

GESELLIGKEIT UND GESELLSCHAFT BEI FICHTE

Carla De Pascale*

1. Die folgenden Überlegungen stehen im Zusammenhang mit einem umfangreicheren Forschungsprojekt zum Verhältnis von Staat und Gesellschaft in Fichtes Denken. Bereits die hegelianische Vulgata machte Fichte bekanntlich häufig den Vorwurf, der Staat spiele bei ihm innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen eine zu starke Rolle. Demgegenüber haben bedeutende Interpreten von Fichtes politischer Philosophie vorschnell teils das individualistische Moment in ihr betont (sie im Extremfall sogar als 'Anarchismus' etikettiert),¹ teils das Element des gemeinschaftlichen Momentes hervorgehoben, wobei Fichte in eine gedankliche Linie eingereiht wurde, die Rousseau mit den Theoretikern der Französischen Revolution und auch mit den Begründern der sozialistischen Tradition verbindet. Ich möchte im Folgenden versuchen, die Gesellschaftskonzeption herauszuarbeiten, zu der Fichte im Lauf seiner philosophischen Entwicklung gelangt. Als eine der Grundlagen dieser Konzeption wird sich dabei die Idee der 'Geselligkeit'² erweisen.

Fundamental scheint der Gesellschaftsbegriff für Fichte schon allein deswegen, weil in seiner gesamten Philosophie das Problem virulent bleibt, der Gefahr eines Solipsismus zu entgehen, der sich als unmittelbarste Konsequenz aus seiner ganz auf das Ich und dessen Handeln konzentrierten Konzeption ergeben konnte. Hinzu kommen zwei weitere sehr gewichtige Motive: 1.) auf theoretischer Ebene realisiert sich das Ich nur dann, wenn es die Möglichkeit hatte, einem Nicht-Ich zu begegnen, sich mit ihm zu messen und auseinanderzusetzen; 2.) auf der Ebene der praktischen Philosophie kann das empirische Ich – der einzelne Mensch – sich selbst als Individuum nur dann

* Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

¹ R. SCHOTTKY, *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie* im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes - Locke - Rousseau - Fichte), Diss. Phil., München, 1962; Nachdruck posthum als 6. Band der Reihe Fichte-Studien Supplementa, Amsterdam/Atlanta 1995; vgl. dazu C. DE PASCALE, *Fichtes politische und Rechtsphilosophie in der Deutung von Richard Schottky*, in: Fichte-Studien 16, 1999, pp. 323-349.

² C. CESA, *Die Bedingungen der ‚absoluten Gemeinschaft‘ bei Fichte*, in: *Das Naturrecht der Geselligkeit*. Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert, hrsg. cfr., V. FIORILLO, F. GRUNERT, Berlin, 2009, pp. 89-101, hat darauf hingewiesen, daß dieser Begriff zwar nur selten bei Fichte auftaucht, aber sein Inhalt präsent ist und eine bedeutsame Rolle spielt.

'anerkennen', wenn es sich in Beziehung setzt zu anderen Menschen. Daraus ergibt sich, daß menschliches Handeln nur und ausschließlich gesellschaftliches Handeln ist.

Der Begriff 'Gesellschaft' samt seinen Ableitungen steht vor allem in den Jugendschriften (den sogenannten Revolutionsschriften) im Zentrum, bildet aber auch in den späteren und spätesten Werken einen beständigen Bezugspunkt. Ziemlich häufig erscheint dabei die Vorstellung der menschlichen Gesellschaft als eines (zwangsläufig unvollkommenen) Abbilds der ‚Geisterwelt‘. Diesen Begriff übernimmt Fichte zwar sicherlich von Kant, weist ihm aber eine wesentlich komplexere Rolle zu. Er verleiht ihm nicht nur ein politisches Gewicht, das er bei Kant natürlich nicht besaß, sondern er versucht auch, die Geisterwelt, auf die Erde herabzuholen, sie von einer bloß idealen Ebene in einen Bereich möglicher Verwirklichung zu überführen: Sie ist ein zwar noch immer ideales, noch immer potenziell unendlich weit entferntes Ziel, kann aber zugleich von den Menschen als konkretes Ziel des politischen Handelns (im weitesten Sinn des Wortes) angestrebt werden.

Schon in der *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793)³ zeigt sich ein kontraktualistisches Modell, das insgesamt an Rousseaus Konzeption erinnert: Die bürgerliche Gesellschaft geht aus einem Vertrag hervor und gründet sich auf ihn. Fichte stellt noch keine Überlegungen an über die Art und Weise, wie der Gesellschaftsvertrag geschlossen wird, oder über die Eigenschaften, welche die Vertrag schließenden Subjekte besitzen müssen, und seine Ausführungen sind insgesamt recht allgemein gehalten. Den Philosophen interessiert zu diesem Zeitpunkt die Tatsache, daß die bürgerliche Gesetzgebung nur aufgrund der Zustimmung der Vertragspartner wirksam und zwingend wird ("Aufdringen kann ich mir kein Gesetz lassen, ohne dadurch auf die Menschheit, auf Persönlichkeit und Freiheit Verzicht zu thun")⁴, und daß die Gesellschaft (als Gesamtheit von Individuen, die ein an gemeinsamen Zielen orientiertes Leben führen) logisch und zeitlich vor der Festlegung des Gesetzes kommt, vor der Schaffung einer exekutiven Gewalt, die das Gesetz wirksam macht, und vor der Entscheidung, die Ausübung dieser Gewalt an mehrere oder einen Repräsentanten (den ‚Fürsten‘) zu delegieren. Der Staat steht damit im Dienst der in Gesellschaft lebenden Menschen; seine Aufgabe ist es, ihr Zusammenleben sicherer zu machen und es besser mit den Zwecken der Menschheit in Einklang zu bringen. Zweck der Existenz des Staates ist der Schutz der Rechte der Menschen, die ihrerseits eine Reihe von ‚Pflichten‘ ihm gegenüber zu erfüllen haben.

³ J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. cfr. R. LAUTH, E. FUCHS, H. GLIWITZKY, Stuttgart, Bad Cannstatt 1962 ff., I, 1, pp. 165-192 (von jetzt an zitiert als: GA).

⁴ J. G. FICHTE, *Zurückforderung*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 1, p. 174.

Die Gestalt Rousseaus, die bereits (wenn auch in ganz anderem Zusammenhang) am Beginn der *Vorrede der Zurückforderung* heraufbeschworen wird, rückt mit der *Einleitung des Beitrags zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* ins Zentrum von Fichtes politischem Denken. Thema ist hier eine ‚Erweckung‘ des menschlichen Geistes, die in der jüngsten Menschheitsgeschichte mit dem Werk des Genfer Philosophen ihren Anfang genommen hat. Rousseau – den noch zu der Zeit, als Fichte seine ersten Schriften verfaßt, die Fürsten einen ‚Träumer‘ nennen und dem Fichte im jugendlichen Eifer eher den Vorwurf macht, er sei „viel zu schonend“ mit den „Empirikern“ seiner Zeit verfahren⁵ – hat den ersten Teil eines wertvollen Werks zur Vollendung gebracht: “[...] durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet“, das der ‚Fürst‘ „für die unmöglichste aller Unmöglichkeiten“ würde „erklärt haben“, wenn er fähig gewesen wäre, „die Idee desselben zu fassen“: der menschliche Geist „hat sich selbst ausgemessen“⁶. Mit diesen Aussagen erkennt Fichte an, daß Rousseau eine theoretische Leistung von grundlegender Bedeutung erbracht hat, indem er den menschlichen Geist zum vollen Bewußtsein seiner Möglichkeiten führte. Dennoch bleibt noch eine Aufgabe zu erfüllen, nachdem der Mensch sich selbst zum Maßstab des Urteils gemacht⁷ und das volle Bewußtsein davon erlangt hat, was er ist und kann: die Aufgabe, die Theorie in politisches Handeln umzusetzen. Dies ist sozusagen der Grat, der Rousseaus und Fichtes Auffassung voneinander trennt.

