

Ralf Andreas Herbst

Transzendental liberalismus

Eine Analyse der praktischen Vernunft
anhand der politischen Theorien von
Rawls, Fichte und Kant



Vermerk gemäß Promotionsordnung:

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine beim Fachbereich 1 (Philosophie) der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen von Ralf Andreas Herbst, B.Sc. M.A., geboren in Düsseldorf, vorgelegte Dissertation zum Erwerb des Grades Dr. phil.; Datum der mündlichen Prüfung: 14.11.2012; Namen der Gutachter: Frau Prof.in Dr. phil. Carola Freiin von Villiez, Herr Prof. Dr. phil. Dr. h. c. lic. phil. Carl Friedrich Gethmann.

Vermerk zu Bild auf Schutzumschlag:

Ort des Austauschs, des Studiums und der Entwicklung (O.A.S.E.) © Universitätsklinikum Düsseldorf, Unternehmenskommunikation.

Zitation und Bibliografie:

Schreibtipps der Schreibwerkstatt des Institut für Optionale Studien der Universität Duisburg-Essen unter Berücksichtigung von fachspezifischen Besonderheiten.

Datenschutz:

Hinweise der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen.

Transzendental liberalismus

Eine Analyse der praktischen Vernunft anhand der politischen Theorien von Rawls, Fichte und Kant

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde (Dr. phil.) des
Fachbereich Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen

Vorgelegt von Ralf Andreas Herbst, B.Sc. M.A.

[Die personenbezogenen Daten sind aus Gründen des
Datenschutzes auf dieser Seite nicht enthalten.]

Duisburg und Essen 2010

Meiner Familie gewidmet

„Es zwingt sie [die verantwortlichen Ärzte, *RAH*] zu einer ‚Rationierung‘ von Leistungen, damit zu Auswahl- und Zuteilungsüberlegungen, zu einer Güterabwägung, um Verteilungsgerechtigkeit herzustellen. Das liegt jenseits des ärztlichen Auftrags, allen Kranken ohne Ansehen von Person und Alter jederzeit und schnell die für sie in Betracht kommende Heilbehandlung zu gewähren“.¹

Vorwort

Die vorliegende Dissertation beruht auf einem Promotionsstudium in Angewandter Ethik an den Universitäten Bonn und Duisburg-Essen jeweils in Verbindung mit dem An-Institut für Wissenschaft und Ethik in Bonn und Essen unter den *conditiones sine quibus non* der Vermittlung von Herrn Prof. Dr. phil. Wolfram Högbe und des Stipendiums von Herrn Heiner Ruppik von der Firma Exid e. Kfm. in den Jahren 2002 bis 2006. Fachliche Hinweise gaben Herr Prof. Dr. phil. Dr. h. c. Ludger Honnefelder, Herr Prof. Dr. phil. Christoph Horn, Herr Prof. Dr. phil. Ludwig Siep und Herr Prof. Dr. phil. Dieter Sturma. Herr Prof. Dr. phil. Helmut Girndt und Herr Prof. Dr. phil. Jacinto Rivera de Rosales luden zu Kongressen für Transzendentalphilosophie am Inter-University Centre Dubrovnik (Kroatien) ein. Der Redaktionsschluss für die Berücksichtigung von Forschungsliteratur war das Jahr 2006; im Vorwort der vorliegenden Dissertation konnte die Entwicklung bis zum Jahr 2010 verfolgt werden.

Das Promotionsstudium wurde zwischen Studien in Geistes-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften mit Schwerpunkten in Ethik, Wirtschaftsrecht und Betriebswirtschaftslehre an den Universitäten Düsseldorf und Hagen sowie einem Auslandsaufenthalt an der Universität Tunis (Tunesien) durchgeführt, deren Abschlussprüfer Herr Prof. Dr. phil. Lutz Geldsetzer und Herr Prof. Dr. phil. Dieter Birnbacher, Herr Prof. Dr. jur. Eberhard von Olshausen und Herr Prof. Dr. jur. Ulrich Eisenhardt, Herr Prof. Dr. rer. pol. Heinz-Dieter Smeets und Frau Prof.in Dr. rer. pol. Ulrike Neyer waren. Das Studium Universale fand in Medizinethik und –geschichte statt. Anschließend befürwortete Herr Prof. Dr. phil. Jörg Vögele auf Empfehlung von Herrn Prof. Dr. med. Rüdiger E. Scharf und mit Weiterleitung von Herrn PD Dr. med. Heiner Fangerau die Aufnahme zum freien Mitarbeiter im Institut für Geschichte der Medizin am Universitätsklinikum Düsseldorf, das mit der sog. O.A.S.E. eine neue, architektonisch beachtliche Fachbibliothek besitzen wird. Herr Ringler von der Medienzentrale erlaubte die Verwendung eines Archivbildes für den Schutzumschlag der vorliegenden Dissertation, Herr Dipl.-Ing. Siawash Mahabadi vom Uni-Kopiercenter besorgte deren Druck und Bindung.

Der Anlass der vorliegenden Dissertation sind ethische Reflexionen in der Entwicklung von Medizin. Ein Gesundheitswesen auf hohem Niveau erfordert neue Handlungsoptionen für

¹ Vgl. Wiesing (1991), 109; zit. n. Vogt (1998), 663–664.

den verantwortungsvollen Umgang mit knappen Ressourcen. Die Ursachen der Mittelknappheit liegen im demografischen Wandel und medizinisch-technischen Fortschritt. Die ethische Dimension daran ist, dass Gesundheit ein besonderes Gut darstellt; sie ist Voraussetzung für die gute und gelingende Umsetzung von menschlichem Leben, Wohlergehen und Selbstbestimmung. Die neuere Medizinethik nennt Ausgabenerhöhung, Rationalisierung, Rationierung und Priorisierung als Optionen, um der Mittelknappheit im Gesundheitswesen zu begegnen. Wenn Proponenten Rationierung favorisieren, halten sie Ausgabenerhöhung für nur begrenzt durchführbar, sehen Rationierung für ausgeschöpft an und lehnen Priorisierung als vermeintlichen Leistungsausschluss ab. Um stattdessen ihre Option zu rechtfertigen, berufen sie sich häufig (mittelbar über Marckmanns ethischen Kohärentismus und Daniels' egalitären Liberalismus) auf Rawls' normativ-deskriptiven Theorieansatz, wobei sie mit dem Begriff normativ nicht präskriptiv, sondern durchschnittlich meinen und den Begriff deskriptiv zur Wahrung des Anspruchs der Ethik als philosophische Disziplin richtigerweise nicht erwähnen: Im Hinblick auf die zur Gleichheit bzw. Chancengleichheit avancierte Gerechtigkeit als normativer Leitbegriff sei es besser, allen Versicherten bzw. Patienten einen begrenzten Zugang zu medizinischer Versorgung zu gewähren als einigen einen unbegrenzten zu ihr.

Dieser zunächst plausiblen Behauptung von vertragstheoretischer und egalitaristischer Prägung ist kontradiktorisch eine Frage entgegenzustellen: Soll im sog. Fall X aus ethischer Sicht ein Arzt seinem Patienten eine zweite Tablette aus Kostengründen vorenthalten, obwohl sie medizinisch indiziert ist wie die erste? Die aufgeworfene Frage lässt sich im rationalen Diskurs unter Anerkennung der Rationalitätsprinzipien mindestens von Diskursivität und Diskurskompetenz aufklären; damit wiederum lässt sich gegen die vorgebrachte Behauptung opponieren. Dabei ist diskursiv zu verfahren, ob Rationierung ethisch vertretbar ist, das heißt, es sind erstens die formalen und materialen Kriterien aufzuzählen, zweitens Formen der Rationierung wie die explizite Form in ihren Erscheinungen wie die kostensensiblen Leitlinien zu nennen und drittens die Formen (meist werden 6 genannt bzw. 3 Gegensatzpaare) an den Kriterien (meist werden 12 aufgezählt, davon 9 formale und 3 materiale) zu prüfen. Das vernünftige Durchschreiten in einer Argumentationskette, in der Geltungsansprüche (es ergeben sich in diesem Fall 72 Schritte) eingelöst werden, zeigt, dass alle Formen der Rationierung — es lassen sich ggf. weitere finden, die Schritte würden nur zahlreicher ausfallen — aufgrund von Verstößen gegen die zugrunde liegenden Kriterien ethisch nicht vertretbar sind.

Zur Erläuterung: Der philosophische Laie mag sich das so vorstellen, dass zunächst eine Form von Rationierung wie die explizite Form hingestellt und in seinen Ursachen und Wirkungen für das Gesundheitswesen erläutert wird; solche Formen begrenzen auf eine bestimm-

te Art und Weise medizinische Leistungen, wobei jeweils auch das Gegenteil von ihnen wie die implizite Form vorstellbar ist und sich dadurch Gegensatzpaare wie explizit-implizit ergeben. Dann wird der Kriterienkatalog mit Bestandteilen wie Transparenz, Begründung, Evidenzbasierung usw. zur Hand genommen und als verbindlich für die Form von Rationierung angesehen; solche Kriterien sind die zu nehmenden Hürden für die Rationierung, weil sie im Hinblick auf das Wohl der Versicherten bzw. Patienten absolut unverzichtbar sind. Schließlich kommt es zu einer sachlichen Auseinandersetzung, indem die Form von Rationierung an den Kriterien geprüft wird, und sie muss allen von ihnen Stand halten; falls sie auch nur eines von ihnen nicht erfüllt, ist sie ethisch nicht vertretbar. Dieses Verfahren wird für alle Formen von Rationierung durchgeführt und ein entsprechendes Ergebnis festgestellt. In der Philosophie lässt sich das konventionell mit der von Aristoteles begründeten Logik als ihre formale Disziplin durch die zwei starken Modi der ersten Figur, die Syllogismen Barbara (AAA) und Celarent (EAE), abbilden — je nachdem, wie der Inhalt des Prädikats lautet. Der Grund für diese Schlüsse ist, dass ein Definiens von Rationierung Kosten sind, die als Merkmal des allgemeinen Gattungsbegriffs Rationierung allen ihren Formen mit jeweils spezifischen Differenzen zugrunde liegen. Kosten allerdings — das hat der Laie manchen Experten voraus, für die dieser Begriff ein schwieriges, oft unbekanntes Definiendum zu sein scheint — können zwar Effizienz, nicht aber Gesellschaftsentwürfe aufzeigen.

Stattdessen sind die anderen genannten Optionen zur Begegnung der Mittelknappheit im Gesundheitswesen zu eruieren und ggf. weitere zu erforschen. Allerdings gibt es neben dem Gesundheitswesen noch andere Bereiche in der Sozialpolitik. Doch besteht mit ihm die Perspektive auf die Krankenversicherung als ein Zweig der Sozialversicherung, über deren Reform der Reform seit ihrer Einführung unter Bismarck in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft diskutiert wird. An der Sozialphilosophie eröffnet sich ein Anwendungsgebiet, mit dem sich Mediziner, Juristen und Ökonomen beschäftigen. Wohlfundierte Auskunft zu geben kann für das Soziale Netz dienlich sein, indem theoretische Inhalte anhand der Hauptgütekriterien von medizingeschichtlichen Verfahren der Kontextualisierung, Relativierung und Anwendungsorientierung für praktische Umsetzungen geformt werden. Solche Auskunft schließt mit Humanität, Solidarität und Verantwortung qualitativ mehr Werte ein als die in der neueren Medizinethik tradierten mit Gerechtigkeit, Gleichheit und Chancengleichheit. Positive externe Effekte aus der Krankenversicherung wie die Erhaltung des Arzt-Patienten-Verhältnisses, Verstetigung der Selbstverwaltung und -hilfegruppen sowie Einführung von internationalen Rechnungslegungsstandards auf dem Gesundheitsmarkt eröffnen einen verantwortungsvollen Umgang mit dem Sozialen und dessen Versicherung auch in den anderen Zweigen der Sozial-

versicherung, das heißt in der Renten-, Arbeitslosen- sowie Unfall- und Pflegeversicherung. Und mit Vorsorge und Eigenverantwortung werden auch für diese Zweige sozialphilosophische Fragen aufgeworfen und aufgeklärt und also das Soziale fundiert anhand der Zweck-Mittel-Rationalität als Inbegriff von Rationalität mit dem Zweck der nachhaltigen Finanzierung und dem Mittel der Prinzipien der Kosten- und Leistungsrechnung.

