickelte, war die theoretische Durchdringung der fortgeschritteneren ökonomischen und politischen Entfaltung der neuen kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse in Westeuropa und insbesondere der mit vehementer Gewalt ausbrechenden Revolution in Frankreich Moment der historischen Positionsbestimmung dieser Klasse im nationalen Rahmen mit internationaler Ausstrahlung. In dieser Weise gewann die Große Französische Revolution eine fundamentale Bedeutung für die Herausbildung und Vollendung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.¹

Das Anwachsen der Aktivität der Volksmassen im revolutionären Prozeß verlieh dem philosophischen Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit neue Relevanz. Seine Thematisierung durch Fichte, den Zeitgenossen der Revolution und insbesondere ihres Höhepunktes, der Jakobiner-

diktatur, führte in Gestalt der Wissenschaftslehre zur Ausbildung eines voluntaristischen und in erkenntnistheoretischer Hinsicht subjektiv-idealistischen philosophischen Ansatzes. Er bildet ein eigenständiges und notwendiges Moment in der durch Marx hervorgehobenen Aufdeckung der „tätigen Seite“ des Subjekts durch den dialektischen Idealismus.

Während Fichte zu Beginn der Französischen Revolution von den Ereignissen relativ unberührt blieb, steigerte sich sein Interesse für die Revolution insbesondere 1793 — als sich die Revolution zunehmend mit demokratischem Inhalt zu füllen begann.² Die sich politisch und ideologisch formierende feudale Reaktion entfaltete ein Kesseltreiben gegen das revolutionäre Frankreich und dessen theoretische Verteidiger, das sich zugleich gegen die national-demokratischen Bestrebungen in Deutschland richtete. Die Bedingungen für ihre Offensive schienen insofern günstig, als die Begeisterung der deutschen Ideologen für die revolutionären Ereignisse jenseits des Rheins vor allem ihren allgemeinen Ideen gegolten hatte. Mit der Ablösung der Gironde durch die Jakobiner, der politischen Abgrenzung der verschiedenen Klassen und Schichten innerhalb des dritten Standes, dem Hinausgreifen der Revolution über die französischen Grenzen und dem Erstarren der Volksbewegung in Deutschland vollzog sich eine schärfere Differenzierung der politischen Richtungen.³

In Deutschland wurden die Auseinandersetzungen mit der Feudalmacht in abstrakt-theoretischer Form geführt. In ihren Mittelpunkt traten die Probleme der bürgerlichen Entwicklung Deutschlands. Und eben daran und nicht allein an der Stellung zur Jakobinerdiktatur schieden sich Fortschritt und Reaktion in Deutschland.

So verurteilte die durch das feudale Bewußtsein beherrschte öffentliche Meinung in Deutschland 1792/93 im wesentlichen die Revolution, wodurch sich Fichte zu ihrer Verteidigung berufen fühlte. Als Fichte 1790 Kants „Kritiken“ las, identifizierte er sich mit dieser Philosophie. Auf ihrer Grundlage versuchte er, die durch die bürgerliche Revolution in Frankreich aufgeworfenen Fragen philosophisch zu bewältigen. Dabei erhob sich für Fichte das Problem, wie die Ablösung einer historisch gewordenen Form der Gesellschaft durch eine andere theoretisch, aus Vernunftsgründen erklärt werden kann.⁴

Die Kantsche Problemstellung des Verhältnisses von Freiheit in der Sphäre des menschlichen Handelns und objektiver Notwendigkeit in der Natur fand bei Fichte seine Fortführung, indem dieser den dadurch von Kant gesetzten Dualismus in seinen philosophischen Bemühungen aufzuheben trachtete. Fichtes Lösung bestand darin, daß er unter dem Eindruck der Französischen Revolution dem Subjekt eine Allmacht über das Objekt verlieh.

Sein philosophischer Ansatz war der Versuch, auf seine Zeitgenossen — das Bürgertum wie den Adel — im Sinne einer bürgerlichen Umwälzung ideologiebildend zu wirken.

Von dieser Warte betrachtet ist sein Verhältnis zur Französischen Revolution

aber noch konkreter zu fassen. Sein philosophischer Ansatz von 1793/94 ist von einem bestimmten Abschnitt, dem der revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner, geprägt. Dabei gibt es bei Fichte eine Reihe von Berührungspunkten zu Robespierre und den Jakobinern, ohne daß Fichte deswegen selbst als Jakobiner zu bezeichnen wäre.⁵

Robespierre hatte Rousseau in Frankreich praktisch verwirklicht, während Fichte — gleich den anderen Vertretern der klassischen deutschen Philosophie — die Französische Revolution durch ein theoretisches Pendant ergänzte.⁶ Und war die Französische Revolution, personifiziert in der Gestalt Robespierres, die „klassische Periode des politischen Verstandes“⁷, so wurden diese Momente durch Fichte in der entschiedensten Form auf den philosophischen Begriff gebracht. — Sein Ich-Begriff ist der abstrakt-theoretische, dabei den deutschen Bedingungen ausgeglichene und auf die Sphäre des subjektiven Wollens begrenzte Reflex der Französischen Revolution. Gleich den Führern der Jakobiner sah er in sozialen Mängeln die Quelle politischer Übelstände und erblickte daher im „Geschlossenen Handelsstaat“ wie diese in zu großem Reichtum und zu großer Armut das Hindernis für reine Demokratie.

In Ansehung der Jakobinerdiktatur hatte er den Willen, dem Prinzip der Politik⁸, in Gestalt des Ich die Herrschaft über das gesellschaftliche Objekt verliehen und war — wiederum gleich Robespierre — um so blinder gegen die natürlichen und geistigen Schranken des Willens.⁹ Fichtes Philosophie mußte genauso wie die Diktatur der Jakobiner untergehen, da sie nicht der modernen bürgerlichen Gesellschaft mit den frei ihre Privatinteressen verfolgenden Individuen gerecht wurde,¹⁰ indem sie nur den abstrakten Citoyen, nicht aber den wirklichen Menschen in der Gestalt des egoistischen Individuums anerkannte.

Dem Verfasser der Wissenschaftslehre ging es, ausgehend von den revolutionären Ereignissen in Frankreich, nicht um bloße Reflexion, sondern er sah in dem durch das Denken vermittelten und von diesem bestimmten Handeln die Aufgabe des Menschen, der seiner Philosophie gerecht werden muß. Dies blieb das Grundmotiv seines Denkens bis an das Ende seines Schaffens.¹¹

Wird durch die marxistisch-leninistische Philosophiehistoriographie der Zusammenhang der Philosophie Fichtes mit der Französischen Revolution betont, so beschränkt sich die bürgerliche Fichte-Forschung wesentlich auf eine vom sozialhistorischen Hintergrund losgelöste Darstellung der Ausbildung seiner Philosophie, so unter anderem in einer Publikation P. Baumanns, der, als Beispiel einer neueren Arbeit, explizit marxistisch-leninistische Forschungsergebnisse verwirft.¹² Und dort, wo der Einfluß der Revolution auf Fichtes Denken vermerkt wird, konstatiert man diesen als einen mehr oder weniger zufälligen Aspekt.