Fichte, der sich hier in einem Selbstporträt dem Publikum vorstellt, zählt sich zu jenen „junge[n], kraftvolle[n] Männer[n]“, die sich mit Rousseau in der Kritik an der Gegenwart einig sind und zugleich dieselben Hoffnungen auf Erneuerung hegen – auch wenn sie nicht notwendig dieselbe politische Überzeugung teilen: tatsächlich ist nämlich schon jetzt offenkundig, daß Fichte nur teilweise

⁵ Fichte polemisiert hier gegen eine Sichtweise, die die historische Erfahrung zum primären Urteilkriterium erhebt und sich weigert, die Tatsachen und deren Rechtmäßigkeit (z.B. die Revolution, d.h. das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern) aufgrund allgemeingültiger Vernunftprinzipien zu beurteilen. Damit spielen solche ‚Empiriker‘ dem politischen Konservatismus in die Hände, der am geschichtlich tradierten als Maßstab festhalten will.

⁶ J. G. FICHTE, Beitrag, in: *ders., GA* (wie Anm. 3), I, 1, p. 229. Wichtig bleibt für diese Schrift Fichtes auch die von *Richard Schottky* herausgegebene Edition (Hamburg, 1973) wegen ihres reichen Anmerkungsapparats und der zahlreichen Verweise auf Rousseau, Rehberg, Schmalz usw.

⁷ Fichte scheint hier auf die antike Vorstellung vom Menschen als Maß aller Dinge anzuspielen: Indem der Mensch sich selbst zum Maßstab des Urteils macht, folgt er der Mahnung, die er seit frühester Zeit vernimmt und die ihn auffordert, die ihn umgebende Welt an seinen eigenen Fähigkeiten zu messen.

Rousseaus Spuren folgen will, während sich erst einige Monate später, in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, klar abzeichnen wird, daß er mehr als nur eines der Fundamente seiner Lehren in Frage stellt. Mit großem Nachdruck hebt Fichte in seinen Ausführungen das ‚Neue‘ hervor, das Rousseau in die politische Theorie eingeführt habe;⁸ und ebenso deutlich ist, wie Fichte seinerseits auf der Komponente der ‚Kraft‘ insistiert, die er als sein Eigenstes in die Lehre seines Vorgängers einbringen will (auf engstem Raum finden sich die Worte: kraftvoll, Kräfte, Stärke). Tatsächlich sieht man in den wenig später entstandenen *Vorlesungen*, daß Fichte Rousseau vor allem gerade den Mangel an Kraft, an Stärke vorwirft, und der Vorwurf der Schwäche ist in Wahrheit nichts anderes als Kritik an der Unfähigkeit, die Theorie in konkrete Praxis umzusetzen. Diese Umsetzung ist der letzte und wichtigste Teil der Aufgabe, den Fichte sich selbst vorbehält.

Doch es ist gerade der Bezugspunkt Rousseau, der, sicher nicht zufällig, Fichte die Gelegenheit bietet, das Wesen seiner eigenen Vertragslehre zu erläutern oder besser gesagt, seine eigene naturrechtliche Konzeption darzulegen. Bereits auf der ersten Seite des Beitrags äußert sich Fichte zu einem Thema, das für sein Denken stets zentral bleiben wird – dem des Unterschieds zwischen historischer und philosophischer Dimension. Er gesteht, daß er der kontraktualistischen Hypothese keinerlei Glauben schenkt, weil sie eine historische Fiktion hinsichtlich der materialen Prozesse zur Voraussetzung hat. Gleichzeitig fügt er jedoch hinzu, daß dieser Hypothese auf der Ebene der Theorie Raum gewährt werden muß, und zwar ganz einfach deswegen, weil es ihr durch sie möglich wird, „in rechtmäßiger Weise“ zu denken. Für das menschliche Zusammenleben ist es nämlich notwendig, daß jene Staatsverfassungen ‚rechtmäßig‘ werden, die es bis zum heutigen Tag nicht sind, weil sie als Resultat des Zufalls oder des Rechts des Stärkeren das Reich der Ungerechtigkeit waren und sind⁹. Die Theorie („das Recht der Menschheit *an sich*“) verlangt, daß eine bürgerliche Gesellschaft sich auf einen Vertrag gründet, den ihre Mitglieder miteinander schließen. Wenn dies in der geschichtlichen Realität nicht geschehen ist (und nach Fichtes Ansicht konnte dies, wie gesagt, gar nicht geschehen sein), dann ist es nötig, daß der Staat zumindest zu einem

⁸ Vgl. auch die abschließenden Passagen des II. Paragraphen der Einleitung (J. G. FICHTE, Beitrag (wie Anm. 6), in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 1, pp. 229 ss).

⁹ Die heutigen politischen Verfassungen orientieren sich an Mühe und Arbeit und gewiß nicht am ‚Genuss‘, auf den die Staatskunst hingegen ausgerichtet sein sollte. Vgl. dazu C. DE PASCALE, *Fichte und die Gesellschaft*, in: *Fichte-Studien*, 24, 2003, pp. 95-102, bes. p. 99.

späteren Zeitpunkt „die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu *jedem, was in ihm gesezlich seyn soll*, sucht [...]“¹⁰.

Es ist bekannt, was Fichte in diesem Zusammenhang interessiert – unabhängig von der Rolle Rousseaus innerhalb der Geschichte des politischen Denkens, die er zu diesem Zeitpunkt vielleicht noch gar nicht klar herausgearbeitet hat: Es geht ihm darum, zwischen unveräußerlichen und veräußerlichen Rechten zu unterscheiden, und darum, die veräußerlichen Rechte in der ihnen zukommenden Sphäre anzusiedeln, nämlich im Bereich der bürgerlichen Gesetzgebung (während die ersteren zum Bereich der Moral gehören). Und es geht ihm schließlich darum, daß eine Entscheidung darüber, welche Rechte in welcher Weise veräußerlich sein sollen, nur den Willen des Einzelnen zur Grundlage haben kann. Es hängt von der ‚Willkühr‘ des vernünftigen Wesens ab, ob es sich der positiven Gesetzgebung unterwirft (insoweit das Sittengesetz ihm dies erlaubt, ihm also einen Handlungsspielraum läßt, der für das Sittengesetz indifferent ist); verbindlich wird ein Gesetz, weil es freiwillig vom Individuum anerkannt wird; und hier ergibt sich sofort der Punkt der Übereinstimmung mit Rousseaus Lehre: Er besteht in dem Recht, kein anderes Gesetz anzuerkennen als dasjenige, das wir uns selbst auferlegen, in jenem Recht, auf das sich Rousseaus ‚souverainité indivisible, inalienable‘ gründet.

Dialogpartner und Ziel polemischer Auseinandersetzung ist hier A. W. Rehberg mit seinen *Untersuchungen über die französische Revolution* (1793). In diesem Kontext verzichtet Fichte in augenfälliger Weise darauf, Rousseaus theoretische Position zu vertiefen; dennoch greift er rasch alles auf, was ihm für seine eigenständige theoretische Konstruktion relevant scheint: von der bereits erwähnten Idee der ‚souverainité‘ bis zur Vorstellung der ‚volonté générale‘, von der wir auch in diesem Fall nicht genau wissen, inwieweit sich Fichte mit ihr beschäftigt hat und wie weit sie sich mit Elementen seiner eigenen politischen Philosophie deckt, die aber offenkundig von ihm begriffen wird als der Wille einer Gemeinschaft, die sich freiwillig dem Gesetz unterwirft, das sie sich selbst gegeben hat¹¹. Fichte insistiert auf seiner eigenen Auffassung des ‚Naturzustands‘ und legt stärkste Betonung auf die von seiner eigenen Lehre behauptete Koinzidenz zwischen der Natur des Menschen und seiner moralischen Natur (der Mensch, der dem Gesetz seiner Natur unterworfen ist, ist eben deswegen zugleich auch dem Sittengesetz unterworfen – genau darin aber

¹⁰ J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 1, pp. 235-236.