Der Ethisierung des Gesundheitswesens etwa durch die moralischen Begründungsversuche von Rationierung bzw. Konfrontation mit Geltungsansprüchen (Dekret-Ethik) steht die Implementierung des in Wirtschaftszweigen angewendeten und von Wirtschaftsprüfungsgesellschaften bewerteten Compliance Management Systems als Instrument der Good Governance bzw. Erzeugung von Geltungsansprüchen (Selbstverpflichtung) gegenüber. Ein vom Institut der Wirtschaftsprüfer entwickelter Standard mit der Bezeichnung IDW PS 980 in seinen sieben Grundelementen, der über die Grundsätze der freiwilligen Prüfung von solchen Systemen verfügt und deren Durchführung von Wirtschaftsprüfern unbeschadet ihrer Eigenverantwortlichkeit regelt, würde Verteilungs- und Leistungsgerechtigkeit im Gesundheitswesen einführen und zu mehr Freiheitsgraden bei der Allokation von medizinischen Ressourcen beitragen. Verbindliche Kriterien aufstellen und sich ihnen unterwerfen — mit diesem Algorithmus lässt sich die präskriptive Vision eines Gesundheitswesens auf hohem Niveau mit den üblichen fünf Werten der Kundenzufriedenheit, Mitarbeiterorientierung, Organisations- und Unternehmensziele, Tradition und Nachhaltigkeit hin zu einer Rechts- und Preiskultur autonom und regelkonform verwirklichen. Das aber ist bereits die Lösung, die durch Vorurteile verstellt ist und die von ihnen erst befreit werden muss. Diese Vorurteile sind dadurch gekennzeichnet, dass ihre Protagonisten selbst moralische Urteile darüber fällen wollen, welche sozialen Verhältnisse wie zu bewerten sind. Die vorliegende Dissertation unternimmt es, durch eine detaillierte Ergründung von jener falsifizierten Berufung auf Rawls' Theorieansatz hindurch das Amoralische von forciert moralischen Überzeugungen zu sezieren.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	14
Einleitung: Rawls' Selbstkritik an seinem Theorieansatz	15
Thema	15
Methode	20
Intention	23
Forschungslage	26
Ausblick	30
1. Teil: Grundpositionen. Kritische Betrachtung von unterschiedlichen Methoden einer gesellschaftstheoretischen Konzeption des Politischen	
1.1 Die philosophischen Grundlagen des politischen Liberalismus	33
1.1.1 Einführung in eine Theorie des bürgerlichen Lebens	33
1.1.2 Entwicklung einer Philosophie der Freiheit	34
1.1.3 Die Blütezeit des politischen Liberalismus	35
1.1.4 Neubelebung der Disziplin politische Philosophie	37
1.2 Theorietypen zur Fundierung des Politischen	38
1.2.1 Erste Explikation: Begründungsmangel	38
1.2.2 Politische Falschheit oder Lüge	40
1.2.3 Mediale Artikulation von Politik	41
1.3 Aufklärung der Genese des Politikbegriffs	43
1.3.1 Zweite Explikation: Begründungsleistung	43
1.3.2 Systematische Begründung der Philosophie	45
1.3.3 Fichtes System gegen das von Hegel	46
1.4 Rawls' Empfehlung zu medizinisch-psychiatrischen Therapien	48
1.4.1 Anamnese des Selbst und der Sittlichkeit	48
1.4.2 Maßnahmen zur Rehabilitierung des Individuums	50
1.4.3 Politische Idealität und Alltagsrealität	52
Erstes Zwischenergebnis: Anbahnung eines Begriffs von Freiheit	53

2. Teil: Thematische Reflexionen. Kritische Untersuchung mit Rawls von neueren Theorieansätzen im Grenzgebiet von Soziologie und Philosophie

2.1 Die Legitimationskrise der politischen Philosophie	55
2.1.1 Das Politische als Gegenstand der Wissenschaft	55
2.1.2 Philosophische Politologie als politische Philosophie	57
2.1.3 Vertrauen und Misstrauen in die Politik	58
2.1.4 Intersubjektivität und Selbstbewusstsein	60
2.1.5 Gruppendynamik und -pädagogik	61
2.1.6 Politische Entfremdung des individuellen Selbst	62
2.1.7 Freiheit in der spekulativen Philosophie	64
2.2 Webers empirische Handlungstheorie	65
2.2.1 Institution als zentraler Begriff der Soziologie	65
2.2.2 Empirisch, nicht philosophisch verstandene Disziplin	67
2.2.3 Kritik an der Handlungskonzeption	68
2.2.4 Sinnbezogenheit und Kategorienbildung	69
2.2.5 Kampf-Konzeption und Vergemeinschaftung	70
2.2.6 Historisch-politischer Kontext bei Weber	72
2.2.7 Wissenschaft ohne Ethik und Erkenntnistheorie	73
2.3 Die soziologische Entwicklung nach Weber	74
2.3.1 Sozialwissenschaftliche Arbeiten	74
2.3.2 Kommunikatives Handeln und Kommunikation	75
2.3.3 Schütz' Sozialphänomenologie	76
2.3.4 Meads Sozialbehaviorismus	78
2.4 Die Identitätskrise der politischen Philosophie	79
2.4.1 Moralische Kritik an den sozialen Verhältnissen	79
2.4.2 Moralisch-politische Debatten in der Philosophie	80
2.4.3 Meinungstrends in neueren Theorieansätzen	82
2.5 Rawls' normativ-deskriptiver Theorieansatz	83
2.5.1 Die vertragstheoretische Konzeption	83
2.5.2 Theorien der Gerechtigkeit gegen Utilitarismus	85
2.5.3 Rawls' behauptete Kant-Deutung	87
2.5.4 Die Selbstzweifel von Rawls und ihre Auflösung	88
2.5.5 Pluralismus im politischen Liberalismus	89

2.5.6 Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit	91
2.5.7 Moralische Kritik der Gleichheit	93
2.6 Die philosophische Entwicklung nach Rawls.....	95
2.6.1 Modelle der gegenseitigen Anerkennung	95
2.6.2 Sozialismus und Feminismus bei Fraser	96
2.6.3 Honneths sog. Kampf-Konzeption	98
2.6.4 Begründungsmangel der Intersubjektivität	100
2.6.5 Hegels Begründung des Begriffs	101
2.7 Recht und Moral im Glück der sittlichen Gemeinschaft	103
2.7.1 Naturrecht und Rechtspositivismus	103
2.7.2 Das Problem der Moralbegründung	105
2.7.3 Problemlösung durch die Begriffslogik	106
2.7.4 Vermittlung von Recht und Moralität	108
2.7.5 Aufhebung im Glück der Sittlichkeit	110
Zweites Zwischenergebnis: Problembewusstsein zum Freiheitsbegriff	112

3. Teil: Metaphysische Aufhebungen. Kritische Ergänzung von neueren Theorieansätzen durch Fichtes System des transzendentalen Idealismus

3.1 Das Fundament einer politischen Philosophie als Wissenschaft	115
3.1.1 Fichtes Aufsuchen von Kant in Königsberg	115
3.1.2 Heines Reaktion auf Fichtes finanzielle Armut	116
3.1.3 Philosophische Befreiung des Geistigen	118
3.1.4 Überleitung zu Fichtes System	119
3.2 Die frühe Rezeption von Fichtes Philosophie	120
3.2.1 Fichtes Wirksamkeit in Jena	120
3.2.2 Geplante Freiheitslehre in der DDR	122
3.2.3 Ideologie und Sozialtheorie	123
3.2.4 Fichte-Deutung in der Romantik	124
3.2.5 Poetische Wendung durch die Romantik	127
3.2.6 Die sozialistische Interpretation von Fichte	128
3.2.7 Verklärung von Fichte zu einem Nationalisten	129

3.3 Das Ende der Spekulation und Heines Rettungsversuch	131
3.3.1 Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie	131
3.3.2 Das zähe Ringen um Ruhm	134
3.4 Die Erschließung und Umdeutung von Fichtes Werk	135
3.4.1 Die Fichte-Rezeption in Frankreich	135
3.4.2 Auslegungen von Fichte in Deutschland	136
3.4.3 Vorwurf des Subjektivismus gegen Fichte	138
3.4.4 Motive und Folgen des Subjektivismus	139
3.4.5 Religiöse Dogmatik in der Klassik	141
3.4.6 Jean Pauls Persiflage	143
3.4.7 Anspruch der aktuellen Fichte-Studien	145
3.5 Systemphilosophische Voraussetzungen bei Fichte	145
3.5.1 Das metaphysische Moment der Handlung	146
3.5.2 Fichtes individualethischer Idealismus	147
3.5.3 Stationen von Fichtes politischem Schaffen	149
3.6 Grundzüge des politischen Denkens bei Fichte	151
3.6.1 Fichte und die Französische Revolution	151
3.6.2 Freiheits- und Totalitarismuskonzept	152
3.6.3 Jenaer Neubegründung einer Philosophie	154
3.6.4 Politik nach Prinzipien der Philosophie	156
3.6.5 Philosophie in populärer Form	158
3.7 Fichtes politische Trilogie und sein Vermächtnis	159
3.7.1 Ideologie und politische Philosophie	160
3.7.2 Apriorische Konzeption der Geschichte	161
3.7.3 Bildungsaufgabe des Gelehrten	163
3.7.4 Impuls zur politischen Tätigkeit	164
3.7.5 Die Deutschen in der Völkergemeinschaft	166
3.7.6 Patriotismus und Kosmopolitismus	168
3.7.7 Fichtes Begriff der sog. höheren Vaterlandsliebe	169
3.7.8 Familie, Gesellschaft und Staat bei Fichte	171
Drittes Zwischenergebnis: Bestimmung des Freiheitsbegriffs	172

4. Teil: Bürgerliche Wirklichkeiten. Kritische Vermittlung von neueren
Theorieansätzen mit der Systemkonzeption durch die Vernunft bei Kant

4.1 Kants transzendentalphilosophische Begründung von Politik	175
4.1.1 Die kantische Neukonzeption der Philosophie	175
4.1.2 Kants historisch-politischer Kontext	176
4.1.3 Philosophische Begründung durch Vernunftkritik	178
4.1.4 Ethik und Politik bei Kant	179
4.1.5 Die demokratische Rezeption von Fichte	181
4.1.6 Utopie: Liberalismus als Totalitarismus	182
4.1.7 Kultur- und Wertegemeinschaft	184
4.2 Rawls, Fichte und Kant als Herausforderung an die Gegenwart	185
4.2.1 Europas Weg in die Zukunft	185
4.2.2 Zwischen Amerika und Asien	187
4.2.3 Integration und Erweiterung	188
Viertes Zwischenergebnis: Der Freiheitsbegriff und seine Verwirklichung	190
Schluss: Einheit von politischer und wirtschaftlicher Freiheit	191
Politik, Wirtschaft und Wirtschaftspolitik	191
Das transzendentalliberale Modell	194
Literaturverzeichnis	197