In Wahrheit aber war Fichte — ebenso wie seinen Zeitgenossen — der Zusammenhang seiner Philosophie mit dem Verlauf der Französischen Revolution bewußt.

„Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äußerer Kraft, die politische Freiheit erkämpfte, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; nicht ohne ihr Zutun; ihr *valeur* war, der mich noch höher stimmte, u. jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehört, um dies zu faßen. Indem ich über ihre Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke [?] und Ahnungen dieses Systems.“¹³

Fichte leitete somit aus den Ereignissen der Französischen Revolution die Aufgabe ab, Freiheit *wissenschaftlich* zu begründen. Zugleich erhellt diese Tatsache in bezeichnender Weise den Zusammenhang von Fichtes theoretischer Philosophie mit seinen frühen politischen Schriften, die beide gleichermaßen zum Verständnis des Fichteschen Denkansatzes notwendig sind.

Unter dem Banner der Vernunft hatte die progressive bürgerliche Philosophie der Neuzeit den Kampf gegen feudale Ideen und Institutionen geführt. Der Vernunftbegriff, eine Zentralkategorie des philosophischen Denkens jener Epoche, umfaßte das ursprüngliche kritische Vermögen des Menschen, sich von historisch Überlebtem zu emanzipieren. So verbarg sich unter erkenntnistheoretisch-logischer Fragestellung von Bacon über Descartes bis zu Fichte, Hegel und Feuerbach das Problem, philosophisch den Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft zu bewältigen und damit die Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft theoretisch zu begründen. Der gesellschaftskritische Aspekt offenbarte sich insbesondere darin, daß die Vernunft nicht als passive, sondern als aktive Vernunft gesetzt wurde. Der über den Vernunftbegriff formulierte Anspruch der bürgerlichen Klasse auf die politische Herrschaft fand in den verschiedensten Formen progressiven philosophischen Denkens der Neuzeit, entsprechend dem erreichten Entwicklungsniveau bürgerlicher Verhältnisse, seinen Ausdruck.

Marx machte in den Feuerbachthesen, besonders in der sechsten, deutlich, daß der vormarxsche Materialismus nicht die wirkliche Rolle des Individuums in der Gesellschaft erfassen konnte.¹⁴

Und wenn Marx in der neunten These ausspricht, daß das „höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift“,¹⁵ die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft sei, so liegt in einer solchen Auffassung zugleich das gegenständliche Verständnis der Materie wesentlich begründet.¹⁶

Gesellschaftstheoretisch konnte der vormarxsche Materialismus, der den Menschen als primär natürliches Wesen auffaßte, die Standortbestimmung des

Individuums in der Gesellschaft grundsätzlich nicht leisten, da er nicht das Problem der moralischen Freiheit des Individuums bewältigte. Wird die Vernunft aber als allgemeine, wesentliche Eigenschaft aller Menschen aufgefaßt, so ist das menschliche Wesen primär ein gesellschaftliches Wesen. Demzufolge mußte die Vernunft in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion treten und begrifflich konkretisiert werden. Das Selbstbewußtsein des Menschen mußte dabei historisch zuerst in seiner inneren Struktur als allgemeines Bewußtsein analysiert werden: ein Schritt, mit dem dann die Ära dialektischen Denkens in der klassischen deutschen Philosophie eröffnet wurde. Diese Tatsache gründet sich mit darauf, „daß das Bewußtsein als höchstes Entwicklungsprodukt der Materie am ehesten dialektische Züge offenbart: Weil das Denken durch den Aufbau einer internen Realität und die auf der sensorischen Abstraktion beruhende multiple Klassifizierung örtliche und zeitliche Dimensionen der Entwicklungsprozesse in Natur, Gesellschaft und im Denken zu durchbrechen, zu verkürzen vermag, kann es zum Wesen der Erscheinungen vordringen.“¹⁷

Theoretisch den Ideen Rousseaus verpflichtet, sozial und politisch mit den fortgeschrittensten Kreisen des deutschen Bürgertums, vor allem des Kleinbürgertums und der Intelligenz, verwachsen, trug Fichtes Beurteilung der Revolution prinzipiellen Charakter. — Er erklärte die revolutionäre Gewalt der Großen Französischen Revolution nicht nur für rechtmäßig, mehr noch, er sah in ihr eine den gesellschaftlichen Fortschritt fördernde und aus den spezifischen sozialhistorischen Umständen Frankreichs erwachsende notwendige Maßnahme. Von ihr erhoffte Fichte, daß sie in einen idealisierten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft überleite, in der die sozialen Unterschiede aufgehoben sind und alle Bürger gleichermaßen Eigentum besitzen. Seine theoretische Rechtfertigung der Notwendigkeit des Übergangs zur neuen bürgerlichen, den Vernunftprinzipien gemäßen Gesellschaft verband sich mit einer sozialtheoretischen Konzeptionsbildung, die vor allem vorrevolutionäre Ideale des Kleinbürgertums aufnahm. In der theoretischen Ausformung dieses kleinbürgerlich-egalitaristischen Demokratismus gibt es dabei eine Reihe von Gedanken, die utopisch-sozialistischen Ideen korrespondieren.¹⁸

Fichtes Kritik an den feudalen Gesellschaftszuständen umgreift ein weites Feld sozialpolitischer Erscheinungen. Sie reicht von der Analyse weltanschaulich-philosophischer Ideen und politisch-rechtlicher Institutionen bis hin zur Forderung nach der Untersetzung neuer rechtlicher Verhältnisse durch entsprechende sozialökonomische Umwandlungen. Integrales Moment dieser theoretischen Auseinandersetzung bilden Erörterungen über die Rolle der Gewalt. Das geschah — vor allem auch in Anknüpfung an die Kantsche Friedensidee — mit dem Ziel, Bedingungen einer politischen Ordnung Europas zu formulieren, die einen allgemeinen Frieden garantieren, welchen der Philosoph als Voraussetzung gesellschaftlichen Fortschreitens begriff.¹⁹

Wenn es in philosophischer Hinsicht Fichte damit gelang, den Kantschen Antagonismus der menschlichen Triebe als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung dadurch zu konkretisieren, daß er diesen Antagonismus stärker in sozialer Hinsicht auflöste, so war bezüglich der politischen Positionsbildung das Resultat, daß Fichte als Demokrat, gar als „Jakobiner“ von seinen Gegnern anrüchlich gemacht wurde. Doch alle daraus erwachsenden persönlichen Kalamitäten hielten Fichte nicht von seinem konsequent verfolgten Bestreben ab, mit seinen Ideen im Sinne einer bürgerlich-demokratischen Umwandlung auch in Deutschland zu wirken.