¹¹ J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 1, pp. 279-281; vgl. dazu auch die Erörterung von Rousseaus *volonté générale* in: J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 3, p. 400.

besteht der Naturzustand, der Zustand, in welchem der Mensch durch keinerlei Vertrag eingeschränkt wird und einzig dem Sittengesetz unterworfen ist. Fichte scheut sich in diesem Zusammenhang nicht, das Naturrecht als „eine philosophische Wissenschaft“ zu bezeichnen¹²). Dennoch gibt es zweifellos auch auf diesem Gebiet objektiv zahlreiche und bedeutende Übereinstimmungen mit Rousseau. Mühelos lassen sich beispielsweise Parallelen zwischen den Positionen beider Autoren in jenen Passagen erkennen, in denen Fichte einige wesentliche Bedingungen eines Vertrages beschreibt, der sich auf die oben erwähnten Prinzipien gründet. Zwei dieser Bedingungen kommt besondere Bedeutung zu: Die erste besteht darin, daß alle Mitglieder des zu konstituierenden politischen Staates 'gleich' sind (in dem Sinn, daß alle sich der gleichen Menge an Rechten entäußern müssen und zum Schluß keiner weniger Rechte als die anderen besitzen darf); die zweite besteht darin, daß bei diesem Vertrag in noch höherem Maß jene ‚Wahrhaftigkeit‘ gewährleistet sein muß, die ohnedies stets beim Abschluss von Verträgen vorhanden sein muß¹³.

In der Hauptthese des *Beitrags* zeichnet sich deutlich jene Aufgabe ab, die Fichte sich selbst vorbehält: die Umsetzung der Theorie in die Praxis. Diese These besteht bekanntlich in der Behauptung der Legitimität der Revolution, die als Umwälzung der bestehenden Verfassung eines Staates begriffen wird. Diese Auffassung resultiert aus der Einsicht, daß es einen Widerspruch bedeuten würde, jegliche politische Verfassung für unveränderlich zu erklären. Dies würde nämlich nichts anderes bedeuten, als dem Vernunftwesen zu verbieten, sein Denken in irgendeiner Weise zu ändern – während das Denken doch *per definitionem* etwas Bewegliches, Aktives, Dynamisches und damit Veränderliches ist. Als wichtigste Folgerung daraus ergibt sich, daß es für jeden völlig rechtmäßig ist, die Bindung an den Staat aufzugeben.

An anderer Stelle¹⁴ habe ich bereits auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen, daß sich in dieser Schrift Fichtes eine zweifache Definition der Gesellschaft findet: Gesellschaft als „physische Beziehung Mehrerer auf einander“ und als „moralische Beziehung“¹⁵. Während die letztere Definition auch bei Fichte automatisch das kontraktualistische Modell ins Spiel bringt, erlaubt es die erstere, die einfach „das Verhältniß zu einander im Raume“ meint, eine andere Art gesellschaftlicher Beziehungen zwischen den Menschen anzunehmen – jenseits der politischen Beziehung, die durch den Gesellschaftsvertrag entstanden ist (oder genauer: durch Gewalt oder Zufall entstanden ist, dann aber der Ordnung und Regelung durch eine

¹²J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 1, p. 380.

¹³Ebd., I, 1, pp. 259, 262.

¹⁴Vgl. den in Anm. 9 genannten Aufsatz.

¹⁵J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), in: *ders.*, *GA* (wie Anm. 3), I, 1, p. 276.

Staatsverfassung bedurfte). Eine derartige Konzeption steht einerseits in engem Zusammenhang mit der Beschreibung der vielen unterschiedlichen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander, wie sie im *Beitrag* grafisch im Bild der konzentrischen Kreise dargestellt wird, und sie erlaubt andererseits die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat¹⁶. Diese Unterscheidung findet sich vor Fichte sehr selten, während sie nach ihm zentrale Bedeutung erlangt. Hier ist Fichte also zweifellos ein Vorläufer Hegels, der dieses Thema dann ausführlich erörtern wird. Im Vergleich der sehr verschiedenen Staatsauffassungen Fichtes und Hegels zeigt sich deutlich Fichtes eigentümliche Position gegenüber der ‚mechanistischen‘ Vorstellung vom Staat.

Es handelt sich bei dieser Konzeption um eine Erbschaft der politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, die Fichte bewahrt und die ihm zumindest als Basis, als Ausgangspunkt für die spätere Erarbeitung einer avancierteren philosophischen Auffassung dient. Deswegen findet sich in seiner Theorie einerseits eine positive Bewertung der Staatsmaschinerie friderizianischer Art (im Gegensatz zur negativen Bewertung der vormodernen politischen Institutionen); andererseits zeigt sich eine entschiedene Neigung, die politische Theorie und insbesondere die Staatsauffassung einen weiteren und entscheidenden Schritt voranzutreiben. Im *Beitrag* heißt es, daß der Staat sich seit unvordenklichen Zeiten bemüht hat, die Menschen daran zu gewöhnen, eher Maschinen denn selbständige Individuen zu sein¹⁷ – und natürlich will Fichte mit diesem Passus für die Zukunft die Forderung erheben, daß die Menschen die Möglichkeit erhalten, selbständig zu sein und vor allem selbst zu denken. Die „Nothstaaten“, d.h. die existierenden, historisch gegebenen Staaten, die weit davon entfernt sind, ‚vernunftmäßig‘ organisierte Institutionen zu sein, wird Fichte in mehr als einer seiner späteren Schriften¹⁸ als Maschinen bezeichnen. Überdies umfaßt der theoretische Vorschlag, die existierenden Staaten in ‚Vernunftstaaten‘ zu verwandeln, auch den – gerade in den Schriften dieser Periode erstmals formulierten – Wunsch, eine fortschreitende Auslöschung des Staates zu erreichen: was nichts anderes bedeutet, als die Gesellschaft wieder

¹⁶ Ich habe von Anfang an auf die für den *Beitrag* fundamentale These hingewiesen, daß die Gesellschaft gegenüber dem Staat das ursprünglichere Element darstellt, und daß der Staat einzig auf Grund der Gesellschaft existiert und ohne sie nicht bestehen würde.

¹⁷ J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), GA (wie Anm. 3), I, 1, pp. 286 ss.

¹⁸ So zunächst in der Grundlage des Naturrechts (wie Anm. 11), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 4, p. 92, und später in: J. G. FICHTE, *System der Sittenlehre*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 5, p. 215.

mit dem Staat zusammenfallen zu lassen und jeden Unterschied zwischen beiden aufzuheben¹⁹.