Abkürzungsverzeichnis

AA	Kant's gesammelte Schriften [Akademie-Ausgabe]	MdS	Kant: Die Metaphysik der Sitten
ApH	Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht	NW	Fichte: Nachgelassene Werke
AzSL	Fichte: Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre	PkMW	Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
BdG	Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten	PF	Fichte: Politische Fragmente
BdM	Fichte: Die Bestimmung des Menschen	PL	Rawls: Politischer Liberalismus
Beitrag	Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution	PuG	Fichte: Der Patriotismus, und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen
BWL	Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft	RadK	Fichte: Reden an die deutschen Krieger
EaD	Kant: Das Ende aller Dinge	RAH	Ralf Andreas Herbst [Autor]
FW	Fichte: Werke [Medicus-Ausgabe]	Reden	Fichte: Reden an die deutsche Nation
GA	J. G. Fichte — Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Gesamtausgabe]	RV	Rawls: Das Recht der Völker. Enthält: <i>Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft</i>
GF	Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß	SB	Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen
GFN	Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf	SL	Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre
GMP	Rawls: Geschichte der Moralphilosophie. Hume — Leibniz — Kant — Hegel	SW	Fichte: Sämtliche Werke
GNR	Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre	TdL	Fichte: Das Thal der Liebenden. Eine Novelle
GdgZ	Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters	TG	Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit
GHS	Fichte: Der geschloßne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik	TP	Transzendentalphilosophie [Kant]
GWL	Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer	ÜdG	Kant: Über den Gemeinspruch. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
GT	Gerechtigkeitstheorie [Rawls]	VCO	Versuch einer Critik aller Offenbarung
IGwA	Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht	VKK	Kant: Versuch über die Krankheiten des Kopfes
IpL	Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989	WdG	Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit
KdU	Kant: Kritik der Urtheilskraft	WL	Wissenschaftslehre [Fichte]
KpV	Kant: Kritik der praktischen Vernunft	WLnM	Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo
KrV	Kant: Kritik der reinen Vernunft	ZdDf	Fichte: Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede
MAMg	Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte	ZeF	Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

Einleitung: Rawls' Selbstkritik an seinem Theorieansatz

In der Einleitung wird ein Thema entwickelt, das bei Rawls' Selbstkritik an seinem Theorieansatz anknüpft und seine Verbesserungsvorschläge analysiert. Dann werden die aus dem Thema folgende Methode und anschließend die Intention dargelegt. Zudem wird die einschlägige Forschungslage gesichtet, um das bereits Geleistete aufzunehmen. Schließlich bahnt sich im Ausblick die weitere Auseinandersetzung mit den Einzelheiten des Sachkomplexes an.

Thema

Die Disziplin politische Philosophie wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts diskreditiert und in den 1950er Jahren von Autoren wie Laslett, Dahl und Shklar am Ende gesehen.² Demgegenüber lobt es der Höffe-Schüler Horn ausgerechnet als einen „Paradigmenwechsel“³ — einen Terminus, den Düsing zur Warnung vor den dramatischen Konsequenzen der normativ-deskriptiven Methodologie in der neueren Bildungstheorie verwendet⁴ —, dass Rawls die politische Philosophie wieder zur Geltung gebracht habe. Höffe hatte zum Bekanntwerden von Rawls' politischer Theorie in Europa bzw. Deutschland beigetragen,⁵ und Horns intendierte Rettung der politischen Philosophie lässt jene Beurteilungen für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr zu. Gegen seine Zeitdiagnose sind einige Einwände zu richten. Zunächst einmal hatte Rawls seinen Theorieansatz nicht einfach vorgelegt, sondern an ihm über Jahrzehnte hinweg laboriert. Die Sammlung von verstreuten Aufsätzen in *GF* dokumentiert Rawls' anfängliche Beschäftigung mit Gefühlen und Gerechtigkeit. Diese Sammlung in eine einheitliche Fassung bringend entwickelt Rawls in seinem frühen Hauptwerk, in *TG*, eine sozialliberale *GT*. Den Gerechtigkeitsbegriff, dem in der Tradition der politischen Philosophie ein besonderer Stellenwert zukommt, reduziert Rawls auf Fairness und versteht seine Theorie als höhere Abstraktion der traditionellen Lehre vom Gesellschaftsvertrag und ein Hinausgehen über die utilitaristische Kritik an Smith durch Bentham und Mill. Innerhalb der angloamerikanischen Rezeption von kantischer Ethik beabsichtige er eine alternative, dem Utilitarismus und rationalen Intuitionismus überlegene Gerechtigkeitsdefinition (vgl. *TG* 11–12); seine Theorie solle eine moralische Beurteilung der sozialen Verhältnisse erlauben.

Doch bei dieser Fassung seiner *GT* ist es nicht geblieben: Rawls ändert sie in einer weiteren Sammlung von Aufsätzen, in *IpL*, und stellt klar, dass seine Theorie „politisch und nicht metaphysisch“ (*IpL* 255) zu verstehen sei. Auch diese Aufsätze wieder in eine einheitliche

² Vgl. Vollrath (1987), 11.

³ Horn (2003), 11.

⁴ Vgl. Düsing (1986b), 3.

⁵ Vgl. Geiger / Merle / Scarano (2003), 9.

Fassung bringend modifiziert er sie in seinem mittleren Hauptwerk, in *PL*, im Hinblick auf Vielzahl von verschiedenen und unvereinbarer, ja einander ausschließender, aber nicht unvernünftiger Lehren (vgl. *PL* 10). Selbst bei dieser Fassung seiner *GT* ist es nicht geblieben. Die Idee eines Gesellschaftsvertrages dehnt er in *RV* auf die Gesellschaft der Völker aus. Rawls fragt dort, wie vernünftige Bürger und Völker friedlich in einer gerechten Welt zusammenleben könnten (vgl. *RV* VI). Es wundert nicht, dass es auch bei dieser Fassung seiner *GT* nicht geblieben ist. In seinem späten Hauptwerk, in *GFN*, nenne er neue Aspekte (vgl. *GFN* 13), worauf noch einzugehen ist. Jedenfalls lässt sich in einer vorerst großflächigen Betrachtung festhalten, dass Rawls zu seiner *GT* immer wieder Ergänzungen vorlegte, Teile revidierte und sie neu formulierte. Um diese Korrekturen zu identifizieren, ist das über mehrere Jahrzehnte andauernde Ringen von Rawls mit der eigenen politischen Theorie zu präzisieren.

In *TG* beginnt Rawls seine Ausführungen mit der Feststellung, dass ein großer Teil der damals aktuellen Moralphilosophie durch den Utilitarismus als theoretische Grundlage getragen sei — dieser Auffassung wolle er ein anderes Verständnis entgegensetzen; erst ein längeres Zitat aus *TG* verdeutlicht die revolutionäre Absicht von Rawls zur Begründung einer neuen Theorierichtung gegen den vorherrschenden Utilitarismus:

„Manchmal wird vergessen, daß die großen Utilitaristen, Hume und Adam Smith, Bentham und Mill, erstrangige Gesellschafts- und Wirtschaftstheoretiker waren, deren Morallehre ihren weitgespannten Interessen diene und sich in eine umfassende Konzeption einordnete. Die Kritiker [...] wiesen auf die Unklarheiten des Nutzensprinzips sowie auf angebliche Widersprüche zwischen vielen seiner Folgerungen und unserem moralischen Gefühl hin. Doch nach meiner Auffassung legten sie keine brauchbare und systematische moralische Gegenkonzeption vor. [...] Ich habe versucht, die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrags von Locke, Rousseau und Kant zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben. Damit hoffe ich sie den naheliegendsten und oft für entscheidend gehaltenen Einwänden zu entziehen. Darüber hinaus scheint diese Theorie eine systematische Analyse der Gerechtigkeit zu liefern, die, so behaupte ich, der der vorherrschenden utilitaristischen Tradition überlegen ist. [...] Meine Absicht war, sie mittels bestimmter Vereinfachungen in ein allgemeines System zu bringen, das erst ihre ganze Tragweite erkennen läßt. Der Zweck meines Buches ist vollständig erreicht, wenn es zu einer klareren Erkenntnis der Hauptstrukturen des Gerechtigkeitsbegriffs im Sinne der Lehre vom Gesellschaftsvertrag führt und Hinweise zu seiner weiteren Ausarbeitung liefert. Von allen tradierten Auffassungen kommt diese meiner Meinung nach unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen am nächsten und gibt die beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft ab“ (*TG* 11–12).

In dieser Passage in *TG* wendet Rawls ein rhetorisches Mittel an: Zuerst lobt er den modernen Utilitarismus von Bentham und Mill, um ihn dann umso stärker kritisieren zu können. Weder

Utilitaristen noch deren Kritiker hätten seiner Auffassung nach eine hinreichende Konzeption von politischer Theorie vorgelegt. Rawls dagegen beabsichtigt, das allgemeine Konzept einer Vertragstheorie zu erneuern, vorgebrachte Einwände gegen sie abzuwenden und eine vollständige Konzeption für eine als gerecht zu erachtende Gesellschaft zu schaffen.

Die Idee der „Wohles der ganzen Gesellschaft“ (*TG* 19) bildet nach Rawls das Kernstück in *TG*, dass alle Bürger seiner *GT* zustimmen könnten. Da dieser vorübergehenden Konzeption noch die gewünschte Einheit fehle, müsse sie durch weitere Elemente ergänzt und anhand des immer stärker hervortretenden „Faktum[s] eines vernünftigen Pluralismus“ (*PL* 13) modifiziert werden. In *PL* bekräftigt Rawls die soeben zitierte und paraphrasierte Aussage aus *TG*, dass die Moralphilosophie des englischen Sprachraums mit ihrer vorherrschenden Auffassung des Utilitarismus bei Hume und Smith bis Edgeworth und Sidgwick zwar eindrucksvoll vertreten worden sei, jedoch keine praktikable und systematische Moralkonzeption vorgelegt habe; er dagegen wolle die traditionelle Lehre vom Gesellschaftsvertrag verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsebene heben (vgl. *PL* 11). Solche Strukturmerkmale böten die beste Annäherung an wohlerwogene Gerechtigkeitsurteile sowie die am besten geeignete Grundlage für soziale Institutionen einer demokratischen Gesellschaft (vgl. *PL* 11). Dennoch sei seine Erklärung der Stabilität eines ihrer Teile in *TG*, so räumt Rawls ein, mit der Konzeption als Ganzes nicht vereinbar; aus der „Beseitigung dieser Inkonsistenz“ (*PL* 12) würden sich alle Unterschiede zwischen *TG* und *PL* ergeben.

Aufgrund seines sozialliberalen Gerechtigkeitsverständnisses sah Rawls es einst als vorrangig an, allen Bürgern eine gleiche Ausstattung von Grundrechten und Freiheiten zuzugestehen (vgl. *TG* 20). Nach Rawls war es eines der wesentlichen Merkmale der mit *GT* verbundenen Idee einer wohlgeordneten Gemeinschaft, dass alle Bürger ihr auf der Grundlage einer umfassenden philosophischen Lehre zustimmen können sollten (vgl. *TG* 21). In *PL* korrigiert er, dass eine moderne demokratische Gesellschaft nicht einfach durch einen Pluralismus von umfassenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren, sondern durch einen Pluralismus von einander ausschließenden, aber dennoch vernünftigen umfassenden Lehren gekennzeichnet sein müsse (vgl. *PL* 12–13). Weil keine von diesen Lehren von allen Bürgern allgemein bejaht werden könne und es umgekehrt nicht zu erwarten sei, dass keine von ihnen von fast allen Bürgern bejaht werde, geht er nun davon aus, dass eine Pluralität vernünftiger, aber einander ausschließender Lehren das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie sei (vgl. *PL* 13). Nunmehr nimmt er also an, dass eine vernünftige und umfassende Lehre die demokratische Grundordnung nicht ablehnen würde; demgegenüber müssten unvernünftige oder

sogar irrationale Lehren eingedämmt werden, sodass sie die Einheit und Gerechtigkeit in einer Gesellschaft nicht untergraben würden (vgl. *PL* 13).