Freilich, so sehr Fichte in seinem Eintreten für die revolutionären Ereignisse in Frankreich diese als rechtmäßig und notwendig, und im speziellen Fall auch revolutionäre Gewalt theoretisch legitimierte, so war doch sein theoretisches Bemühen wesentlich darauf gerichtet, einen solchen, durch Anarchie gezeichneten Zustand auszuschließen. Diese Haltung eines *bürgerlichen* Ideologen kann jedoch nicht verwundern. Sie ist geboren aus einem abstrakt-theoretischen Verhältnis zur Revolution. —

Die Einsichten in die gesetzmäßigen Formen des Übergangs von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaft mußten sich durch Fichtes Klassenlage als objektiv beschränkt erweisen.

Das gilt um so mehr, da der Philosoph fern von den unmittelbaren Ereignissen nicht selbst gedrängt durch die Vorgänge zu Entscheidungen und Handlungen und damit auch nicht zu einem partiell tieferen Verständnis um deren geschichtliche Notwendigkeit — wie die deutschen Revolutionäre und namentlich G. Forster — diese durch die Geschichte aufgeworfenen Fragen auf philosophischer Ebene zu bewältigen suchte. Dennoch liegt die Bedeutung der Fichteschen Ich-Konzeption gegenüber anderen Versuchen, Kant zu überwinden gerade darin begründet, daß „Fichte den Transzendentalidealismus nicht nur im Rahmen seiner philosophisch-theoretischen Problematik, sondern im Zusammenhang mit den grundlegenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen erörterte und entwickelte.“²⁰

Um die Jahrhundertwende beginnend, unterzog Fichte die Begriffe der Wissenschaftslehre einer Revision, wobei das Primat der Tätigkeit in gewisser Weise zurückgenommen wurde und das absolute Wissen als Grundprinzip hervortrat.²¹

Damit verbunden, erhöhte sich der kontemplative Charakter dieser Lehre, galt doch nicht das Wissen um das Absolute, sondern der Glauben an dasselbe mehr und mehr als wesentlich. In diesem Kontext vollzog sich zugleich eine Aufnahme unterschiedlichster geistiger Einflüsse, wobei die Verwendung von Terminen der christlichen Theologie hervorsticht.

Dennoch aber hatte Fichte auch jetzt noch das Ziel, mit seiner Philosophie bewußtseinsändernd und dadurch wiederum gesellschaftsverändernd im Sinne der revolutionären Ideale der Bourgeoisie zu wirken. Seine Philosophie ging

von dem Anspruch aus, den Eigenwillen des Bourgeois zu überwinden. Dieser Anspruch mußte sich durch die sich in Westeuropa sowie zunehmend auch in Deutschland durchsetzende kapitalistische Gesellschaft als unwirklich erweisen.

In diesem Sachzusammenhang ist auch das Unverständnis einzuordnen, mit dem man der Philosophie Fichtes begegnete.

Eine nichtrevolutionäre Bourgeoisie benötigte keine vom französischen Vorbild abgezogene revolutionäre Ideologie. Aber auch die innere Widersprüchlichkeit seines philosophischen Systems, die Unfertigkeit seines Versuches, mit seiner Philosophie herangereifte Probleme der bürgerlichen Emanzipationsbewegung zu erfassen, mußte zu Neuformulierungen treiben, um den einmal gewonnenen Ansatz auszubauen und dadurch den Anspruch auf gesellschaftliche Wirksamkeit seiner Philosophie zu realisieren. In den Schriften Fichtes nach 1800 deuten sich so — neben dem durch Fichte beibehaltenen Geschichtsoptimismus — die unterschiedlichen Auflösungstendenzen der bürgerlichen philosophischen Klassik an.²²

Damit haben wir die Frage nach der Kontinuität im Fichteschen Werk angesprochen.

Durchgehende Momente in diesem sind *erstens* die von Fichte vorgetragene Kritik an den feudalen Verhältnissen in Deutschland von einer kleinbürgerlich-demokratischen Position aus und der damit verbundene Anspruch, mit seiner Philosophie gesellschaftsverändernd zu wirken. Dieser Maßgabe versuchte er vor dem Hintergrund der sich verändernden zeitgenössischen Situation unter Aufnahme verschiedensten Gedankengutes mit der Modifizierung seiner Lehre gerecht zu werden. Aus diesem Anspruch ist auch seine stete Befürwortung der Französischen Revolution — auch wenn er deren Ergebnisse nicht begreifen konnte — gespeist.

Zweitens erweist sich trotz der sich verstärkenden objektiv-idealistischen Tendenzen die Fichtesche Philosophie ihrem Grundcharakter nach immer als subjektiver Idealismus. Die Änderungen der Problemstellungen im einzelnen wie auch der Terminologie hatten zwar Veränderungen der Wissenschaftslehre zur Folge, führten aber im erkenntnistheoretischen Sinne nicht zu einem qualitativ neuen philosophischen Ansatz.

Drittens bestimmte der Gedanke der Freiheit des Menschen durch dessen Selbständigkeit auch in der zweiten Phase seines Schaffens Fichtes Verhältnis zur Religion. Wie in seinen entsprechenden Äußerungen vor 1800 war es auch nach dem Weggang von Jena Fichtes Anliegen, religiöses Denken auf das Diesseits zu orientieren, um auf diese Weise seinem Gesellschaftsideal zum Durchbruch zu verhelfen.

Viertens führten weder die äußeren gesellschaftlichen Determinanten noch die Aufnahme unterschiedlichsten Gedankengutes zur Ausbildung entscheidend neuer methodischer Einsichten, die über den Rahmen der synthetischen Me-

thode, wie sie bis etwa 1800 durch Fichte als Form der quantitativen Dialektik entwickelt worden war, hinaus. Vielmehr bewegt er sich wesentlich immer im Rahmen der bis 1800 entwickelten Momente.

Um die Jahrhundertwende gehen neue Sterne am philosophischen Himmel auf. Schelling wird der unmittelbare Nachfolger Fichtes in Jena; Hegel, theoretisch an Kant, Fichte und Schelling anknüpfend, weltanschaulich aber auf dem Standpunkt der ins Leben getretenen kapitalistischen Gesellschaft stehend, beginnt in jenen Jahren die Grundkonturen eines später enzyklopädischen philosophischen Werkes zu zeichnen, das die innere geschichtliche Notwendigkeit des historischen Prozesses auf der Grundlage einer objektiv-idealistischen Konstruktion in seiner Dialektik zu begreifen trachtete.