In den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (die unter anderem, wenn auch nicht in erster Linie, zeigen sollen, daß das Leben in der Gesellschaft die eigentliche Bestimmung des Menschen darstellt) beruht die zentrale Rolle des Gesellschaftsbegriffs auf der theoretischen Voraussetzung, daß es im Menschen einen Gesellschaftstrieb gibt. Entscheidend für die Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist dieser Trieb auch deswegen, weil er fest mit einem anderen Charakterzug des Menschengeschlechts verbunden ist (den bereits die Revolutionsschriften thematisierten): der Fähigkeit zu ständiger Vervollkommnung. Schon in der Anlage dieser Vorlesungen zeigt sich, daß der von der Kommunikation mit anderen getrennte Mensch ('der Mensch an sich') für Fichte eine bloße Abstraktion darstellt. Wie das primäre Ziel des einzelnen Menschen nur die Übereinstimmung mit sich selbst sein kann²⁰, so besteht der

¹⁹ „Der Staat geht, eben so wie alle menschliche Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*“ (J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p 37). Dieses Ereignis wird von Fichte in eine weit entfernte Zukunft verlegt: "[...] *ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin seyn mögen*". Das hat manche Interpreten dazu bewogen, den utopistischen Charakter seiner Position hervorzuheben. Einer solchen Auffassung ist entgegenzuhalten, daß dieses Ziel nicht nur eine Konstante in Fichtes Denken bildet, sondern daß der Philosoph auch weiterhin theoretische Elemente entdeckt und in seine Lehre aufgenommen hat, die ihm zur Erreichung dieses Ziels nützlich schienen (vgl. dazu V. LOPEZ-DOMINGUEZ, *Fichte: Accion y libertad*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 204 ss). Die Bemerkung über die Koinzidenz von Gesellschaft und Staat wird von Fichte auf derselben Seite bekräftigt – es heißt dort, das "Leben im Staate" sei ein "*Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*". (Zum Verhältnis Notstaat/Vernunftstaat, vgl. auch *Das System der Sittenlehre* (wie Anm. 18), GA (wie Anm. 3), I, 5, p. 216 ss. Vgl. dazu C. DE PASCALE, *Die Vernunft ist praktisch. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin, 2003, pp. 232 ss). Diese Konzeption wird wieder auftauchen in der Spätschrift *Staatslehre: Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke*, hrsg. v. *Immanuel Hermann Fichte*, 8 Bde, Berlin, 1845/46 (Nachdruck Berlin, 1971), IV, p. 599.

²⁰ Von größter Wichtigkeit und bislang von der Forschung ziemlich wenig untersucht, scheint mir der Umstand, daß Fichte diese Übereinstimmung gleichsetzt mit dem höchsten Gut bei Kant ("Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, daß ich in der Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt" – anschließend bemängelt Fichte, daß dieses

Zweck des Menschen als gesellschaftliches Wesen in der Vervollkommnung des Menschengeschlechts ins Unendliche, wobei mit Vervollkommnung sittliche Vervollkommnung und Steigerung der Kultur gemeint ist (Kultur und Sittlichkeit bedeuten nämlich im Wesentlichen dasselbe: Erhöhung der jedem Menschen innewohnenden Humanität).

Erreicht wird diese Vervollkommnung "durch Gesellschaft"²¹, und Gesellschaft wird in diesem Zusammenhang definiert als "die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander"²² (welche als vernünftige Wesen nichts anderes als freie Wesen sind und sein können; und tatsächlich heißt es einige Seiten weiter, daß "Wechselwirkung durch Freiheit der positive Charakter der Gesellschaft" ist). Genau in dem Augenblick, wo er sich näher mit dem Thema der Freiheit auseinanderzusetzen beginnt, beruft sich Fichte übrigens bezeichnenderweise sofort wieder – als wäre es für ihn unvermeidlich – auf Rousseau, auf denjenigen, der überall Menschen in Ketten sah, obwohl sie doch frei geboren waren. "Nur derjenige", so schreibt Fichte, "ist frei, der alles um sich herum frei machen will"²³.

Erst dann also begreift man wirklich, was Gesellschaft ist, wenn man die Lehre von der Interpersonalität verstanden hat: "Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, daß es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen andern Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören"²⁴. Gerade in diesen *Vorlesungen* nimmt die

Gut nicht aus zwei Teilen besteht, "sondern völlig einfach ist", und wendet sich gegen Kants Auffassung der Glückseligkeit: *J. G. Fichte*, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, pp. 31 ss). Im *System der Sittenlehre* kommt es zu einer Art Umkehrung des Implikationsverhältnisses, denn das Leben in Gesellschaft wird hier vor allem als Bedingung dafür beschrieben, daß der Mensch die vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst herstellen kann: *J. G. Fichte*, GA (wie Anm. 3), I, 5, p. 212.

²¹ *J. G. FICHTE*, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 39. Das *System der Sittenlehre* ist sicherlich eines der Werke, deren Hauptanliegen – an der in der vorigen Anmerkung genannten Stelle – in der Entfaltung dieser Konzeption besteht.

²² *J. G. Fichte*, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 34.

²³ *Ivi*, I, 3, pp. 37, 39.

²⁴ *Ivi*, I, 3, p. 34. Diese Ausführungen sollten in Beziehung gesetzt werden zu einer Reihe von Passagen in den darauffolgenden Schriften, besonders dem *Zweiten Lehrsatz* der Grundlage des Naturrechts (wie Anm. 11), in: *J. G. FICHTE*, GA (wie Anm. 3), I, 3, S. 340 ff., als Beweis der Möglichkeit des Rechts.

Theorie der Interpersonalität Gestalt an. Ausgangspunkt ist dabei die Annahme, daß der Mensch, der den Begriff der Vernunft realisieren will, ihn auch außerhalb seiner selbst wirksam sehen möchte; daraus ergibt sich folgerichtig die Forderung, daß es außer ihm andere vernünftige Lebewesen geben soll. Nur wenige Seiten weiter konstruiert Fichte sogar in noch stringenterer Weise eine Verbindung zwischen der Wahrnehmung des Triebs zur Gesellschaft und der Anerkennung anderer vernünftiger Wesen außer dem Ich: das Subjekt kann deren Existenz nämlich nur anerkennen, indem es eine gesellschaftliche Beziehung zu ihnen herstellt²⁵.

Parallel zum Gesellschaftsbegriff gewinnt in diesen Vorlesungen auch der Begriff der ‚Gesellschaftlichkeit‘ Gewicht. Die Gesellschaftlichkeit ist eine ‚Geschicklichkeit‘, die der Mensch eben darum vervollkommen muß, weil er die Bestimmung hat, mit anderen Menschen zusammenzuleben²⁶. Sie verbindet sich mit zwei weiteren Fähigkeiten, denen des ‚Gebens‘ und ‚Nehmens‘; anders gesagt: der Gesellschaftstrieb enthält in sich den „*Mitteilungstrieb*“ und den „*Trieb zu empfangen*“²⁷. Dadurch wird ein Fehler der Natur behoben, die den einzelnen Menschen lediglich eine ‚einseitige‘ Vervollkommnung zugebilligt hat (und in all seinen Schriften wird Fichte seine Überzeugung von der Notwendigkeit einer vielseitigen Bildung des Menschen bekräftigen)²⁸. Vor dem Hintergrund seiner im Grunde positiven Wertung des menschlichen Wesens kann Fichte den Trieb zur Gesellschaft, der mit dem ‚Mitteilungstrieb‘ und dem ‚Trieb

*Voraussetzung des Rechtsbegriffs ist die Koexistenz mehrerer Personen, genauer: der Begriff einer ‚Gemeinschaft freier Wesen‘: in: J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 3, pp. 320 ss. (wie Fichte bereits bei seiner Rezension von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* bemerkt hatte: J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 3, pp. 217-228).*

²⁵ Fichte schließt daraus: „*Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben*“ (J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 37).

²⁶ *Ivi*, I, 3, p. 38.

²⁷ *Ivi*, I, 3, p. 44. Vgl. auch J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre* (wie Anm. 18), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 5, p. 213. Das hier aufscheinende Problem ist im Grunde eine Wiederaufnahme der Frage, die Kant in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* gestellt und im *Streit der Fakultäten* in modifizierter Form erneut behandelt hatte. Fichtes weitere Auseinandersetzung mit dem Thema findet einen bedeutsamen Niederschlag in der späteren Schrift *Die Philosophie der Maurerei*.

²⁸ Vgl. J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 52; außerdem besteht die Aufgabe des Gelehrten gerade darin, zur Geselligkeit zu erziehen: J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 51.

zu empfangen` verbunden ist, als jenen Trieb beschreiben, der bewirkt, daß jeder seinem Mitmenschen das mitteilt, was er selbst an Gutem besitzt und dessen sein Mitmensch bedarf, wobei er zugleich von diesem empfängt, was ihm selbst fehlt.