Selbstkritisch äußert Rawls in *PL* nach intensiver Auseinandersetzung mit der eigenen *GT* Bedenken, die seinem seit einem Jahrzehnt andauernden Prozess an Überlegungen eine zweite vorläufige Fassung liefert; erst wiederum durch ein längeres Zitat aus *PL* kommen die konstruktiven Zweifel zum Ausdruck, mit denen Rawls die notwendige Überarbeitung seiner anfänglichen Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness in *TG* ankündigt:

„Das ernste Problem, an das ich denke, betrifft die in *A Theorie of Justice* verwendete unrealistische Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft. [...] Die Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarenden umfassender Lehren — das Faktum eines vernünftigen Pluralismus — zeigt, daß die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß, so wie sie in *A Theorie of Justice* verwendet wird, unrealistisch ist. Denn sie ist selbst unter den besten vorhersehbaren Bedingungen unvereinbar mit der Verwirklichung ihrer eigenen Grundsätze. Die Erklärung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft im dritten Teil von *A Theorie of Justice* ist deshalb ebenfalls unrealistisch und muß umgearbeitet werden. Dieses Problem bildet den Hintergrund für die späteren Aufsätze seit 1980. [...] Ich hatte unterschätzt, wie tief das Problem angesiedelt war, *A Theorie of Justice* kohärent zu machen, und war davon ausgegangen, daß die wenigen, für die überzeugende Darstellung des politischen Liberalismus fehlenden Elemente bereits zur Verfügung stünden. Unter den fehlenden Elementen sind die folgenden zentral: [...] eine vollständigere Darstellung des Vernünftigen und des Rationalen, die in die Konzeption des politischen (im Gegensatz zum moralischen) Konstruktivismus eingefügt wird, um die Grundlagen der Prinzipien des Rechten und Gerechten in der praktischen Vernunft herauszuarbeiten. Nachdem diese Elemente ihren Platz gefunden haben, glaube ich nun, daß die früheren Unklarheiten beseitigt sind“ (*PL* 12, 13, 28).

Diese Passage in *PL* belegt seine Bedenken über eine Konzeption, die inhaltlich gewiss Aspekten wie denen eines umgreifenden Konsens, dem Vorrang des Rechten und dessen Beziehung zu Ideen des Guten sowie dem öffentlichen Vernunftgebrauch gewidmet ist. Diesbezüglich kann insbesondere auf seine nun als unrealistisch bewertete Idee einer wohlgeordneten Gemeinschaft und auf ihre notwendige Umarbeitung hingewiesen werden (vgl. *PL* 12).

Interessanter als eine minutiöse inhaltliche Rekonstruktion seiner politischen Theorie und seiner späteren Bedenken daran sind die von Rawls geforderten, formalen Neuerungen. Nach Kant, auf den er sich stützt, kann „etwas Methode“ (*AA* III, 551) genannt werden, wenn es ein „Verfahren nach Grundsätzen“ (*AA* III, 551) ist. Das von Rawls identifizierte Stabilitätsproblem zieht unvermeidlich Umstellungen hinsichtlich eines Verfahrens der Erarbeitung von Grundsätzen nach sich: Problematisch sei, wie ein solches Verfahren durchzuführen sei, damit

es die Unterstützung eines „umgreifenden Konsenses“ (*PL* 14) gewinnen könne, das heißt die Übereinstimmung der Bürger in ihren Urteilen über die wesentlichen Verfassungsinhalte. Weil der politische Pluralismus ab *PL* anerkannt wird, muss Rawls seine *GT* neu formulieren. Während *TG* nach Kelly diese Konzeption noch als Bestandteil einer sozialliberalen Global-einstellung präsentiert, würde *GFN* zeigen, wie sie als Form des politischen Liberalismus be-griffen werden könne (vgl. Kelly. In: *GFN* 10); Rawls müsse seine anfängliche Konzeption neu entwerfen, ja *GT* als die vernünftigste Form des politischen Liberalismus darstellen.

In *GFN* verfolgt Rawls zwei Ziele: Zum einen die in *TG* und *PL* enthaltenen, gravierenden Mängel aufzuzeigen und zum anderen die schon wieder in zwischenzeitlichen Essays enthal-tenen Ergänzungen in eine einheitliche Fassung zu bringen. Rawls nimmt Veränderungen zur Formulierung der Gerechtigkeitsprinzipien, zur Strukturierung der vom Urzustand ausgehen-den Argumentation für diese Prinzipien und zur Auffassung der *GT* vor. Zwischen der politi-schen Konzeption einerseits und religiösen, philosophischen und moralischen Globallehren andererseits sei zu unterscheiden (vgl. *GFN* 16). Nochmals kann erst durch ein längeres Zitat seine Revidierung der früheren Konzeptionen gezeigt werden: Rawls beabsichtigt,

„die besonders gravierenden Mängel der *Theorie der Gerechtigkeit* zu beheben, von denen die Klarheit der Hauptideen der in jenem Buch unter dem Namen *Gerechtigkeit als Fairneß* vorgeleg-ten Gerechtigkeitskonzeption beeinträchtigt wurde. Da ich auf diese Ideen nach wie vor große Stü-cke halte und glaube, daß die wichtigeren Schwierigkeiten ausgeräumt werden können, habe ich diesen Versuch einer Neuformulierung unternommen. Dabei bemühe ich mich, die Darstellung zu verbessern, eine Reihe von Fehlern zu korrigieren, einige nützliche Umarbeitungen aufzunehmen und Erwiderungen auf ein paar häufig erhobene Einwände anzudeuten. An vielen Stellen nehme ich auch Veränderungen an der Argumentation vor. [...] Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß wird jetzt als eine politische Konzeption der Gerechtigkeit präsentiert. Die Ausführung dieser Veränderung der Deutungsweise des Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß erzwingt vie-le weitere Modifikationen und verlangt eine Familie zusätzlicher Ideen, die in der *Theorie* nicht zu finden sind — jedenfalls nicht mit demselben Sinn oder der gleichen Signifikanz. Um eine realisti-schere Vorstellung von einer wohlgeordneten Gesellschaft zu formulieren, brauchen wir [...] außer der Einführung der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption als solcher auch die Idee eines übergreifenden Konsenses [...]. Der Sinn dieser Ausführungen wird an dieser Stelle noch nicht klar sein. Es geht einfach darum, denen, die mit der *Theorie der Gerechtigkeit* bereits ver-traut sind, einen Hinweis auf die Arten von Neuerungen zu geben, auf die sie in diesem kurzen Neuentwurf stoßen werden“ (*GFN* 13, 16–17).

In dieser Passage kündigt Rawls an, die in *TG* enthaltenen Mängel durch Korrekturen behe-ben zu wollen. Aus Krankheitsgründen war es Rawls nach Kelly nicht mehr möglich, seine

bisherigen Konzeptionen zu überarbeiten (vgl. Kelly. In: *GFN* 11). Eine Korrektur der Methode nach Rawls' zunehmenden Zweifeln wäre eine philosophische Fundierung gewesen anhand, wie er in *GFN* betont, einer „Familie zusätzlicher Ideen“ (*GFN* 17). Rawls' unvollendetes Projekt soll in der vorliegenden Dissertation aufgegriffen werden, indem seine neuen Forderungen an die eigene politische Theorie aufgrund der von ihm bemängelten inhaltlichen Fehler und besonders Verfahrensfehler eine angemessene Würdigung erfahren.

Zur Angemessenheit sind Klassiker der Philosophie wie vor allem Kant einzubeziehen, auf den sich Rawls wie auf einen Kronzeugen berufen hat. Kant habe der politischen Philosophie entscheidende Impulse gegeben (vgl. *RV* 9). Jedenfalls lässt sich Rawls' politische Theorie ohne Kants *TP* wohl kaum verständlich machen. Einen zu solcher Anerkennung erforderlichen Geschmack kritisiert Kant selbst — auf die Vorstellungsart jedes anderen a priori Rücksicht nehmend — als „das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*“ (*AA* V, 211); der Geschmack sei Ausdruck der Subjektivität, wobei das Postulat der Interesselosigkeit erforderlich sei. Dann könne der Geschmack in seiner Reinheit zum Gegenstand einer Analyse gemacht werden. Für die zu jener Anerkennung erforderliche Freiheit kann eine erhabene Bestimmung von Tocqueville herangezogen werden. „Was fehlt diesen [Völkern, *RAH*], um frei zu bleiben? Was? Nur die Lust, es zu sein. Man mute mir nicht zu, diese erhabene Lust zu analysieren, man muss sie empfinden“.⁶ Die Freiheit besitze Reiz und Zauber ohne Rücksicht auf Wohltaten durch Aussicht auf materielle Güter. Sie sei Ausdruck der Lust, allein unter dem Regiment Gottes und der Gesetze zu stehen. Wer in der Freiheit etwas anderes als sie selbst suche, kann nach Tocqueville nur „zur Knechtschaft geboren“⁷ sein.

Methode

In den weiteren Ausführungen darf nicht mit methodischer Vorentschiedenheit an das Thema herangegangen werden, sondern die Selbstkritik von Rawls zeichnet den Weg vor. Grundsätzlich hat jede philosophische Auseinandersetzung mit einem Gegenstand, wie Girndt die kritische Untersuchung grundsätzlich rechtfertigt, die „*Methode* theoretischer Begründung“⁸ anzunehmen. Das bestätigt Rawls mit neuen Forderungen an seine unzureichende *GT*, die den Status der politischen Philosophie bislang nicht erreichte. Das Verfahren, „Grundlagen der Prinzipien des Rechten und Gerechten in der praktischen Vernunft herauszuarbeiten“ (*PL* 28) will den in der praktischen Vernunft liegenden und politisch verstandenen Inhalt analysieren.

⁶ Tocqueville (1969), 147.

⁷ Tocqueville (1969), 147.

⁸ Girndt (1965), 1.

Eine solche philosophische Analyse gilt seit Kant als transzendente Methode, welche „im Ausgang von einem Faktum zu dessen Möglichkeitsbedingungen zurückgeht und es von ihnen her beurteilt“.⁹ Die Methode der vorliegenden Dissertation muss die der Analyse sein, welche die praktische Vernunft in Erinnerung und zur Geltung zu bringen versucht.

Ein solches Vorhaben besitzt zwei Momente: Erinnerung und Geltung. Das zweite Moment, die Geltung, ist nach Hülsmann „über den rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen Bereich zu logischer, ethischer und ästhetischer terminologischer Relevanz gelangt“.¹⁰ Historisch habe er seine terminologische Bedeutung aus der Wertphilosophie des 19. Jahrhunderts gewonnen; doch bereits Kant habe dessen ethische Verwendung gekannt, indem er inhaltlich und formal die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes betone.¹¹ Das erste Moment, die Erinnerung, steht nach Bormann in der Wirkungsgeschichte des platonischen Anamnesisbegriffs und ist zu unterscheiden von dem psychologischen Vermögen des Geistes,¹² und Anamnesis wiederum entstammt nach Oeing-Hanhoff ursprünglich der Philosophie Platons;¹³ sie sei in der Antike von Aristoteles, Plutarch und Proklos sowie im Mittelalter von Boethius, Augustinus und Bonaventura rezipiert sowie in der Aufklärung bestimmt worden von der Metaphysik Descartes' bis Hegels Enzyklopädie. Die Autoren gehören zur traditionell verstandenen Philosophie, die wesentlich Metaphysik ist. Und Metaphysik heißt nach Braun „Darstellung des Seienden im Allgemeinen und Ganzen [...]. Sie ist ferner Theorie des Wesens als eines Ewig-Gewesenen, und die Erkenntnis dieses Wesens ist Erinnerung, Anamnesis“.¹⁴ Solche Anamnesis steht also für eine klassische Methode, die im Folgenden zu charakterisieren ist.