Vielgestaltige, ja konträre Interpretationen der philosophischen Systeme dieser Denker belegen augenfällig, daß das Erbe klassischen bürgerlichen Denkens nicht alleinige Domäne marxistisch-leninistischer Philosophiehistoriographie ist, sondern zugleich Bewährungsfeld weltanschaulicher Auseinandersetzungen. Deren Pole bilden einerseits die in sich differenzierte dialektisch-materialistische Betrachtungsweise, und andererseits eine vielgestaltige bürgerliche philosophiehistorische Forschung, an die sich die marxistische Forschung unter bestimmten Bedingungen anschließen kann. Die weltanschauliche Position spätbürgerlicher Philosophiehistoriker kritisch in Rechnung stellend, lassen sich aus bestimmten Problemstellungen, Lösungsansätzen, systematischen Detailanalysen und der Aufarbeitung theoretischer Quellen durchaus rationale Aspekte ableiten.

Das muß um so mehr gelten, wenn eine neue Forschungssituation dadurch entsteht, daß ein philosophisches Gesamtwerk — wie das von Fichte — erstmals wissenschaftlich vollständig editiert wird. So sind wir denn auch gegenwärtig Zeugen einer bedeutenden Zunahme von Arbeiten zur Fichteschen Philosophie in der BRD, aber ebenso in anderen westeuropäischen Staaten sowie in Nordamerika. Einen beachtenswerten Anteil daran haben die Forschungen, die im Zusammenhang mit der Fichte-Edition durch die Bayrische Akademie der Wissenschaften unter Federführung von R. Lauth entstanden und entstehen.

Weist sich diese aktivierte Forschungstätigkeit aber auch in einer neuen Qualität der erarbeitenden Ansätze eines Fichte-Bildes aus? — Zweifelsohne ja. Gerade unter der Voraussetzung zunehmender editorischer Erschließung des Gesamtwerkes des Philosophen kam und kommt es zu einer weitaus detaillierteren Rekonstruktion der philosophischen Quellen, innertheoretischen Entstehungsbedingungen und Entwicklungstendenzen im Prozeß der Ausformung der Fichteschen Philosophie. Damit ist vor allem auch ein vertiefter Nachweis der Originalität und Fruchtbarkeit des Gedankengebäudes Fichtes geleistet, so daß das Schema eines linearen Denkfortschritts von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel einmal mehr auch von bürgerlicher Seite als er-

ledigt gelten muß. Der Nachweis der Eigenständigkeit des Fichteschen Entwurfes wurde vor allem durch die Einbeziehung der Schriften Fichtes nach 1800 und insbesondere ausgehend von der Erschließung des Nachlasses zu führen gesucht.

Damit wurde dem generellen Anspruch wissenschaftlicher Philosophiegeschichtsschreibung Rechnung getragen, wonach die in der Geschichte des philosophischen Denkens erarbeiteten unterschiedlichen Ansätze keine widerspruchsfreie aufsteigende Entwicklungslinie ergeben, in der das jeweils historisch vorangegangene philosophische Konzept durch das nachfolgende aufgehoben ist, sondern die vielfältigen Systeme und Ideen in ihrer Eigenständigkeit wie inneren Verwobenheit, ihrer gegenseitigen Bedingtheit genauso wie in ihrer Unterschiedenheit herauszuarbeiten sind. Gerade diesen Anspruch erhebt die dialektisch-materialistische Philosophiegeschichtsschreibung und versucht ihn besonders durch die Herausarbeitung der konkreten gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen zu vertiefen.²²

Man muß an dieser Stelle aber gleichfalls sagen, daß in umfassenderen marxistischen Darstellungen über die Periode der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie kaum die neu erschlossenen Texte Fichtes zur Kenntnis genommen wurden. Gleichermaßen liegt ein geschlossenes und präzises Bild der Fichteschen Philosophie *unter Einschuß* der philosophischen Entwürfe nach 1800 noch nicht vor.²³ Dies ist aber aus mindestens zwei Gründen erforderlich: Erstens geht es darum, die Leistungen, aber auch die *Grenzen* des Hegelschen philosophiegeschichtlichen Entwurfs und die daher rührende, heute noch vielfach übliche Rubrizierung der deutschen Klassik deutlicher herauszuarbeiten, da sie oft genug die Kompliziertheit der philosophischen Denkentwicklung zu einem linearen Strang verflacht, die Eigenständigkeit von Hegel bis zur personalen Philosophenlegende überhöht und dadurch insgesamt philosophisches Denken der damaligen Zeit nicht in seiner Komplexität und Vielschichtigkeit begreift. Zweitens muß den Versuchen spätbürgerlicher Interpreten differenzierter entgegengetreten werden, die die Stellung Hegels als Vollender der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie negieren, Fichte aus der Verschränktheit des Ganzen des philosophischen Denkens herauslösen und in dessen Transzendentalidealismus den „ideengeschichtlichen“ Prozeß aufgehen lassen — ein ebenso einseitiges Vorgehen, wie es bei Hegel gerügt wird. Oft unter Bestreitung jeglicher Kontinuitätslinien und Überhöhen realer Bruchstellen in der Entwicklung zu Hegel soll dieser als „Pseudokritiker“ vom Thron gestoßen werden, weil Fichte — unter besonderer Akzentuierung seines Spätwerkes — die Krone der gegenüber Schelling und Hegel eigenständig vollzogenen Vollendung des absoluten Idealismus gehöre. Dabei sind die Überschätzung der geschichtlichen Leistung Fichtes und die Abwertung der Hegelschen Theorie gegenüber der Transzendentalphilosophie nur zwei Seiten ein und derselben Medaille.²⁴