Wird dieses Modell auf die Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Dimension angewendet, dann zeigt sich, daß die von jedem zum Vorteil der anderen geleistete Arbeit zugleich Arbeit zu seinem eigenen Vorteil ist. An diesem Punkt wird der unvergleichlich größere Wert der Gesellschaft gegenüber der strikt individuellen Dimension offenkundig. In der geschichtlichen Perspektive manifestiert sich diese `Kraft` noch deutlicher. Wie ein Vektor durchdringt sie die Generationen und treibt die menschliche Gemeinschaft zu jenem Werk der Vervollkommnung ins Unendliche an, das darauf abzielt, die Ewigkeit zu erobern.

Trotz der zahlreichen Anklänge an Rousseaus Lehre muß es zwangsläufig dort Gegensätze zwischen beiden Positionen geben, wo Fichte im Fortschritt der Kultur die spezifische Bestimmung der Gesellschaft erkennt und dem Gelehrten eine fundamentale Rolle in diesem Prozeß zuweist. Es soll an dieser Stelle nicht untersucht werden, inwieweit Fichtes Interpretation Rousseaus Lehre mißversteht oder in extremer Weise zuspitzt; und es kann auch nicht darum gehen, innerhalb von Rousseaus Schaffen Werke mit geringerer oder größerer Nähe zu Fichtes Position voneinander abzugrenzen²⁹. Entscheidend für unsere Fragestellung hier – die Gesellschaft und ihre von beiden Philosophen erörterten zentralen Aspekte – ist dagegen der folgende Punkt: Fichte behauptet, daß Rousseau zu Recht die Gesellschaft seiner Zeit mißfiel, deren Organisation sich auf Ungerechtigkeit, auf die Suche nach Befriedigung der natürlichen und egoistischen Bedürfnisse gründete und die, mit einem Wort, vom Eudämonismus beherrscht war. Deswegen mißfiel Rousseau die Natur des gesellschaftlich organisierten Menschen und noch mehr die Rolle, die der Stand der Gebildeten konkret in dieser Gesellschaft spielte. Dies sind in Fichtes Augen die beiden wirklich fundamentalen Aspekte, die seine Auffassung mit der Rousseaus

²⁹ Vgl. dazu G. GURWITSCH, *Kant et Fichte, interprètes de Rousseau*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 76, 1971 (1922¹), pp. 385-405; A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, 1984 (1968¹); F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mailandk 1979, pp. 314 ss.; L. FERRY, *Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, 1988, pp. 176 ss.; W. JANKE, *Zurück zur Natur? Fichtes Umwendung des Rousseauschen Naturstandes*, in: *ders., Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontation von Rousseau bis Kierkegaard*, Amsterdam, 1994, pp. 10 ss. Eine Bilanz dieser unterschiedlichen Interpretationen zieht R. PICARDI, *Origine della cultura e 'Urgeschichte' nella filosofia della storia di Fichte*, in: *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica, tra Kant e Hegel*, hrsg. cfr., C. DE PASCALE, Pisa, 2007, pp. 127-164.

verbinden (den er stets als einen "der größten Männer unsers Jahrhunderts" preist)³⁰. Wenn wir versuchsweise diese Perspektive einnehmen, dann können wir den Schluß ziehen, daß gerade diese gemeinsamen Elemente eine gemeinsame Gesellschaftskonzeption ermöglichen, bei der – im einen wie im anderen Fall – das Problem der Gerechtigkeit die zentrale Rolle spielt und Gerechtigkeit deswegen in analoger Weise begriffen wird, weil sie auf sehr ähnliche Fundamente begründet ist.

Wenn wir unsere Frage für einen Moment in einen weiteren Kontext stellen und auch über das engere Thema der Gesellschaft hinausgehende Aspekte einbeziehen, dann scheint Fichte sich insbesondere bei zwei Punkten der Unterschiedlichkeit seiner Position gegenüber der Rousseaus bewußt zu sein: einmal in bezug auf das Verhältnis von Gefühl und Natur und zum anderen in bezug auf die Auffassung der Natur. Dabei denke ich nicht an die menschliche Natur, sondern vielmehr an die Natur außerhalb des Menschen, eine Natur, die für Fichte viel weniger idyllisch ist als für Rousseau. Das Gegengewicht dazu bildet ein Vertrauen in die Vernunft, das bei Rousseau bei Weitem nicht so unerschütterlich ist wie bei Fichte. (Hinsichtlich der menschlichen Natur scheinen die Positionen dagegen ganz nahe beieinander zu liegen: Fichte wiederholt hier Rousseaus These, die er sich völlig zu eigen gemacht hat, und vertritt seit dem *Beitrag* die Überzeugung, jede angeborene Tendenz der menschlichen Natur sei gut und werde allein „durch ihre Ausartung“ böse. An bestimmten Stellen von Fichtes Schriften ist der Einfluss der Rousseau-Lektüre sogar noch viel stärker, als wir das erwarten würden – zum Beispiel dort, wo Fichte sich an die Herrschenden wendet und ihr Misstrauen gegenüber der menschlichen Natur anprangert – gegenüber einer Natur, "die ihr nicht aufhört zu verläumdern, nachdem ihr sie durch eure bürgerlichen Verordnungen, die unaufhörlich in fremde Grenzen eingreifen, erst verdorben habt"³¹).

³⁰ J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen* (wie Anm. 19), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 3, p. 67.

³¹ J. G. FICHTE, *Beitrag* (wie Anm. 6), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 1, p. 287. Fichtes unterschiedliche theoretische Haltung gegenüber der leblosen Natur und der menschlichen Natur zeigt sich deutlich auch in der Schrift *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, GA (wie Anm. 3), I, 3, pp. 99 ss., in deren Zentrum die Polemik gegen Hobbes' anthropologische Konzeption steht: Die gegenseitigen Beziehungen der Menschen zueinander, ihre wechselseitige Unterstützung, ihre gesellschaftliche Verbindung miteinander führen dazu, daß Hobbes' Hypothese einer Tendenz der Menschen zur gegenseitigen Unterdrückung völlig unglaubwürdig erscheinen muß. Umgekehrt versuchen die Menschen, sich gerade die nicht vernünftige Natur zu unterwerfen. Vgl. R. DERATHE, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1970.

Was die Rolle von Gefühl und Vernunft betrifft, ließe sich etwas zugespitzt sagen, daß sie bei beiden Autoren in umgekehrter Proportion präsent sind – oder daß Fichte dies zumindest denkt und zum Ausdruck bringt, wenn er behauptet, die von Rousseau privilegierte Form der Erkenntnis gründe sich gänzlich auf das Gefühl und sei deswegen mit den typischen Fehlern dieser Art von Erkenntnissen behaftet. Ohne dieser Deutung Fichtes eine unangemessen große Autorität zuzugestehen, muß festgehalten werden, daß sie den Akzent auf eine Eigentümlichkeit von Rousseaus Denken gelegt hat, die die Interpreten in den letzten beiden Jahrhunderten fortwährend beschäftigt hat.

Die Interpersonalitätslehre, auf deren enge Verbindung mit dem Gesellschaftsbegriff gerade hingewiesen wurde, durchzieht die systematischen und für die Publikation bestimmten Werke aus Fichtes letzten Jenaer Jahren vollständig – die *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796/97) und *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798) – und bildet deren theoretisches Fundament. Der Gesellschaftsbegriff spielt dabei jedoch in beiden Werken aufgrund ihrer Themen eine sehr unterschiedliche Rolle. Er tritt kaum hervor in der *Grundlage des Naturrechts*, wo es Fichte vor allem um die Hauptmerkmale einer rechtmäßigen Verfassung und um die Verfahren geht, mit deren Hilfe die existierenden 'Nothstaaten' so weit wie möglich an einen verwirklichten 'Vernunftstaat' angenähert werden könnten. Thema des Werks ist also die Schaffung einer *gerechten* staatlichen Institution, wobei der Staat bewußt als etwas anderes als die Gesellschaft und als etwas von ihr Getrenntes betrachtet wird (er ist jener kleinste Kreis, der bereits im grafischen Modell des *Beitrags* das Gebiet des bürgerlichen Vertrags bezeichnete)³². Die Gesellschaft ist deswegen nicht Gegenstand der Untersuchung, bleibt aber dennoch als Hintergrund dieser Überlegungen von entscheidender Wichtigkeit; mehr noch: Sie ist Ursprung und Fundament des Staates selbst, denn jeder unterwirft sich freiwillig der Gesetzgebung des Staates, weil er darauf vertraut, daß im Staat das Unrecht eines jeden garantiert und die Befriedigung der materiellen und geistigen Bedürfnisse aller (in ihrer Gesamtheit als 'Gemeine' Bezeichneten) gewährleistet ist.