Anamnesis stellt die (Wieder-) Erinnerung dar, das heißt eine „von der Philosophie zu weckende Erinnerung an das in der Seele liegende Wissen von den Ideen“;¹⁵ Platons Anamnesis-Lehre behandle zuerst das Problem der Erkenntnis und überschreite in einem Rückgang auf die Ideen den Erfahrungsbereich. Dies wird weit später von Heidegger als Onto-Theologie expliziert¹⁶ und von Bloch als vom Bann zu lösen gedeutet.¹⁷ Eigentlich aber leitet Kant seine Analyse der Vernunft ein: „Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß sein“ (AA IV, 17). Seine Annahme ist, dass es synthetische Erkenntnisse a priori gibt, das heißt spontane Entwürfe und Konstruktionen apriorischer Anschauungsformen, Be-

⁹ Oeing-Hanhoff (1971a), 236.

¹⁰ Hülsmann (1974), 232.

¹¹ Vgl. Hülsmann (1974), 232

¹² Vgl. Bormann (1972), 636.

¹³ Vgl. Oeing-Hanhoff (1971b), 263.

¹⁴ Braun (1972), IV.

¹⁵ Oeing-Hanhoff (1971b), 263.

¹⁶ Vgl. Heidegger (1977–), VII (2000), 71; zit. n. Bormann (1972), 641.

¹⁷ Vgl. Bloch (1959–1977), VIII (1962), 473; zit. n. Bormann (1972), 642.

griffe und Ideen unabhängig von aller Erfahrung. In dem transzendentalphilosophisch begründeten Gesamtsystem des Wissens stehen Bestimmungen wie Ethik und Recht, Geschichte und Politik unter der Fragestellung, wie sie a priori möglich sind (vgl. AA III, 550), wobei die Geschichtlichkeit der Vernunft von Kant nur ausblickhaft formuliert wird. Während dann Fichte den von Kant vorgezeichneten Weg der apriorischen Ableitung einschlägt und gegen aufkommende Polemik an ihr zu verteidigen versucht, würdigt Arendt die Geschichtsphilosophie von Hegel als die Problemlösung des Zusammenstoßes von Denken und Wollen: „wieder-geholt durch den rückwärts gewandten Blick des denkenden und erinnernden Ichs, wird sie er-innert, wird zum festen Bestandteil des Geistes durch ‚die Anstrengung des Begriffs‘, und auf diese er-innernde Art leistet sie die ‚Versöhnung‘ von Geist und Welt“.¹⁸ Die Geschichte der Vergangenheit sei in ihrem nunc stans als Pendant zum platonischen Abbild der Ewigkeit nichts Zeitliches mehr und stimme im zyklischen Zeitbegriff des in sich zurückgehenden Kreises mit dem der griechischen Philosophie überein.

Der Sinn der Weltgeschichte wurde nach Hegel tatsächlich durch die Französische Revolution bekräftigt, die bewies: „Sie [die Philosophie, *RAH*] ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird“.¹⁹ Fichte hingegen begründet auf der Grundlage des Sittengesetzes eine universale Vernunftordnung,²⁰ bleibt jedoch auf das Recht beschränkt und treibt es nicht wie Hegel über Moralität zum Sittlichen fort.²¹ Ein zeitloses Absolutes ist dann für Vertreter des Absoluten Idealismus wie Blanshard und Bradley maßgebend, mit dem sie den Logischen Positivismus und Utilitarismus philosophisch angreifen; zudem entwickelt Bosanquet ein Personenkonzept, das dem Individualismus bei Bentham, Mill und Spencer widerspricht, Freiheit mit der Übereinstimmung von Individuen mit dem allgemeinen Willen identifiziert und für pluralistische Argumente offen steht.²² Andererseits sehen sich Vertreter der gegenwärtigen Philosophie in einem für nachmetaphysisch oder postmodern gehaltenen Zeitalter. Das wurde nach Schulz durch Marx' Erklärung zur realen Konstitution des Geschehens durch die ökonomische Natur eingeleitet, durch Nietzsches Leugnung des Vermögens des Willens verstärkt und durch Freuds Bestimmung der Triebsschicht als die Instanz des menschlichen Handelns behauptet.²³ Solches Denken findet sich heute im herrschaftsfreien Diskurs bei Habermas oder in Apels Transzendentalpragmatik. Das erklärte Ende der Metaphysik stellte demnach Marx auf.

¹⁸ Arendt (1979), II, 42.

¹⁹ Hegel (1927–1930), XI (1939), 556.

²⁰ Vgl. Girndt (1990), 82.

²¹ Vgl. Hahn. In: Girndt (1990), 141.

²² Vgl. Molas (1914), 12.

²³ Vgl. Schulz (1992), 13.

Fichte beabsichtigt, die *TP* über Kant hinaus in ein für ihn erst hinreichendes, absolutes System zu heben. Von solch kühnen Vorhaben ist die Geistesgeschichte bald danach geschieden. Löwiths Kennzeichnung vom Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts rekonstruiert Braun im Anschluss an Bloch und Heidegger anhand von Marx und greift Forscher wie Labriola, Gramsci, Lukács und Korsch sowie Horkheimer und Marcuse auf, die sich mit der Aufhebung der Philosophie befassen.²⁴ Doch ein bloß der Vergangenheit zugeschriebener Anspruch der *TP* zeichnet nach Langthaler den tief greifenden Wandel in der Philosophie, weil deren Wert historisch nur noch zu Kants Zeit ausgemacht werde.²⁵ Dagegen sind metaphysische Denkformen in ihrer Relevanz durchaus bewahrt: Nachdem die historisch-politisch verfahrenen Fichte-Studien in den 1920er Jahren die Wiederaufnahme der *WL* mitgestaltet hatten,²⁶ betrieb die sich transzendentalphilosophisch nennende Forschung nach dem Jahr 1945 ihre entscheidende Erneuerung.²⁷ Wenn erkannt würde, dass die Vernunft praktisch ist,²⁸ müsste verstärkt die politische Philosophie als eine praktische verstanden werden. Auf der Freiheitsidee gründet die praktische Vernunft (vgl. *AA* III, 309), die ohne sie unbestimmt bliebe.

Intention

Rawls' geforderte Analyse der praktischen Vernunft hat Auswirkungen für den politischen Liberalismus: Nach den verstärkt insinuierten Bezügen auf den transzendentalen Idealismus und philosophischen Liberalismus können diese zusammen als transzendentaler Liberalismus bezeichnet werden. Das setzt sich aus zwei Begriffen zusammen, die zunächst zu erläutern sind. Der Begriff des Transzendentalen habe nach der Redaktion „von seiner Entstehungszeit an bis unmittelbar vor Kant ontologisch, d.[as]h.[eißt] [sic] die Möglichkeit unmittelbarer Gegenstandskennntnis voraussetzend, die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden bezeichnet“;²⁹ dagegen werde das Transzendente bei Kant und in der nachkantischen Philosophie „als Prädikat der Erkenntnis gebraucht, die sich mit den apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung beschäftigt“.³⁰ Mit kritischem Anschluss an Kant spricht Fichte nach Cesa „von transzendentaler Freiheit und definiert sie als ‚das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu seyn‘“.³¹ Demgegenüber bezeichnet Fichte nach Enders mit transzendent „einen seine

²⁴ Vgl. Braun (1972), V.

²⁵ Vgl. Langthaler (1997), 412.

²⁶ Vgl. Riehl. In: Fichte (1928–1929), I (1928), V.

²⁷ Vgl. Hammacher. In: Schottky (1995), V.

²⁸ Vgl. Pascale (2003), 46.

²⁹ Red. (1998), 1358–1359.

³⁰ Red. (1998), 1359.

³¹ Cesa (1998), 1389.

Grenzen überschreitenden Verstandesgebrauch“.³² Auf diese Weise stellt Fichte dem transzendenten Dogmatismus sein alternatives Konzept des immanenten Kritizismus entgegen (vgl. *GA* I.2, 279). Der Philosophie von Fichte ist nach Lauths emphatischer Höchstbewertung eine herausragende Position zuzuschreiben, weil Fichte in der Auseinandersetzung auch mit Schelling Fragen nach der Konstitution von Erfahrung nicht transzendent, sondern transzendental beantwortete.³³ Fries und die Anhänger einer psychologischen Kant-Interpretation, dann der Neukantianismus bei Cohen, Natorp und Cassirer sowie die Phänomenologie Husserls, besonders die analytische Philosophie und Theologie erachten jene Bestimmung für nicht ausgeschöpft und machten sie zum Ausgangspunkt für ihre eigenen Überlegungen.

Beim Begriff des Liberalismus andererseits ist nach Dräger die jahrhundertelange Prägung in der neuzeitlichen Aufklärung und dessen Bedeutungswandel gerade durch Kant und die nachkantischen Denker erwähnenswert: Einst hätte der aufgeklärte absolutistische Staat die Autonomie der Menschen durch wohlfahrtsstaatlichen Merkantilismus eingeschränkt und zur Erfüllung seiner Aufgaben Gelehrte in Dienst gestellt.³⁴ Die liberale Kritik an ungerechtfertigter Autorität und ihre Forderung nach rechtsstaatlichen Prinzipien mit Rekurs auf die Vernunft konkretisierten das Postulat der freiheitlich-demokratischen Grundordnung.³⁵ Der Freiheitsgedanke in der Systemphilosophie macht nach Kant den „*Schlußstein*“ (*AA* V, 3) der reinen Vernunft aus. Der Liberalismus bedeutet nicht mehr bloß negative Freiheit, sondern er wird als positive Freiheit bejaht. Die Höhe von philosophischer Spekulation und metaphysisch verstandener politischer Philosophie wurde verlassen. In prominenter Weise begann Rawls, eine Gesellschaftskritik zu vertreten, in der er eine Wiederbelebung der kantischen Ethik beansprucht. An Kant richtet er seine sozialliberale *GT* aus und expliziert Grundsätze, welche der rechtsstaatlichen Demokratie zugrunde liegen und die ursprüngliche Freiheit und Gleichheit des Menschen in einer Gemeinschaft darstellen würden (vgl. *TG* 12).

Den Freiheitsgedanken postuliert Kant in den sog. Antinomien in *KrV*. Seine dritte Antinomie behandelt die Freiheit des Willens, „ob ich in meinen Handlungen frei, oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei“ (*AA* III, 323). Zwar ist nach Schönecker, der primär das sog. Kanonproblem verfolgt, das heißt Kants Behauptung der Beweisbarkeit der praktischen Freiheit als eine Natursache durch Erfahrung, nicht direkt von der Freiheit des Willens oder von dem handelnden Subjekt die Rede; doch verweist er auf Anmerkungen Kants, die sich an Thesis und Antithesis anschließen.³⁶ In *KpV* expliziert Kant

³² Enders (1998), 1447.

³³ Vgl. Lauth (1965b), 43.

³⁴ Vgl. Dräger (1980), 267.

³⁵ Vgl. Krug (1823), VIII; zit. n. Red. (1980), 260.