Besonders der zweiten Tendenz unterliegen verschiedene Vertreter spätbürgerlicher Fichte-Interpretation. Im Bestreben, das in der Gegenwart lebendige „Vorurteil“ gegenüber Fichte, welches wesentlich von der Hegelschen Auseinandersetzung mit dieser Philosophie herrühre, zu überwinden, sehen sie sich vor die Aufgabe gestellt, die Hegelsche Fichte-Kritik vor allem für das Fichtesche Spätwerk als unberechtigt nach- und abzuweisen, und dadurch den Hegelschen Erkenntnisfortschritt besonders in bezug auf die Entwicklung einer Theorie und Methode der Dialektik in Abrede zu stellen und die Gesetzmäßigkeit eines philosophiegeschichtlichen Entwicklungsprozesses zu leugnen. Dabei gerät nicht nur die Fichte-Interpretation Hegels in das Kreuzfeuer der Kritik, sondern auch dessen prinzipielle Gedanken über die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, die Notwendigkeit der Weiterentwicklung und die Ursache von Philosophie erfahren eine Ablehnung. So versieht P. Baummanns den Transzendentalidealismus Fichtes mit dem Glorienschein eines Ewigkeits- und Absolutheitsanspruchs, damit seine entschiedene Ablehnung objektiver Determinationsfaktoren von Philosophie zum Ausdruck bringend, die letztlich eine Mißachtung sozialer Entstehungsbedingungen zur Folge hat. Die Parallelität der Fichteschen Philosophie mit gewissen Phänomenen der gesellschaftlichen Entwicklung wird zwar konstatiert, aber nur, um damit umso nachdrücklicher zu betonen, daß der stärkste Antrieb Fichteschen Philosophierens nicht aus gesellschaftlichen Zeitgegebenheiten, sondern aus einer „absoluten Fragestellung“ resultierte.²⁵ Dies bedeutet letztlich einen direkten Angriff auf die bereits in der Reinhold-Polemik der „Differenzschrift“ akzentuierte Auffassung Hegels, daß allerdings „eine Philosophie aus ihrem Zeitalter“ hervorgehe.²⁶ Damit ordnet sich P. Baummanns in die Reihe derer ein, die durch Wegräumen der von Hegel verursachten Mißverständnisse Fichte „aus dem Schatten der Hegel-Kritik zu nehmen“ suchen.²⁷ Er geht so weit, Hegelsche Leistungen, die sich mit der Aufdeckung theoriegeschichtlicher Zusammenhänge beim Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus verbinden, im Dunkeln philosophischer Ignoranz verschwinden zu lassen. Baummanns behauptete, Hegel sei den Fichteschen Intentionen nicht gerecht geworden; denn jener habe den Widerspruch zwischen Anfang und Ende der Wissenschaftslehre nur finden können, weil er nicht wahrhaben wollte, „daß der Widerspruch mit Absicht schon in die *Triplizität* des Grundansatzes eingeschlossen ist und vom System thematisch entwickelt, nicht aber . . . ausgelitigt werden soll.“²⁸ Doch gerade die in der absoluten Thesis angelegte Dialektik wurde von Hegel ausdrücklich aufgenommen.²⁹ Hegel hatte die Widerspruchsproblematik bei Fichte nicht nur erkannt, sondern anerkannt als die „rein transzendente Seite des Systems . . ., in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist.“³⁰ Das der Kantschen Kategorieklassifikation zugrunde liegende dialektische Prinzip der *Triplizität* nahm Fichte auf und

begründete damit das Ich = Ich als absolutes Fundament seiner Theorie. Hegels Anerkennung des „kühn ausgesprochene(n) echte(n) Prinzip(s) der Spekulation“³¹ meinte demnach nicht das Ich = Ich schlechthin, sondern galt dem Fichteschen Ansatz als Versuch, den Widerspruch als das die Totalität bestimmende Prinzip der Einheit von Gleichheit und Gegensätzlichkeit durch die Subjekt-Objekt-Identität zu erfassen. Dem Hauptvorwurf an Fichte, die Verwandlung der absoluten Identität zum subjektiven Subjekt-Objekt, unterschiebt Baumanns zweifelsfrei gefälschte Fichte-Interpretationen Hegels: „Sie (die absolute Identität — J. S./K. F.) wird allein auf der Seite des Subjekts, ja des *Individuums*, gesucht und gefunden.“³² Doch Hegel legte die dem System der Transzendentalphilosophie zugrunde liegende Identität weder nur als individuelle aus, noch benutzte er diesen Terminus. Durch diese Auslegung Baumanns' wird grundsätzlich der Weg dazu versperrt, die von Hegel unter Aufnahme wesentlicher Denkleistungen seiner Vorgänger, einschließlich Fichte, weitergeführten dialektischen Momente, erkennen zu können, weil Hegel jene nicht er- oder sogar verkannt habe.

Ganz in diesem Sinne äußert sich ebenfalls H. Girndt:

Nicht nur die Hegelsche Fichte-Kritik sei uneinsichtig und nicht nachvollziehbar, sondern auch dessen eigene Systementfaltung nur mit einem Schein von Evidenz umgeben.³³ Zudem soll Hegel, nach Girndt die Unwissenschaftlichkeit in persona, dessen Motive mehr von egoistischen Interessen als philosophischen Bedürfnissen getragen sind, den Gnadenstoß dadurch erhalten, indem man ihm die Autorenschaft an seiner eigenen Theorie aberkennt oder zumindest derart bezweifelt, daß er unweigerlich in den Ruf eines Plagiators gerät.³⁴

H. Girndt zieht unter vollkommener Identifizierung der Hegelschen und Schellingschen Auffassungen in der Jenaer Zeit gegen die „Differenzschrift“ zu Felde, die ihm als das sachlich letzte Wort ihres Autors zu dessen transzendentalphilosophischen Widerpart gilt.³⁵

Den durch Hegels erste Jenaer Publikation bewußt repräsentierten Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus leugnet H. Girndt in seiner Notwendigkeit. Es werden Hegel ständig unlautere Methoden unterstellt, mit denen dieser seiner Fichte-Kritik das Mäntelchen von Neuheit überstreife, Reinhold unsachlich abweise, um den Schellingschen Idealismus als neuen Stern am philosophischen Firmament aufgehen zu lassen. Dabei fungiert die Betrachtung der Reinhold-Kritik Hegels als wesentliches Mittel für den Versuch, diesen der wissenschaftlichen Falschinterpretation, der bewußten Abwertung Reinholdscher Auffassungen und der Sophistikation zu überführen. Gegen Hegel wird eingewandt, daß Reinhold sehr wohl den Erkenntnisfortschritt Schellings gegenüber Fichte erfaßte, wenn er sagte: Schelling habe „die Entdeckung gemacht, daß das *Absolute*, *inwieferne dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts sey, und seyn könne, als die bloße Objektivität*, oder die bloße *Natur, als solche*.“³⁶ Aber gerade in dieser Fehlinterpretation Reinholds lag ja die Ursache seiner

von Hegel gerügten Ahnungslosigkeit der Fichte-Schelling-Differenz. Wird beim Schellingschen Absoluten als der Identität von subjektivem und objektivem Subjekt-Objekt von der subjektiven Seite abstrahiert, entsteht nicht die Natur als „absolutes Objekt“, wie Reinhold irrtümlich annimmt, sondern als objektives Subjekt-Objekt. Eben darin besteht das von der „Differenzschrift“ herausgearbeitete Verdienst Schellings, die Natur, das Objekt, nicht als bloßes Nicht-Ich, als Negation des Ich zu betrachten, das (scheinbare) Absolutheit erst durch Abstraktion vom Ich erhält, sondern die Natur in ihrer realen Eigenständigkeit als dialektisches Wechselverhältnis von Subjekt (*natura naturans*) und Objekt (*natura naturata*) entdeckt zu haben. Reinhold verfehlt demnach tatsächlich die differenzierte funktionale Strukturierung des Schellingschen Absoluten im allgemeinen und die der Objektivität im besonderen.