Die Gesellschaft ist also ein Thema, das hier gleichsam nur im Gegenlicht durchschimmert. Zugleich stellt sie aber die wesentliche Kehrseite des Problems dar, das sich aus der Präsenz an sich bereits in höchstem Maß aporetischer Begriffe ergibt. Dazu zählt etwa 1.) der Rechtsbegriff, dessen Gegenstand „eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen“ ist (die Interpersonalitätslehre erlaubt es, dem endlichen Vernunftwesen ähnliche Wesen außer sich "anzunehmen"; zwischen ihnen wird sich ein Rechtsverhältnis herstellen); und

³² Vgl. den Kommentar: J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, hrsg. v. Jean-Christophe Merle, Berlin, 2001.

2.) der Begriff des Urrechts (eines Rechts, das in einer juristischen Gemeinschaft – von Fichte vorzugsweise „Gemeinwesen“ genannt – zwar nicht eigentlich existiert, aber das regulative Kriterium und das jede Schaffung einer ‚gerechten‘ Verfassung inspirierende Prinzip darstellt). In seiner umfassenden Rolle und seiner tiefen Bedeutung erscheint der Gesellschaftsbegriff zuletzt bei der Beschreibung der Aufgabe der „Gemeine“ (deren Synonym nicht „Gemeinwesen“, sondern „Volk“ ist): diese wird zum Ort, an dem der „gemeinsame Wille“ (Rousseaus *volonté générale*) vollständig zum Ausdruck kommen kann, und zwar nicht in der normalen Situation des geordneten gemeinschaftlichen Lebens, sondern in jedem Ausnahmezustand, bei dem die Unversehrtheit des Rechts aus irgendeinem Grund in Gefahr ist.

Im *System der Sittenlehre* wird vor allem das sittliche Handeln des einzelnen Individuums, dann aber auch das Handeln des Individuums im gesellschaftlichen Zusammenleben untersucht. Fichte greift dabei frühere Überlegungen aus den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* auf und entwickelt sie weiter. Er geht aus von der These, daß jedes Vernunftwesen „absolute Uebereinstimmung mit sich selbst außer sich, in allen, die für [es] da sind, hervorbringen“ soll, „denn nur unter Bedingung dieser Uebereinstimmung ist [es] selbst frei und unabhängig“. Daraus ergibt sich für den Menschen die Pflicht, in Gesellschaft zu leben: „Wer sich absondert, der giebt seinen Zweck auf“³³. Dann jedoch wird die Untersuchung überraschenderweise erweitert und vertieft, und zugleich verschwindet die einstige Zäsur zwischen Staat und Gesellschaft spurlos. Jetzt wird nicht allein gefordert, in Gesellschaft zu leben, sondern es wird sogar zur „absolute[n] Gewissenspflicht“ erklärt, „sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen“. Dem liegt die Voraussetzung zugrunde, daß der Vertrag mit sich selbst und den anderen auf einen gemeinsamen Zweck abzielt, der eine gemeinschaftliche „praktische Ueberzeugung“ verlangt. (Ich übergehe hier den Teil des Werks, der die nicht immer lineare, ja bisweilen konfliktreiche Beziehung zwischen persönlicher und gemeinschaftlicher Überzeugung analysiert³⁴. Wichtig ist es für unsere Fragestellung allerdings, das

³³ J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre* (wie Anm. 18), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 5, p. 212.

³⁴ Ich meine damit den von Fichte vom *System der Sittenlehre* an herausgearbeiteten Widerspruch zwischen der privaten Überzeugung des Gelehrten und der Achtung vor der allgemeinen Überzeugung („Wenn man sonach nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu thun hätte, deren Ueberzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mittheilen, und es zu thun vermögen, dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehen“: J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 5, pp. 222 ss).

Problem zu sehen, das Fichte lösen mußte: mehrere Überzeugungen miteinander in Einklang zu bringen bedeutet, den Schritt von der Gewissheit und der moralischen Überzeugung des Einzelnen – und zuvor noch den Schritt von den "formalen Bedingungen", die diese ermöglichen – zu einer gemeinschaftlichen Überzeugung zu vollziehen. Einer solchen gemeinschaftlichen Überzeugung kommt die Aufgabe zu, das Sittengesetz wirksam zu machen. Sie muß dabei jedoch immer die richtige Anwendung einer umfangreichen Pflichtenlehre finden bzw. jeweils das erkennen können, was eigentlich "das materiale" des Sittengesetzes ist.) Erreicht werden kann eine gemeinschaftliche Überzeugung in der menschlichen Welt nur von einem "ethische[n] Gemeinwesen" (Kirche) oder von dem durch den Staatsvertrag konstituierten Gemeinen, das in Wahrheit ein Nothstaat ist, hier jedoch beschworen wird als "die erste Bedingung des allmählichen Fortschreitens zum Vernunft- und Rechtsgemässen Staate"³⁵. Nach Fichte muß absolutes Vertrauen darauf gesetzt werden, daß sich ein solcher Zustand einmal konkret verwirklichen wird; dieses Vertrauen ist zudem nichts anderes als eine unabdingbare Ergänzung zum Prinzip der Perfektibilität³⁶.

Bei der Behandlung der Beziehungen zwischen der Überzeugung des Einzelnen und gemeinschaftlicher Überzeugung thematisiert Fichte erneut die Rolle des Gelehrten (mit ihr hatte er sich schon in den *Vorlesungen* von 1794 beschäftigt – und ich bin immer mehr davon überzeugt, daß seine so häufige und im Lauf der Zeit wiederholte Auseinandersetzung mit diesem Problem die Suche nach Antwort auf eine Frage darstellt, auf die ihn vor allem Rousseau hingewiesen hatte); diese Reflexionen erlauben weitere Verweise auf den

³⁵ Dies wird in auffälliger Weise bekräftigt in der *Philosophie der Maurerei*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 8, 429; vgl. J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 8, pp. 439, 444.

³⁶ Zum besseren Verständnis dieser komplexen Beziehungen zwischen privater und allgemeiner Überzeugung, zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen einer Staatsverfassung, die schon als nicht vollständig rechtsgemäße bereits unrechtmäßig ist, und Vernunftstaat, zwischen "besserer[r] Ueberzeugung" und „richtig[r] und pflichtmässige[r] Ueberzeugung“ vgl. die Seiten J. G. FICHTE, GA (wie Anm. 3), I, 5, pp. 214-222. Die darauffolgenden Seiten beschäftigen sich dagegen mit der Rolle des Gelehrten und werden ergänzt durch eine konzentrierte Auseinandersetzung mit Kants Behandlung der Frage der Öffentlichkeit des Denkens (öffentlicher und privater Vernunftgebrauch).

Gesellschaftsbegriff und insbesondere auf die Gliederung der Gesellschaft in Stände, zu denen auch der Gelehrtenstand zählt³⁷.