³⁶ Vgl. Schönecker (2005), 2.

zum Schlussstein der reinen Vernunft: „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (AA V, 4). Eine spätere Begründung der Freiheit bahnte sich ihren Weg seit der Antizipation der Moderne am neuzeitlichen Naturrechtsdenken von Pufendorf, Hobbes, Thomasius und Wolff über Kant und Fichte bis hin zu Feuerbach, Savigny, Radbruch und Weber.³⁷ Sie galt aber nach Hennis schnell als überholt und mit dem Sittlichkeitsbegriff als antimoderne politische Handlungstheorie verdächtig.³⁸ Nur ein wohlfundierter Bezug im Sinne jener Selbstkritik von Rawls könnte den Freiheitsbegriff in der Theoriefamilie des politischen Liberalismus aufbereiten.

Aus der Kritik des politischen Liberalismus am Maßstab der *TP* ergibt sich die Intention der vorliegenden Dissertation, den politischen Liberalismus in der fundamentalen Bestimmung des Transzendentalen philosophisch zu begreifen. Auf diese Weise sind das Transzendente und der Liberalismus kritisch aufgehoben. Das Resultat, der transzendente Liberalismus, kurz: Transzendentalliberalismus, kann in der Aufklärung des Geistigen als ein Prozess von ursprünglich gesetzter Freiheit sich vollziehender Entwicklung logisch durchdringen, systematisch grundgelegt und selbst aufgeklärt werden. Ein solches Resultat wird begreifbar, indem die praktische Vernunft wieder in Erinnerung und zur Geltung gebracht ist. Das wird in der vorliegenden Dissertation in Anlehnung an Rawls' Selbstkritik und seiner Verbesserungsvorschläge anhand der politischen Theorien von ihm, Fichte und Kant unternommen. Ihre Überlegungen treiben Legalität, Moralität und Sittlichkeit zu einem philosophischen System des Wissens und einzelner Bestimmungen fort. Neben Politik wäre, würde man die wirtschaftliche Seite vom philosophischen Liberalismus (wirtschaftlicher Liberalismus) einbeziehen, mit Wirtschaft ein weiteres Moment in der günstigenfalls als eine praktisch anerkannte Vernunft bestimmt. Das ginge allerdings über Ausführungen zur politischen Seite vom philosophischen Liberalismus (politischer Liberalismus) hinaus.

Mit dem transzendentalen Liberalismus ist der einst von Aristoteles geprägte Ausdruck *ti en einai* als das nach Hühn „definierbare Wesen oder die Essenz [...] einer Sache“,³⁹ für den Freiheitsbegriff verwirklicht. Diese Wortschöpfung von Aristoteles übersetzt weit später Heidegger in der *Metaphysik des Daseins* als *Fundamentalontologie*, in der er den Grundakt der *Metaphysik des Daseins* im Sinne der Grundlegung der *Metaphysik* als eine Wiedererinnerung ansieht, mit der Formulierung „Sein heißt Beständigkeit in Anwesenheit“ [sic].⁴⁰ Im

³⁷ Vgl. Hočevár (1980), 262.

³⁸ Vgl. Hennis (1963), 22.

³⁹ Hühn (1998), 1311.

⁴⁰ Heidegger (1977–), III (1991), 240; zit. n. Hühn (1998), 1312.

Gegensatz zu dessen Verständnis der Zeit versteht er die Wortschöpfung als etwas Beständiges, weil „die Auslegung der transzendentalen Grundstruktur des Daseins als Zeitlichkeit im Sinne eines Problems begriffen und durchgeführt“⁴¹ ist; die Erinnerung an den verborgenen Entwurf des Seins auf die Zeit müsse im Dasein als solchem die Zeitlichkeit als Urstruktur sichtbar machen. Für den Freiheitsbegriff bedeutet das, dass er transzendental in Geschichtlichkeit verbleibt, in seinem metaphysischen Wesen verinnerlicht wird und sich als geschehend begreift. Mit den neuen Forderungen aus Rawls' Selbstkritik ließen sich seine bisherigen Fassungen einer *GT* überholen und in der Rawls-Rezeption neu bewerten.

Forschungslage

Die gesellschaftstheoretische Forschung setzte sich intensiv mit Rawls' *GT* auseinander, für deren Überblick es einige Einführungen gibt⁴²: Nachdem Daniels und Wolff die anglo-amerikanische Rawls-Rezeption begannen, beschäftigten sich Autoren wie Delaney, McDonald, Rapaport und Sumner sowie Nielsen und Shiner mit Vertragstheorie, politischem Liberalismus und Utilitarismus. Weiterhin griffen zeitgenössische Forscher wie Lewis, Scanlon, Schwartz und Titelman einzelne Probleme von Rawls' *GT* auf und machten sie zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Drei Jahre nach Rawls' *TG* erschienen Reaktionen von Nozick, Buchanan und Ackermans, und noch der Rawls-Schüler Nagel steht in der Auseinandersetzung zu ihnen. Freeman hat mit zahlreichen Studien zu Rawls diesem ein geradezu literarisches Denkmal gesetzt. Die *GT* von Rawls hat zahlreiche Rezeptionen initiiert, die von Kukathas breit diskutiert wird und bei Martins' Bemühen in Reimform anklingt. Sandel setzte sich liberalismuskritisch mit Rawls auseinander, und Barber, MacIntyre und Taylor folgten ihm. Walzers Gegenentwurf hat in der US-amerikanischen Diskussion eine breite Diskussion entfacht, ja Rawls' politische Theorie wirkte eindrucksvoll in seinem Heimatland.

Außerhalb der Vereinigten Staaten von Amerika wurde sie in Europa bzw. Deutschland vor allem von Höffe aufgegriffen. Er und die philosophisch-politische Forschung in Deutschland erklärten Rawls zu ihrem Schwerpunkt; das zeigt eindrucksvoll einer von Höffes Bände zu Rawls, in dem Autoren wie Forst, Hinsch, Koller und Maus zu Wort kommen.⁴³ Demgegenüber sieht Kersting eine erhebliche Diskrepanz zwischen den „Verheißungen des ekstatischen Klappentextes und dem tatsächlichen Inhalt des Buches“.⁴⁴ Solch billiges Lob und billige Polemik zu Rawls' *GT* lässt sich schnell und unaufgeregt abhandeln; nun gelangt man

⁴¹ Heidegger (1977–), III (1991), 241.

⁴² Vgl. Vollrath (1987); Kymlicka (1996); Nitschke (2002); Höffe (2001); Horn (2003); Mehring (2005).

⁴³ Vgl. Höffe (1998).

⁴⁴ Kersting (2005a), 26.

zu Ernst zu nehmenden Forschungen, die sich sachlich mit ihr auseinandersetzen. Manz geht in seiner Studie der Frage nach, inwieweit Rawls' Rechtstheorie tatsächlich zur Begründung einer gerechten Grundordnung von Gesellschaft hinreichend sei, und konfrontiert die prozedurale *GT* von Rawls mit der transzendentalphilosophischen *WL* von Fichte.⁴⁵

Zur Untermauerung seines Vorhabens kann für Definitionen des Rechts auf Textstellen sowohl bei Kant (vgl. *AA* VI, 230), auf den sich Rawls stützt, als auch bei Fichte (vgl. *GA* I.3, 329), auf den sich Rawls nicht bezieht, verwiesen werden. Manz zeigt in zahlreichen Schritten in seiner Studie: Während Rawls die Gerechtigkeit anhand des normativen Prinzips der Fairness entwickle und empirische Erkenntnisse eines moralischen Sinns einbeziehe, leite Fichte sie apriorisch aus Vernunftbestimmungen ab. Nach Manz ist eine Begründung durch Rationalität und formales Eigeninteresse bei Rawls im Gegensatz zu apriorisch gewonnenen Prinzipien aus einem deduktiven Verfahren bei Fichte unzureichend: Denn der Versuch, eine gerechte Gesellschaftsordnung prozedural aus Verstandesprinzipien unter Zuhilfenahme von naturalistisch-anthropologischen Annahmen zu erstellen, sei problematisch, wenn nicht Gesetzmäßigkeiten von menschlicher Freiheit, das heißt Vernunftprinzipien, einbezogen würden;⁴⁶ seien letztere nicht vollständig expliziert, bestehe die Gefahr, dass unausgewiesene Annahmen als Elemente einer *GT* fungierten und den Anspruch der Philosophie relativierten.

In einer Rezension würdigt Zacyk nach der eigenen Studie zu Fichtes Strafrechtslehre jene Untersuchung, die aktuelle und klassische Rechtsphilosophie gegenüberstelle und aufzeige, welchen Begründungsansprüchen sie genügen müsse. Nach Zacyk fällt Manz' Vergleich vernichtend aus: „Daß Rawls sich an keiner Stelle der Begründungstiefe Fichtes auch nur nähert. [...] Da Rawls glaubt, ohne den Begriff von Philosophie philosophieren zu können, arbeitet er letztlich grundlos. [...] Daß es sich bei Fichte um Rechts- und Sozialphilosophie handelt, bei Rawls dagegen um die verständige Erörterung einiger Fragen, die das Recht betreffen“.⁴⁷ Eine Berufung auf Plausibilität und eine Annahme von natürlichen Gegebenheiten seien nach Manz nicht hinreichend; die jeweiligen Philosophieverständnisse zeigten gravierende Unterschiede zwischen der transzendentalphilosophischen und normativ-deskriptiven Methode.⁴⁸ Demgegenüber lobt Horn, wie bereits zu Beginn der vorliegenden Dissertation erwähnt, die von Rawls ausgehende, „grundlegende Weichenstellung [...]. Seit diesem Einschnitt hat sich die politisch-philosophische Diskussion erheblich pluralisiert und liberalisiert:

⁴⁵ Vgl. Manz (1992), 9.

⁴⁶ Vgl. Manz (1992), 247.

⁴⁷ Zacyk (1995), 246.

⁴⁸ Vgl. Manz (1992), 42.

Gegenwärtig finden Debatten zu fast allen grundlegenden (normativen und deskriptiven) Fragen der älteren oder jüngeren Theoriegeschichte statt“.⁴⁹

Manz übt massiv Kritik an Rawls, der an Kant anzuschließen beansprucht, dies aber als verfehlt zu bezeichnen ist, weil Rawls Subjekte nicht als Willenssubjekte begreife und Autonomie als Selbstbestimmung erstickt sei;⁵⁰ vielmehr sei die aus einer apriorischen Ableitung gewonnene, transzendente Rechtslehre Fichtes zu würdigen. Die Sittlichkeit als das die Moralität und Legalität begründende Prinzip ist auch nach Zaczyk der Grund, in eine sittliche Gemeinschaft einzutreten; damit wäre die rechts- und moralphilosophische Vereinseitigung in der Sittlichkeit als deren gemeinsames Fundament aufgehoben.⁵¹ Fichte findet sich in der Tat an keiner Stelle bei Rawls, der vielmehr auf Hegel einging, auch wenn sonst Kants moralische Welt von ihm im Mittelpunkt zu stehen scheint: „Was Rawls interessiert, ist Hegels Begriff der Sittlichkeit“ (Herman. In: *GMP* 16). Weil sich Rawls mit Hegel in *GMP* beschäftigte, ist dessen Definition „*Daseyn des freien Willens*“⁵² einschlägig. Das ist nach Rawls die Idee, mit der Hegel die in Kants ethischem Standpunkt angelegte Vorstellung einer umfassenden Konzeption weiterentwickelt habe (vgl. *GMP* 425). Die Verbindung zwischen Kants moralischem Denken und Rawls' politischem Liberalismus bilden die Hegel-Vorlesungen von Rawls, in denen er die öffentliche Sittlichkeit der liberalen Tradition aufgriff.