Wenn somit Reinhold zurecht der „Verwirrung“ beschuldigt wird, weil er den über Fichte hinausgehenden und gleichzeitig von diesem abtrennenden Kerngedanken Schellings nicht begriff, trifft dieser Vorwurf nun auch Girndt, der mit seinem mangelnden Dialektikverständnis ungewollt seine eigene These, Hegels Fichte-Kritik sei wesentlich Reinhold zuzusprechen, ad absurdum führt.

Im Gegensatz hierzu gibt es eine ganze Reihe von interessanten und historisch treuen Quellenanalysen, die das wissenschaftliche Fichte-Bild bereichern. Dies gilt in bestimmter Hinsicht z. B. für Arbeiten von R. Lauth, K. Hammacher und W. Hartkopf.³⁷ Dennoch bleibt festzuhalten, daß auch ihnen der Blick für die Problemstellungen eingeschränkt ist, die sich mit der Entwicklung der Dialektik als philosophischer Theorie und Methode verbinden, wie sie sich seit Kant, Fichte, Schelling und Hegel auf idealistische Weise darstellt und ihre dialektische Aufhebung im historischen und dialektischen Materialismus als einem theoretischen Mittel zur Erkenntnis und Beherrschung der objektiven Realität durch die Arbeiterklasse gefunden hat.

So sind Hartkopfs Arbeiten darauf gerichtet, anhand der bei Fichte sich im „*statu nascendi*“ befindlichen dialektischen Methode die „Grundmomente dialektischen Denkens“ wie sie bei Hegel nicht so gut zu erkennen seien, aufzuzeigen.³⁸ Freilich hat diese Vorgehensweise einen rationalen Kern. So wie die Anatomie des entwickelten Systems die Formen enthüllt, aus denen es hervorging, so ist die Kenntnis der Vorformen notwendig, um das System selbst sowohl in seiner Genesis als auch seiner Logik zu verstehen.

Doch diese Wechselbeziehung wird durch Hartkopf verwässert. Er geht davon aus, daß der bei Fichte erreichte Stand der Dialektik seinem Wesen nach konstitutiv für seine Nachfolger sei. Weder Schelling noch Hegel und Marx vermochten folglich an ihr Entscheidendes zu ändern.³⁹ Hegel und Marx werden auf Fichte zurückgebogen. Die philosophischen Lehren dieser Denker, aufs engste mit der weiteren Ausbildung der dialektischen Methode und Theorie verknüpft, sind nicht gesetzmäßige Produkte der auch *qualitativ* neuen Stufe

durchlaufenden Entwicklung der Philosophie, sondern letztlich sogar Degenerierungserscheinungen. Hartkopf geht es nicht einfach um eine Darstellung und Kritik der Position Fichtes; vielmehr verbindet er damit eine Kritik an der Philosophie, welche heute die Dialektik zu ihrem unabdingbaren Rüstzeug erklärt hat: dem dialektischen Materialismus.

Derart wendet er sich gegen die durch die Klassiker der bürgerlichen Philosophie in Deutschland ausgesprochene These von der Identität von Denk- und Seinsgesetzen und erst recht gegen den auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen begründeten materialistischen Monismus. Mit der Leugnung allgemeinsten objektiver dialektischer Gesetzmäßigkeiten sinkt die Dialektik zu einer Methode mit *nur* heuristischer Funktion herab.⁴⁰ Der von W. Hartkopf vermeintlich widerlegte idealistische und materialistische Monismus verliert seine soziale Schlagkraft, weil er „eine ungerechtfertigte Übertragung oder Verallgemeinerung“ darstelle, „sei es die Ichdialektik Fichtes, die Geistdialektik Schellings und Hegels oder die Materiedialektik von Marx und Engels, und damit ist auch der naive Glaube an eine allgemeine dialektische Gesetzmäßigkeit, die das Denken wie das reale Geschehen in gleicher Weise bestimmt, unhaltbar.“⁴¹ Daß aber die Einheit zwischen Mensch und Natur nicht durch eine Dialektik als besondere Methode *neben* den einzelwissenschaftlichen Methoden, sondern durch die Dialektik *in* diesen nachgewiesen wird, bleibt dem Philosophen W. Hartkopf fremd.

Unter welchen Prämissen nehmen sich *heute* bürgerliche Denker einer Philosophie an, die sich vornehmlich als Theoretisierung der revolutionären Aktion der französischen Volksmassen auf dem Höhepunkt der klassischen Revolution des Bürgertums erweist, die geboren aus *ihrer Zeit*, das Ziel hatte, der deutschen Bourgeoisie das weltanschauliche Rüstzeug für die Erringung der politischen Macht in die Hände zu geben, und die vor allem in ihren politisch-sozialen Forderungen über die bürgerliche Gesellschaft hinauswies? Zumal doch deren Aufarbeitung nicht allein mit der Zielsetzung einer „dokumentarischen Rekonstruktion der Fichteschen Philosophie“ erfolgt, sondern der Versuch unternommen wird, ihre „denkerische Besinnung auf die Probleme unserer Zeit auszudehnen.“⁴²

In der Begründung ihres Anspruches, den transzendentalen Idealismus zur einzig möglichen, der menschlichen (bürgerlichen) Daseinsweise adäquaten zu erheben, umhüllen sich bürgerliche Fichte-Interpreten oft genug mit einem neutralistisch-apolitischen Schleier und werten die sozialkritischen Bezüge Fichtes als systemirrelevant.

Durch die weltanschauliche Entleerung der Fichteschen Philosophie und ihre Lösung vom konkreten historischen Prozeß werden ursprüngliche Intentionen zur Begründung gesellschaftlichen Fortschritts aufgegeben, Philosophie scheinbar entideologisiert.

Fichtes Denken derart umwertend, soll die Wirksamkeit lebensphilosophischer

Orientierungen angesichts der Krise der bürgerlichen Gegenwartsideologie verstärkt werden, um den Destruktionsprozessen des staatsmonopolistischen Kapitalismus theoretisch zu begegnen. Damit wird eine tiefe Divergenz zwischen dem Anspruch und der objektiven Leistung der klassischen deutschen Philosophie einerseits und einer Zielstellung ihrer spätbürgerlichen Interpreten andererseits deutlich. Jene, die dazu angetreten war, den gesellschaftlichen Fortschritt zu begründen, soll heute dazu dienen, ein Philosophieren außerhalb der Geschichte zu legitimieren. Eine solche Sichtweise ordnet sich in die Grundtendenz spätbürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung ein (zumindest in letzter Konsequenz), den Marxismus von seinen Quellen zu trennen, diese über jenen zu stellen, um ihn als deren Depravation erscheinen zu lassen.⁴³ Gerade in der objektiv gegebenen Haltung gegen den dialektischen Materialismus, dessen Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit schließlich sogar unter dem der Fichteschen Philosophie stehe, kehren diese Theoretiker bei allen möglichen Ressentiments gegen die gegenwärtige Gestalt der kapitalistischen Gesellschaft und deren theoretische Ausdrucksformen in den Schoß der *bürgerlichen* Philosophie zurück.