Im Anschluß daran kommt es zu einer erneuten Untersuchung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Modalitäten des Zugangs zu den verschiedenen Ständen sowie zu einer erneuten Auseinandersetzung mit der Frage der Wahl des Standes. Während Fichte in den *Vorlesungen* des Jahres 1794 diese Wahl dem Einzelnen überlassen hatte, vertraut er sie nun lieber der Gemeinschaft an, auch wenn es noch immer dem einzelnen zusteht, den Antrag zu stellen und sich um die Aufnahme in einen bestimmten Stand zu bewerben³⁸. (Die theoretische Erörterung dieses Themas ist in jenen Jahren in vollem Gang; die Organisation der Arbeit wird eines der Hauptthemen der 1800 erschienenen Schrift *Der geschlossene Handelsstaat* bilden, in der es um die ökonomische Strukturierung eines "Vernunftstaats" geht, und dort erfolgt die Zuweisung eines Einzelnen zu einem Stand im wesentlichen 'von oben')³⁹. In der *Sittenlehre* wird das Thema der Gesellschaft akut, weil die Erörterung und Darstellung der Pflichten auch eine Auseinandersetzung mit Fragen der ökonomischen Organisation der Gesellschaft erforderlich macht. Dies zeigt sich etwa dort, wo Fichte die „Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen“ behandelt oder das Eigentum als konstitutives Element der Freiheit analysiert und seinen diesbezüglichen Wert untersucht.

Die Gesellschaft und die Beziehungen, die sich historisch zwischen den verschiedenen produzierenden Ständen hergestellt haben, bilden in der Schrift *Der geschlossene Handelsstaat* den privilegierten Untersuchungsgegenstand sämtlicher Überlegungen, die den Übergang vom existierenden Staat (in dem noch die Ungerechtigkeit herrscht, die hier vor allem als Auswirkung einer

³⁷ Die Besonderheiten des Gelehrtenstandes werden im Abschnitt zur Pflichtenlehre dargelegt, insbesondere in dem Teil über "die besonderen bedingten Pflichten", zu denen auch die Pflichten des Gelehrten zählen.

³⁸ "Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen [...]. Ich habe das Recht, mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht, mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurtheilung noch keine zweckmässige Anstalt errichtet, so müsste ich selbst nach meinem besten Gewissen beurtheilen, wo es meiner Hülfe bedürfe. Der Stand der Einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem ersteren ausgeht" (*Das System der Sittenlehre* (wie Anm. 18), GA (wie Anm. 3), I, 5, pp. 244 ss).

³⁹ Vgl. dazu L. FONNESU, *Diritto, lavoro e 'Stände'. Il modello di società di J. G. Fichte*, in: *Materiali per una storia della cultura giuridica* 15, 1985, pp. 51-76 und H.J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit* in: *J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München, 1975, pp. 72 ss.

ungerechten ökonomischen Ordnung der sozialen Beziehungen betrachtet wird) zum Vernunftstaat vorbereiten (erneut muß der rote Faden auffallen, der Fichtes Suche nach einer Gesellschaftsordnung, in welcher jedem ein Eigentum und dessen beständige Verteidigung garantiert wird, mit Rousseaus genetischer Untersuchung über die Ungleichheit verbindet). In diesem Kontext nimmt die ‚Nation‘ – die praktisch mit dem ‚Volk‘ gleichgesetzt wird – als neues politisches Subjekt Gestalt an. Sie ist der kollektive Adressat der Anregung zu einer anderen Ordnung und zu einer anderen Beziehung zwischen den Ständen. Fichte schlägt außerdem vor, eine besondere Art von Geld, das „Landesgeld“, als Tauschmittel einzuführen und das Land kommerziell abzuschließen – allesamt Gegenmittel gegen ein System wirtschaftlicher Anarchie, das gegenwärtig von „schwindelnde[r] Spekulation“, „zufällige[m] Gewinn“, „plötzliche[r] Bereicherung“, kurz: vom „Hazard-Spiele“⁴⁰ beherrscht wird.

Nach 1800 bilden die Begriffe Nation und Volk für Fichte zunehmend den Gegenstand der Reflexion. Doch bevor wir uns mit dieser neuen Perspektive auseinandersetzen, müssen wir nun kurz auf die *Philosophie der Maurerei. Briefe an Constant* eingehen, die im Zusammenhang mit der Reform der Berliner Loge Royal York verfaßt und so gleichzeitig mit *Der geschlossene Handelsstaat* und *Die Bestimmung des Menschen* 1802/03 veröffentlicht wurde. In dieser Schrift wird nämlich eine besondere Gesellschaft beschrieben – eine der (vielen) abgesonderten Gesellschaften innerhalb der größeren Gesellschaft⁴¹ – und der Vergleich von besonderer Gesellschaft und Gesellschaft überhaupt rückt das Thema der Einseitigkeit der Bildung des modernen Menschen in den Mittelpunkt. Die Gesellschaft der Freimaurerei ist begrenzter als die Gesellschaft insgesamt. Paradoxerweise ist sie aber zugleich die einzige Gesellschaft, die jene allseitige Bildung zu garantieren vermag, die als Gegengewicht zu der einseitigen Bildung notwendig ist, welche einerseits die Folge der natürlichen Besonderheiten jedes Individuums und andererseits der Grund für die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist. Als „Uebungsanstalt für Vielseitigkeit“ bezeichnet Fichte den „Frei-Maurer-Orden“, dessen „Mitglieder sich [...] allgemeine, rein menschliche Bildung, im Gegensatz der besonderen Standesbildung zu erwerben suchen“⁴². Möglich wird dies dadurch, daß sich hier Männer verschiedener Stände vereinen, wobei

⁴⁰ J. G. FICHTE, *Der geschlossene Handelsstaat*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I,7, p. 140.

⁴¹ Sie werden von Fichte schon in seinen frühesten Werken untersucht: vgl. Z. BATSCHA, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 76 ss.

⁴² J. G. FICHTE, *Philosophie der Maurerei. Briefe an Constant*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 8, pp. 437, 438.

alle ihre jeweilige Bildung mitbringen und zu einem einzigen "Haufen" sammeln⁴³.

Zwei weitere Beobachtungen sind in diesem Zusammenhang wichtig: Über die Freimaurerei wird, *mutatis mutandis*, dasselbe gesagt wie über den Staat. Wenn die Gesellschaft insgesamt „in der Gleichheit und Harmonie der Ausbildung aller Individuen“ Fortschritte macht, hat die abgesonderte Gesellschaft immer weniger Daseinsberechtigung⁴⁴. Außerdem muß auffallen, wie hier eine bereits in der *Bestimmung des Menschen* behandelte Fragestellung wieder auftaucht, wenn Fichte darauf insistiert, daß der Endzweck der menschlichen Existenz nicht in der Gegenwart, sondern im künftigen Leben angesiedelt ist; einem künftigen Leben, für welches das jetzige nur den Keim und die Vorbereitung bildet. Natürlich liegt der Akzent hier im Gegensatz zur Schrift über die *Bestimmung des Menschen* darauf, daß das Ziel schon in diesem Leben so weit wie möglich realisiert werden muß. Außerdem wird größerer Nachdruck auf den Umstand gelegt, daß die maurerische Bildung auch dazu beiträgt, Einseitigkeit auf dem Gebiet der Religion zu beseitigen, indem sie jene "Menge Zufälliges und Einseitiges" beseitigt, das in der religiösen Kultur der Gesamt-Gesellschaft seinen Niederschlag gefunden hat⁴⁵. Schließlich hatte ich oben bereits auf das Thema der Nation hingewiesen, das in den Schriften zu Beginn des 19. Jahrhunderts auftaucht. Auch in der *Philosophie der Maurerei* kommt der Begriff vor, und zugleich findet sich hier eine Vorwegnahme der Diskussion über die Koexistenz von 'Patriotismus' und 'Kosmopolitismus', der sich die Dialoge *Der Patriotismus und sein Gegentheil* (1807) widmen werden und die dann in den *Reden an die deutsche Nation* (1808) wiederkehrt. In

⁴³ "Jeder bringt und giebt, was er hat: der denkende Kopf bestimmte und klare Begriffe, der handelnde Mann Fertigkeit und Leichtigkeit in der Kunst des Lebens, der Religiöse seinen religiösen Sinn, der Künstler seinen künstlerischen Enthusiasmus. Aber keiner giebt es auf dieselbe Weise, wie er es in seinem Stande erhalten hat und in seinem Stande forpflanzen würde. Jeder läßt gleichsam das Einzelne und Specielle liegen, und holt das heraus, was es als Resultat in seinem Innern gewirkt hat; er bestrebt sich, seinen Beitrag so zu geben, daß er an jedes Mitglied der Gesellschaft gelangen könne; und die ganze Gesellschaft [die Maurerei] bemüht sich, dieses sein Bestreben zu unterstützen und eben dadurch seiner bisher einseitigen Bildung allgemeine Brauchbarkeit und Allseitigkeit zu geben" (J. G. FICHTE, *Philosophie der Maurerei* (wie Anm. 35). Hier wird das der Erziehung eigentümliche Wechselspiel von ‚Geben‘ und ‚Nehmen‘ wieder aufgegriffen, das Fichte in den Vorlesungen von 1794 dargestellt hatte.