Manz' kritischer Vergleich der eher anspruchslosen Erörterungen Rawls' zu Aspekten des Rechts mit der echten Rechtsphilosophie von Fichte hätte erhebliche Einschnitte in die sozialphilosophische Diskussion der letzten Jahre haben müssen. Die durch Höffe initiierte Neubelebung der politischen Philosophie einer normativ-deskriptiven Art wurde anhand von Rawls' Argumenten entgegen ideologiekritischen, positivistischen und historischen Theorieansätzen für Geiger, Merle und Scarano zum Anlass, eine Zwischenbilanz nach drei Jahrzehnten der Beschäftigung mit Fragen zur Legitimität rechtsstaatlicher Institutionen, zu dem Umfang und zu den Grenzen sozialer Gerechtigkeit zu ziehen.⁵³ Überdies hatte Höffe die zum damaligen Zeitpunkt seit 15 Jahren rezipierte, politische Theorie von Rawls mit seiner Wahl des von Kersting vorgeschlagenen Leitgestirns, die Gerechtigkeit, bestärkt.⁵⁴ Anstatt aber Manz' Ergebnisse oder andere wie die von Kliemt⁵⁵ sorgfältig zur Kenntnis zu nehmen, wurde Rawls' politische Theorie und ihre Praxisrelevanz, wie sie die Betonung bei jenen Autoren findet,⁵⁶

⁴⁹ Horn (2003), 11.

⁵⁰ Vgl. Manz (1992), 118.

⁵¹ Vgl. Zaczyk (1995), 245.

⁵² Hegel (1927–1930), VII (1928), 79.

⁵³ Vgl. Geiger / Merle / Scarano (2003), 9.

⁵⁴ Vgl. Kersting (1997a), 14.

⁵⁵ Vgl. Kliemt (2000), 117.

⁵⁶ Vgl. Geiger / Merle / Scarano (2003), 10.

weiterhin als besonders gelungenes Konzept inszeniert und die frühere Würdigung der klassischen Philosophie durch Höffe nicht berücksichtigt. Einst hatte Höffe in seiner Einleitung zu Rawls' anfänglichen Aufsätzen für die freiheitliche Konzeption der *TP* votiert und unter Berücksichtigung von Kant und dem Deutschen Idealismus ausgeführt, Freiheit als das Prinzip der praktischen Vernunft zu denken: „Während Gerechtigkeit ein sittlich-politischer Begriff ist, ist Freiheit hier ein transzendentaler Begriff, durch den die Gerechtigkeit ihre Präzisierung und Begründung erfährt: Die Gerechtigkeit ist in Begriffen von Freiheit zu denken und die Freiheit einer politischen Ordnung realisiert sich in ihrer Gerechtigkeit“ (Höffe. In: *GF*, 16–17). Höffe bezieht sich auf ein metaphysisches Verständnis, Gerechtigkeit in der praktischen Vernunft zu begründen. Zudem klärt er Missverständnisse auf, erörtert zentrale Kategorien philosophischer Ethik und erläutert deren Grundbegriff, die Sittlichkeit, über den Pluralismus von moral- und rechtsphilosophischen Theorien hinaus.⁵⁷ Rawls' *GT* blieb trotz der selbst eingestandenen Unzulänglichkeiten — analog dem von Bütterlin rhetorisch verstandenen ökonomistischen Vormärz⁵⁸ — als weitgehend unproblematisch hingenommen.

Schließlich sind die gegenüber Rawls sowohl positiv als auch kritisch eingestellten Forscher zu nennen, die unter Ausschluss von metaphysischen Prämissen und stattdessen unter Einbeziehung von normativen Prinzipien und empirischen Erkenntnissen nicht mehr kategorische Handlungspflichten apriorisch ableiten, sondern nur noch eine moralische Gesellschaftskritik unternehmen.⁵⁹ Einige Forscher zu Mittelalter, Menschenrechten und Amoral des gerechten Krieges wie etwa Mieth⁶⁰ haben sich in diese Richtung emanzipiert. Positive Beurteilungen zu Rawls entwickeln sich zum religiös-dogmatischen Pendant zu Diltheys überschwänglicher Bezeichnung des liberal-konservativen Tocquevilles als ein Analytiker unter den geschichtlichen Forschern, „und zwar [der größte, *RAH*] unter allen Analytikern der politischen Welt [...] seit Aristoteles und Machiavelli“.⁶¹ Die emphatische Beurteilung, Rawls sei der größte politische Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, erweckt Ablehnung wie etwa bei Kliemt, der auch nach langem Nachdenken nicht verstehen kann, „worin eigentlich die Meriten der Gerechtigkeitstheorien liegen sollen“.⁶² Überdies versuchen Trapp und anschließend Gesang, Schoch und Nortmann, an Theorien der Gerechtigkeit und Utilitarismus anzuschließen, wobei letzterer über Bentham und Mill hinaus durch Sidgwicks Überlegungen erweitert worden war. Dann wird eine Synthese hin zum Gerechtigkeitsutilitarismus gebil-

⁵⁷ Höffe (1979), 281.

⁵⁸ Vgl. Bütterlin (2005), 91.

⁵⁹ Vgl. Horn / Scarano (2002), 9.

⁶⁰ Vgl. Mieth (2004), 78.

⁶¹ Dilthey (1914–), VII (1992), 104.

⁶² Kliemt (2000), 217.

det.⁶³ Auf diese Weise gerät erst recht jene Einsicht Kants und des Deutschen Idealismus, auf die Höffe aufmerksam machen wollte, nicht nur nicht mehr in den Blick, sondern wird konsequent in die vorkantischen Quellen des neuzeitlichen Naturrechts zurückgebildet.⁶⁴

Der perfide Aspekt an dieser Forschungslage ist, dass der Eindruck einer wohlfundierten politischen Philosophie mit einigen wenigen, diskussionswürdigen Details erweckt wird. Dem schafft Rawls Abhilfe mit seiner Selbstkritik, die bislang in der Forschungsliteratur nicht berücksichtigt ist. Seine Berufung auf Kant und sein Anspruch, eine tragfähige Konzeption vorgelegt zu haben, können mit den Kritikern an seiner *GT* zwar als unbegründet angesehen werden. Wird jedoch die neue Forderung von Rawls einer grundsätzlichen Umarbeitung seiner politischen Theorie und deren Ergänzung anhand von Elementen der *TP* wahrgenommen, lässt sich nicht nur die Beurteilung seiner Gegner bestätigen, sondern auch die seiner Befürworter. Dann ist er tatsächlich einer der größten politischen Denker des 20. Jahrhunderts, der nach jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit der eigenen *GT* ihr Scheitern einräumt, aber zumindest den Ausblick dafür liefert, in welche Richtung sich ihre Modifikation, Ergänzung, Überarbeitung und letztlich philosophische Fundierung entwickeln muss.

Ausblick

Um die philosophisch-politische Notlage zu beheben, ist zu erwägen, Rawls und Fichte miteinander ins Verhältnis zu bringen. Gegensätze zu vermitteln, hat die Forschung immer wieder versucht; ein Beispiel dafür ist Geuss' Rekonstruktion und Überprüfung der Idee der Gesellschaftskritik im Hinblick auf analytische Philosophie und Kritische Theorie.⁶⁵ Zur Vermittlung von Rawls und Fichte in der vorliegenden Dissertation bietet sich die von beiden, zumindest behauptete Anknüpfung an Kant an, auch wenn dies bei Rawls nicht der Fall ist. Bei anderen Sachkomplexen ist es Studien von Ross, Paton und Prichard gelungen, die Fruchtbarkeit von Kants ethisch-politischer Konzeption für eine Vermittlung zu erweisen. Einer Vermittlung von Rawls und Fichte, wie es Manz erwägt,⁶⁶ steht nicht entgegen, dass Rawls bei Fichte vergebens gesucht wird (was allein historisch bedingt ist), und auch nicht, dass Fichte bei Rawls auf den nach seinen Angaben etwa eintausend Seiten Text (vgl. *GFN* 13–14 Fn. 2) nicht vorkommt. Das hätte dafür gesorgt, dass zumindest der eine den anderen erwähnt und etwaige Anknüpfungspunkte für eine Vermittlung von beiden politischen Theorien bestanden hätten. Sogar nach Manz, der die wohl beste Studie in der Forschungsliteratur zu Rawls' *GT*

⁶³ Vgl. Trapp (1988), 12.

⁶⁴ Vgl. Rametta (2004), 228.

⁶⁵ Vgl. Geuss (2002), 12.

⁶⁶ Vgl. Manz (1992), 2.

vorlegte, stehen im Vergleich von Rawls' Auffassung mit der von Fichte zwei unverträgliche Positionen gegenüber. Den Versuch einer Synthese aus beiden hält er folgerichtig für unmöglich und wendet das fehlende Verhältnis zu einer lediglich gegenseitigen „Erhellung und [...] Kritik“.⁶⁷ Richtigerweise musste er zum damaligen Zeitpunkt seiner Untersuchung ein Projekt der Ergänzung von Rawls durch Fichte für nicht durchführbar halten. Aufgrund der neuen Sachlage durch die zwischenzeitlich aufgekommene Selbstkritik von Rawls, seine neuen Forderungen in *PL* an die eigene *GT*, seine Neukonzeption in *GFN*, die zum Zeitpunkt von Manz' Studie noch nicht vorlagen und entsprechend nicht berücksichtigt werden konnten, ist eine Vermittlung nun möglich geworden und lohnt der Überprüfung.

Die mit der Neukonzeption der *GT* verbundenen Sachfragen haben zwar Autoren wie Dworkin und Gauthier inspiriert und Cohen, Dreben, Gutmann, Larmore, Parijs und Scheffler beschäftigt, doch ist Rawls' Selbstkritik auch dort unbeachtet geblieben. Allerdings können nur diejenigen Forscher kritisiert werden, die in ihren Rezensionen wie Bauer, Forst und Schefczyk und auch Autoren in den von Hinsch⁶⁸ sowie von Pies und Leschke⁶⁹ herausgegebenen Sammelbänden zu Rawls' politischem Liberalismus den Sachkomplex aufgrund der historischen Gegebenheit hätten behandeln können. Wettstein fragt als einer der wenigen Forscher, ob es Rawls gelungen sei, die Rechtfertigung seiner Prinzipien als notwendige auszuweisen.⁷⁰ In Rawls' vorwiegend der Frage, wie vernünftige Bürger und Völker friedlich in einer gerechten Welt zusammenleben können, gewidmeter *RV* als der letzte Stand von Überlegungen zu einer *GT* dehnt er nicht nur die Idee eines Gesellschaftsvertrages auf die Gesellschaft der Völker aus, sondern beschließt, Kants Spur zu folgen, seine Konzeption nach ihr auszurichten und eine verfassungsmäßige Ordnung zur Etablierung eines wirksamen Rechts der Völker zu leisten, welche die Freiheit von liberalen und achtbaren, nicht-liberalen Völkern in vollem Umfang verwirklicht (vgl. *RV* 8–9). Ein letztes Wort der späten Einsichten von Rawls dient für die vorliegende Dissertation als Leitfaden und Ermahnung zugleich im Hinblick auf die Unternehmung einer transzendentalphilosophischen Begründung des politischen Liberalismus: „Alles dies stimmt mit Kants Vorstellung überein“ (*RV* 9).

Der 1. Teil der vorliegenden Dissertation stellt Grundpositionen dar, welche den entfalten Sachkomplex behandeln können, das heißt die von Rawls geforderte Deduktion der Prinzipien des Rechts und der Gerechtigkeit aus der praktischen Vernunft. Zwei Theorietypen sind gegenüberzustellen und auf ihre Evidenz hin abzuwägen: Zum einen der normativ-

⁶⁷ Manz (1992), 243.