Bürgerliche philosophiehistorische Forschung ist durchaus zur Aufdeckung neuer Problemstellungen fähig, ohne damit die marxistisch-leninistische Gesamtkonzeption des philosophiehistorischen Prozesses gefährden zu können.

In diesem Sinne wird auch das marxistische Fichte-Bild in bestimmter Beziehung Konkretisierungen erfahren müssen, ebenso wie die Bewertung der Hegelschen Fichte-Interpretation, ohne jedoch den qualitativen Erkenntnisfortschritt, der sich mit dem objektiv-idealistischen System Hegels verbindet, in Abrede zu stellen. Dies bedeutet u. a.: Gleichwohl das Fichtesche Spätwerk eine neue Stufe im Denken des Philosophen repräsentiert, ist indes ein prinzipielles Hinausgehen und Überwinden des weltanschaulichen und erkenntnistheoretisch-methodischen Ansatzes von 1794 nach unserer Auffassung nicht gegeben.⁴⁴

Spätbürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung und dialektisch-materialistische Philosophiehistoriographie sind und bleiben Antipoden, begründet in ihren konträren weltanschaulich-ideologischen Prämissen und Zielstellungen. Aber spätbürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung ist nicht immer und in jedem Fall antidialektisch und antimaterialistisch. Dies gilt es stets zu beachten, wenn produktiver Gewinn aus der Auseinandersetzung mit ihr gezogen werden soll.

Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als die „deutsche Theorie der französischen Revolution“⁴⁵ brachte als entscheidende Leistung die Entwicklung der idealistischen Dialektik als Theorie und Methode der theoretischen Durchdringung der Wirklichkeit hervor. Sowenig wie die dabei ausgebildeten theoretischen und methodischen Momente einfach theoriengeschichtlich ab-

leitbar sind, sowenig sind sie lineare Reflexion der stadialen Reifestufen des bürgerlichen revolutionären Prozesses. Unterschiedliche soziale, weltanschaulich-ideologische und theoretisch-methodische Positionen, und auch die Spezifik der Persönlichkeit der Denker bedingen die besondere Ausformung der verschiedenen philosophischen Ansätze.

Der der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes gebührende hervorragende Platz in der Geschichte der Philosophie resultiert so aus seinem umfassenden Versuch, auf philosophischer Ebene die Epochenproblematik des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft erkenntnistheoretisch, sittlich, ästhetisch und sozialpolitisch in einer klassischen Gestalt zu bewältigen.

Anmerkungen

- ¹ Vgl.: *G. Biedermann/E. Lange*: Die Französische Revolution in der Sicht der deutschen Klassik. In: *DZfPh*. 35. Jg. (1987), H. 5, S. 416.
- ² Vgl.: *M. Buhr*: Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution. Berlin 1965. S. 48.
- ³ Vgl.: *J. Streisand*: Deutschland von 1789 bis 1815. Berlin 1977. S. 61.
- ⁴ Vgl.: *M. Buhr*: Revolution und Philosophie . . . A. a. O. S. 112.
- ⁵ Vgl.: *M. Buhr*: Johann Gottlieb Fichte — einige Aspekte der Interpretation seiner Philosophie. In: *M. Buhr*: Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. Leipzig 1972. S. 50; *M. Buhr*: Revolution und Philosophie . . . , a. a. O. S. 44ff.
- ⁶ Vgl.: *F. Engels*: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: *K. Marx/F. Engels*: Werke: Bd. 1. Berlin 1978. S. 492.
- ⁷ *K. Marx*: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: *K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 1. Berlin 1978. S. 402.
- ⁸ Vgl.: Ebenda.
- ⁹ Vgl.: Ebenda.
- ¹⁰ Vgl.: *K. Marx/F. Engels*: Die heilige Familie. In: *K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 2. Berlin 1976, S. 129.
- ¹¹ Vgl.: *J. G. Fichte*: Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik. (1812). In: *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke* herausgegeben von I. H. Fichte. Bonn 1834/35. Bd. 1. S. 399f.
- ¹² Vgl.: *P. Baumanns*: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttgart — Bad Cannstatt 1972. S. 27/28.
- ¹³ *J. G. Fichte*: Brief Nr. 282. a. In: *J. G. Fichte — Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. R. Lauth und H. Jakob. Stuttgart — Bad Cannstatt 1964ff. (im folgenden abgekürzt mit „Akad.-Aus.“). Bd. III/2. S. 298; vgl. auch den anderen Entwurf: Brief Nr. 282. b. In: Ebenda, S. 300.
- ¹⁴ Vgl.: *K. Marx*: Thesen über Feuerbach. In: *K. Marx/F. Engels*. Werke. Bd. 3. Berlin 1969. S. 6.
- ¹⁵ Ebenda, S. 7.
- ¹⁶ Vgl.: *G. Stehler*: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Berlin 1970. S. 29.
- ¹⁷ *J. Stahl*: Philosophiehistorische Auffassungen in der theoretischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. In: *DZfPh*. 34. Jg. (1986) H. 6. S. 528f.
- ¹⁸ Vgl.: *M. Buhr*: Vernunft — Mensch — Geschichte. Berlin 1977. S. 148ff.
- ¹⁹ Vgl.: *D.-E. Franz/J. Stahl*: „Der ewige Friede ist keine leere Idee, sondern eine Aufgabe“. Bemerkungen zu den Friedenskonzeptionen Kants und Fichtes. In: *DZfPh*. 31. Jg. (1983) H. 1. S. 18ff.
- ²⁰ *W. Röhr*: Nachwort. In: *Johann Gottlieb*

- Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen. Leipzig 1976. S. 166.
- ²¹ Vgl.: *P. P. Gaidenko*: *Filosofija Fichte i sovremenost'*. Moskva 1979 S. 8–10.
- ²² Zur widersprüchlichen Denkentwicklung in der Periode klassischen bürgerlichen Denkens und der Einordnung Fichtes vgl.: *M. Buhr*: *Von Kant zu Hegel — ein philosophiehistorisches Klischee*. In: *K. Hammacher/A. Mues* (Hrsg.): *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. Stuttgart — Bad Cannstatt 1979; ders.: *Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und der historische Prozeß der Zeit*. In: *Der transzendente Gedanke*. Hrsg. v. *K. Hammacher*. Hamburg 1981.
- ²³ Auch *P. P. Gaidenko*, die die gegenwärtig umfassendste Fichte-Monographie aus marxistischer Sicht verfaßte, greift nur auf ältere Editionen zurück. Vgl.: *P. P. Gaidenko*: *Filosofija Fichte i sovremenost'*. Moskva 1979.
- ²⁴ Vgl. z. *B. L. Step*: *Hegels Fichte-Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/München 1970 sowie die im folgenden erwähnten Arbeiten von *H. Girndt*, *P. Baumanns* und *W. Hartkopf*. Zur Kritik dieser Position vgl.: *W. Zimmerli*: *Fichte contra Hegel*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. A. a. O. 27. Jg. (1973) H. 4; *H. Braun*: *Differenzen, Bemerkungen zu einem Buch von Helmut Girndt*. In: *Hegel-Studien*. Bd. 4. (1976).
R. Lauth: *Fichtes Wissenschaftslehre — Veränderungen in der Fichte-Rezeption und im Fichte-Bild*. In: *H. H. Holz/H. J. Sandkühler* (Hrsg.): *Realismus und die Dialektik oder Was können wir wissen?* Köln 1984 S. 135 ff.
- ²⁵ *P. Baumanns*: *Fichtes ursprüngliches System*. A. a. O. S. 28.
- ²⁶ *G. W. F. Hegel*: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Leipzig 1981. S. 107. Zum Philosophiebegriff des Jenaer Hegel vgl.: *K. Freyer*: *Historische Vernunft und dialektischer Idealismus*. Grundpositionen der Philosophie des jungen Hegel in Jena. Dissertation A. Jena 1985.
- ²⁷ *P. Baumanns*: *Fichtes ursprüngliches System*. A. a. O. S. 15.
- ²⁸ Ebenda, S. 34.
- ²⁹ Vgl.: *G. W. F. Hegel*: *Differenz . . .* A. a. O. S. 53f.
- ³⁰ Ebenda, S. 54.
- ³¹ Ebenda, S. 17.
- ³² *P. Baumanns*: *Fichtes ursprüngliches System*. A. a. O., S. 22f.
- ³³ Vgl.: *H. Girndt*: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift“*. Bonn 1965. S. 30.
- ³⁴ *H. Girndt* konstruiert auch noch unter Zuhilfenahme fehlerhafter Interpretationen und reduktiven Zurechtstutzens Hegels auf den Fichteaner *A. L. Hülsen* den Eindruck, daß Hegel „die Hülsensche Geschichtsauffassung als die seine übernommen“ habe (Ebenda, S. 151 ff.). Zur Einschätzung Hülsens vgl.: *K. Freyer/J. Stahl*: *Ansätze des Prinzips der Einheit von Logischem und Historischem im Übergangsfeld der Fichteschen Transzendentalphilosophie zum objektiven Idealismus*. *J. G. Fichte — A. L. Hülsen*. In: *Methodologische Konsequenzen Marxschen Denkens*. Wissenschaftliche Beiträge der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 1984. S. 117.
- ³⁵ Vgl.: *H. Girndt*: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems . . .* A. a. O. S. X.
- ³⁶ *C. L. Reinhold*: *Beyträge zur leichten Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg 1801. 1. Heft. S. 85; vgl.: *H. Girndt*: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems . . .*, a. a. O. S. 111 ff.
- ³⁷ Vgl. u. a.: *R. Lauth*: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg/München 1975; *K. Hammacher*: *Problemgeschichtliche und systematische Analyse von Fichtes Dialektik*. In: *transzendente Gedanke*. A. a. O.
- ³⁸ *W. Hartkopf*: *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. A. a. O. 21. Jg. (1967) H. 2.
- ³⁹ Vgl.: *W. Hartkopf*: *Dialektisches und undialektisches Denken*. In: *Zeitschrift für*

philosophische Forschung. A. a. O. 27. Jg. (1973), H. 4. S. 501.

⁴⁰ Vgl.: *W. Hartkopf*: Die Dialektik Fichtes ... , a. a. O. S. 206.

⁴¹ Ebenda, S. 207.

⁴² *K. Hammacher/A. Mues*: Vorwort. In: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. A. a. O. S. 10. Im gleichen Sinne auch *R. Lauth*: Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart. A. a. O. S. 252.

⁴³ Vgl.: *W. Förster*: Geschichte der Philosophie und ideologischer Klassenkampf. In: *DZfPh*. 30. Jg. (1982) H. 9. S. 1083.

⁴⁴ In der synthetischen Methode Fichtes erfolgt die Vermittlung der gegensätzlichen Begriffe nicht durch dialektische Negation, sondern durch das Einschleiben von Mittelgliedern, die sich als Punkt ihrer quantitativen Gleichheit erweisen. Insofern die Gegensätze qualitativ bestimmt sind, werden sie jedoch absolut getrennt. Das logische Fortschreiten der Deduktion ist damit nicht als eine qualitativ unterschiedliche Phasen durchlaufende Entwicklung gefaßt. Sie erscheint nur als „Herabsteigen“ aus einem Absoluten. Die Widersprüche werden dadurch nicht aufgehoben, gelöst, sondern in ihrer Wirkungssphäre quantitativ beschränkt. Hegel dagegen hat mit der objektiv-idealistisch gewendeten Identität der Identität und Nichtidentität einen Denksatz gewonnen, um das primär quantitative

Verfahren der Begriffssynthese Fichtes zu überwinden, und die Grundlage dafür gegeben, Entwicklung als einen widerspruchsvollen, qualitativ und quantitativ bestimmten Prozeß zu verstehen, der das Moment der Negation der Negation in sich trägt.

J. Schreiter meint für Fichte geltend machen zu können, daß dessen Fassung des „Erkenntnisprozesses als unendliches, niemals vollständig bei sich selbst ankommendes, sich selbst erkennendes Denken ... eine zu Unrecht vergessene, bedeutende Erkenntnis der Philosophie Fichtes“ sei. (*J. Schreiter*: Die Idee des Transzendenten in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95 (In: *DZfPh*. 35. Jg. 1987 H. 5. S. 431).

Kein Zweifel, daß damit ein wesentlicher, durch Fichte aufgegriffener und weiterentwickelter Gedanke vorliegt.

Dennoch aber scheint uns eine theoretische Umwertung bzw. Umkehrung des realen philosophiehistorischen Prozesses verkehrt am Platze. Das Klischee von Kant zu Hegel kann nicht umgestülpt werden zu einem anderen Klischee. Jedoch liegt in der Klischeekritik von marxistischen wie spätbürgerlichen Philosophiehistorikern Beachtenswertes: Sie führt zu neuen Problemstellungen, die einer Analyse auch aus dialektisch-materialistischer Sicht bedürfen.

⁴⁵ *K. Marx*: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: *K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 1. Berlin 1978. S. 80.