⁴⁴ *Ivi*, I, 8, p. 431.

⁴⁵ *Ivi*, I, 8, pp. 439; 446-447; 445.

diesem Zusammenhang wird auch die Frage des Kosmopolitismus als Fundament für die Schaffung eines Staatenbundes wieder aufgegriffen, die bereits im zweiten Anhang zur *Grundlage des Naturrechts* erörtert wurde; dabei muß notwendigerweise auch das einst von Kant untersuchte Problem der Alternative von Staatenbund oder einheitlichem Weltstaat erneut aktuell werden (vgl. den gesamten ersten Teil des *Zwölften Briefs*)⁴⁶.

Die *Reden an die deutsche Nation*, in welcher die geschichtsphilosophischen Reflexionen der *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* gebündelt werden, zur Reife gelangen und zugleich eine neue theoretische Ausrichtung erhalten, sind der Versuch einer Antwort auf die Niederlagen, die Napoleons Truppen Preußen zugefügt hatten. Ziel dieser Reden ist die Schaffung einer Nation. Das Instrument dafür soll wiederum die Erziehung sein; doch muß sie nun ganz andere Eigenschaften besitzen als einst: Sie muß eine Kunst sein, Menschen zu bilden ("Kunst der Bildung zum Menschen")⁴⁷, nicht einzelne Angehörige einzelner Klassen, sondern das ganze Volk, damit die Deutschen eine "Gesammtheit" werden. Der Staat in seiner Differenz zur Nation wird hier vollkommen vernachlässigt. Fichtes Interesse an diesem Begriff erschöpft sich im Lauf seiner weiteren theoretischen Entwicklung zunehmend: Zwar wird er noch Vorlesungen zu diesem Thema halten⁴⁸, doch sein Interesse konzentriert sich immer mehr auf die Merkmale jenes Gemeinwesens, innerhalb dessen sich das Leben der Völker in seiner Gesamtheit abspielt⁴⁹. Der Gesellschaftsbegriff gewinnt das Übergewicht, und wie bereits in der *Philosophie der Maurerei* wird die Gesellschaft insgesamt einer kleineren Gesellschaft innerhalb von ihr gegenübergestellt. Auch wenn die Rollen vertauscht scheinen: Zuvor war es die kleinere Gesellschaft, die Freimaurerei, die dazu bestimmt war zu verschwinden, wenn das Werk der Vervollkommnung von der umfassenderen Gesellschaft fortgeführt würde. Hier ist die kleinere Gesellschaft der eigentliche Kern des Lebens der Völker, sein pochendes Herz. Nachdem die Inhalte der neuen

⁴⁶ *Ivi*, I, 8, p. 449.

⁴⁷ J. G. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 10, p. 12. Oder, wie es auf ebd., S. 25 heißt: „die Kunst, den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden“. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, „dass alle nothwendige Bestandtheile des Menschen ohne Ausnahme und gleichmässig ausgebildet werden“ (eine Vorstellung, die Fichte schon in der *Philosophie der Maurerei* formulierte).

⁴⁸ Vgl. die *Vorlesungen über die Rechtslehre* im Jahr 1812.

⁴⁹ Vgl. H. J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit* in *J. G. Fichtes Gesellschaftslehre* (wie Anm. 39), pp. 198 ss; G. RAMETTA, *Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte*, in: *Fichte und die Aufklärung*, hrsg. cfr. C. DE PASCALE, E. FUCHSS, M. IVALDO, G. ZÖLLER, Hildesheim 2004, pp. 227-247, bes. p. 240-242.

Pädagogik dargestellt sind (in der zweiten Rede), konzentriert sich die Aufmerksamkeit des Philosophen auf das Instrument, mit dessen Hilfe sie umgesetzt und angewendet werden kann. Dieses Instrument ist die Schule: keine bloße Bildungsanstalt, sondern eben ein kleineres Gemeinwesen, in welchem die Schüler, die ihre geistigen wie körperlichen Fähigkeiten gemeinsam ausbilden und entwickeln, ein von der Gesamtheit der menschlichen Gemeinschaft abgesondertes Leben führen, "alle in Beziehung auf Arbeit und Genuss gleich gesetzt sind" und derjenige, der in einem Berufszweig hervorragte, zum Lehrer für alle anderen wird⁵⁰. Diese schulische Gemeinschaft wird zum Modell für die Verfassung der zu errichtenden gesellschaftlichen Gemeinschaft.

Dieses Ziel der Errichtung einer sozialen Gemeinschaft, in der die Beziehungen zwischen den Menschen nicht allein durch ein kohärentes Korpus von Gesetzen reguliert werden, die von den zuständigen Organen angewendet werden, sondern vor allem "vernunftgemäße" Beziehungen zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaft sind, ist erneut der Gegenstand von Fichtes Reflexion in seinen letzten Jahren. Vom *Diarium* bis zum letzten Werk, dem man den Titel *Staatslehre* gegeben hat (und das in Wahrheit eine weitere große geschichtsphilosophische Skizze darstellt, in der das Erscheinen Christi den epochalen Wendepunkt zwischen dem alten und dem neuen Zeitalter markiert, auf die die gesamte Geschichte der Menschheit sich reduziert)⁵¹, bezeugen seine letzten Manuskripte, daß alle philosophischen Anstrengungen Fichtes darauf abzielen, die Züge des künftigen Staates zu zeichnen, den er als Vernunftstaat oder Vernunftreich bezeichnet: Termini, die an den eingangs erwähnten Ausdruck 'absolute Gemeinschaft' erinnern, der Fichtes Denken in seinen Anfängen inspirierte. Abgesehen von den unterschiedlichen Bezeichnungen ist das Thema erneut das einer Gesellschaft, die sich wieder mit dem Staat versöhnt. Die Art, in der dies geschieht, ist gleichgültig: Entweder verschwindet der Staat und überlässt der Gesellschaft das Feld – oder der Staat ist soweit reformiert und 'vernünftig' gemacht, daß er mit der Gesellschaft zusammenfällt. Notwendig ist es jedenfalls, daß der Staat sich nicht auf die bloß juristischen Merkmale beschränkt, die ihn dazu verdammt, immer und ausschließlich ein "Nothstaat" zu sein, sondern daß moralische, kulturelle und auch religiöse Elemente seine tragenden Strukturen durchdringen können, um eine bislang vollkommen unbekannt politische-soziale Bildung hervorzubringen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Stefan Monhardt

⁵⁰ J. G. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation* (wie Anm. 40), in: *ders.*, GA (wie Anm. 3), I, 10, p. 22.

⁵¹ In jüngster Zeit konzentriert sich die Forschung stark auf Fichtes Spätwerk, wie sich bei einer Übersicht über die Bände 28, 29 und 30 der Fichte-Studien zeigt.