⁶⁸ Vgl. Hinsch (1997).

⁶⁹ Vgl. Pies / Leschke (1995).

⁷⁰ Vgl. Wettstein (1979), 20.

deskriptive, zum anderen der transzendentalphilosophische Theorietyp. Der 2. Teil der vorliegenden Dissertation untersucht mit Rawls den ersten Theorietyp. Bestätigt sich die Kritik, welche die politischen Theorieansätze für unzureichend erachtet, müssen Elemente der *TP* hinzugenommen werden. Im 3. Teil der vorliegenden Dissertation wird mit dem transzendentalphilosophischen Theorietyp eine alternative Konzeption des Politischen, wie sie sich in Fichtes politischer Theorie darstellt. Mit ihrer Hilfe werden neuere Theorieansätze durch eine klassische Systemkonzeption ergänzt. Der 4. Teil der vorliegenden Dissertation vermittelt die politischen Theorieansätze und die Systemkonzeption, indem auf Kants ethisch-politisch gefasste Vernunft eingegangen wird. Ein solches Ideal, wie es in Kants Fassung des ewigen Friedens ausgeführt ist, kann Aporien in der politischen Philosophie lösen. Zum Schluss der vorliegenden Dissertation wird die wirtschaftliche Seite des philosophischen Liberalismus mit dem Grundbegriff des Haushalts als das Pendant zu der auf der Bürgerlichkeit beruhenden politischen Seite des Liberalismus dargelegt, beide in der politischen Ökonomie vermittelt und in der praktischen Vernunft als das Allgemeine aufgehoben.

Nachfolgend wird die Abzweigung des philosophischen Liberalismus also nur in eine Richtung betrachtet — in die des Politischen. Der Grund dafür ist zunächst nach Rawls: „Die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muß politisch und darf nicht metaphysisch sein“ (*IpL* 255). Er wehrt sich dagegen, „als sei diese Konzeption von philosophischen Annahmen abhängig, die anzuerkennen ich [Rawls, *RAH*] vermeiden möchte“ (*IpL* 255). Neben der politischen Seite hat Rawls jedoch die wirtschaftliche angedeutet, indem er im zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz neben der sozialen auch die wirtschaftliche Gleichheit der Gesellschaftsmitglieder fordert (vgl. *TG* 81). Diese Abzweigung des philosophischen Liberalismus hin zum Wirtschaftlichen könnte zwar betrachtet werden, indem dem Theorieansatz von Rawls das System von Hegel, wie es im System der Bedürfnisse bzw. der „*Staats=Oekonomie*“⁷¹ entfaltet ist, gegenübergestellt und über Smiths *Ceuvre* vermittelt werden.⁷² Das wäre eine reflektierte Spekulation über die Geschichte und Systematik des wirtschaftlichen Liberalismus am Maßstab der Nationalökonomie und würde zu einem nationalen Liberalismus, kurz: Nationalliberalismus, führen — nicht aber zu einem zweiten Transzendentalliberalismus. Dessen Ideen formten sich historisch in der Epoche des Vormärz und wurden von Vertretern wie Hamacher und später Stresemann konkretisiert. Zumindest kann der Schluss der vorliegenden Dissertation unternehmen, diese offen gebliebene Richtung einzuholen.

⁷¹ Hegel (1927–1930), VII (1928), 270.

⁷² Vgl. Smith (1975–1983).

1. Teil: Grundpositionen. Kritische Betrachtung von unterschiedlichen Methoden einer gesellschaftstheoretischen Konzeption des Politischen

1.1 Die philosophischen Grundlagen des politischen Liberalismus

In diesem Unterkapitel wird der politische Liberalismus ausgehend von historisch-politischen Ereignissen als philosophische Bewegung betrachtet. Zunächst werden die theoretischen Grundlagen des Liberalismus und die freiheitlichen Bestrebungen in der neuzeitlichen Aufklärung erläutert. Danach können Rawls, Fichte und Kant als Vertreter der Theoriefamilie des politischen Liberalismus einbezogen werden. Aus der Notwendigkeit einer Fundierung des Politischen bahnt sich an, die drei genannten Vertreter zu vermitteln.

1.1.1 Einführung in eine Theorie des bürgerlichen Lebens

Der Liberalismus ist wesentlich mit der Geschichte von Frankreich und Deutschland verbunden. In der Französischen Revolution und napoleonischen Ära von Preußen liegt nach Dierse die Inkubationszeit der liberalen Ideen, die in der Epochenschwelle um das Jahr 1800 „aus einer Bezeichnung für eine Tugend und persönliche Haltung zu einem politischen Richtungs- und Erwartungsbegriff“⁷³ gereift seien. Ausgehend von Bestrebungen Constants und Chateaubriands über Saint-Simons Würdigung bzw. Festigung von Grundsätzen zum Schutz der Freiheit für alle Menschen bis zu ihrer festen Verankerung mit den Schriften Voltaires und Rousseaus wird nach der Redaktion der Liberalismus im Gegensatz zu politisch-religiösen Kämpfen in England und zum Auftreten einer Gruppe von Abgeordneten in Spanien in Verbindung gebracht; dagegen würde er in Deutschland entschärfend eine bestimmte Gesinnung und der Begriff liberal „die Haltung der Großzügigkeit und Toleranz“⁷⁴ bezeichnen. So rufe der größte deutsche Dichter aus: „Die wahre Liberalität ist Anerkennung“⁷⁵. Goethe hatte die Philosophie von Hegel in dessen Form von spekulativer Dialektik aufgegriffen, in deren metaphysischer Konzeption er seine Farbenlehre bestätigt sah.

Goethes Sentenz wäre für eine Betrachtung des politischen Liberalismus in der vorliegenden Dissertation kaum erwähnenswert, hätte nicht Rawls seine geschichtliche Darstellung der Moralphilosophie im dialektisch gefassten „*Liberalismus der Freiheit*“ (GMP 450) beschließen lassen. Diese Einsicht von Hegel hält Rawls für derart bedeutsam, dass er sie in der Theorieentwicklung des politischen Liberalismus bislang weder für gewürdigt noch in Rechnung gestellt sehe (vgl. GMP 470). Gegenüber seiner Feststellung emanzipiert sich gegenwärtig die

⁷³ Dierse (1980), 256.

⁷⁴ Red. (1980a), 259–260.

⁷⁵ Goethe (1887–1919), II.42 (1907), 222; zit. n. Red. (1980a), 260.

neuere Richtung der politischen Philosophie von der Metaphysik bzw. metaphysisch vorge-spielten Sinnlichkeit; sie bleibt dieser Tradition aber treu, da sie Leitideen wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Anerkennung annimmt.⁷⁶ Der Gerechtigkeitsbegriff als einer von ihnen wurde dichterisch von Musil in der Frage nach dem rechten Leben verwendet, zu dessen Generation Broch, Hesse, Kafka und Mann gehören.⁷⁷ Weiterhin wurde er nach Broekman rechtstheoretisch eingesetzt von Radbruch, Kelsen, Bloch und Schmitt, wobei sich die interdisziplinäre Rechtstheorie vom Rechtspositivismus und der analytischen Rechtsphilosophie her entwickelte.⁷⁸ Schließlich wurde er von der Diskurstheorie gebraucht, die mit Habermas einen prominenten Vertreter besitzt,⁷⁹ und sich bis zu Coases ökonomischer Theorie erstreckt.

1.1.2 Entwicklung einer Philosophie der Freiheit

In der Antike tauchte erstmals das Freiheitsprinzip auf. Sie ist nach Dierse die Zeit, in der liberal zur Freiheit gehörig oder eines Freigeborenen würdig bedeuten würde;⁸⁰ die freie Persönlichkeit hätte erst in der sog. Zeitenwende zwischen den Jahren 1550 und 1650 ihre Wirklichkeit finden können. Akteure der Reformation wie Dürer, Grünewald, Sachs, Holbein der Jüngere und Hutten, der massiv gegen Missstände von mittelalterlicher Scholastik, imperialer Kirchenregierung und staatlicher Politik rebellierte,⁸¹ trugen dazu bei. Werke in der Epochen-schwelle haben Bodin, Buchanan, Althusius und Grotius geschaffen, mit der das mittelalterliche Denken überwunden wurde. Es handelt sich um „die Wiederkehr der Philosophen der Antike“: [...] nicht nur um die rein philologische Arbeit der Wiederherstellung der antiken Quellen, sondern um die tiefgreifende Umgestaltung eines intellektuellen Besitztums [...], das erneut zur Verfügung gestellt wurde⁸² — mit der Darbietung nehmen Paganini und Tortarolo den von Garin beschriebenen Zug der Moderne auf. Seit der Neuzeit, so betont Lauth, sei die Philosophie im Unterschied zu der des Mittelalters keine Glaubensphilosophie mehr;⁸³ damit betont er den systematischen Charakter der neuzeitlichen Philosophie. Wieder anderen gilt eine Betrachtung dieser Zeitenwende als kritische Aufgabe des modernen Denkens.⁸⁴

Zu den neuzeitlichen Aufklärern zählen die englischen und französischen Staatstheoretiker wie Bacon, Hobbes, Locke, Hume und Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot. Sie stellten die Idee des Rechtsstaats, das Prinzip der Gewaltenteilung und die Macht des Gesetzes auf.

⁷⁶ Vgl. Horn (2003), 92.

⁷⁷ Vgl. Schmitz (1981), 25.

⁷⁸ Vgl. Broekman (1992b), 343.

⁷⁹ Vgl. Schneider (2002), II, 191.

⁸⁰ Vgl. Dierse (1980), 256.

⁸¹ Vgl. Rueb (1981), 7.

⁸² Paganini / Tortarolo (2004), 9.

⁸³ Vgl. Lauth (1989), 2.

⁸⁴ Vgl. Wollgast (1982), 3.

Vor allem Tocqueville postulierte unentbehrliche Garantien der Freiheit durch Demokratie⁸⁵ und erkannte nach Achtnich zugleich die Gefahren und Entartungen des Massenstaates,⁸⁶ wie sie später auch von Ortega y Gasset beschrieben wurden. Die Aufklärung führte zur Abschaffung von Folter und Leibeigenschaft, Gewinnung von Meinungs- und Pressefreiheit und zum humanistischen Ideal in Bildung und Beruf, das in der Weimarer Klassik von Schiller energisch vertreten wurde.⁸⁷ Als eine ihrer Errungenschaften gilt die demokratische Verfassung in den Vereinigten Staaten (lockere Konföderation) oder das von Enzyklopädisten zusammengetragene Kompendium des Wissens. Am Ende der Reformation und Aufklärung steht das freiheitliche Menschenbild, das sich in Französischer Revolution und, wie Korff es metaphorisch formuliert, im Geist der Goethezeit⁸⁸ verstetigt. Denker wie Kant und die Vertreter der idealistischen Philosophie sowie Dichter oder Literaten wie Lessing, Herder, Schiller und Wilhelm von Humboldt befördern die von geistigen Strömungen der Umbruchphase⁸⁹ ausgehenden, von Rousseau und der Französischen Revolution beschleunigten und in Deutschland entschärfend verstandenen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.⁹⁰

1.1.3 Die Blütezeit des politischen Liberalismus

In der Französischen Revolution wurde die Freiheit nicht in der sittlichen Gemeinschaft, sondern im einzelnen Willen zur Grundbedingung des Gesellschaftssystems. Das ist die Umkehr des antiken Staatsbildes, in dem der Vertrag der einzelnen Subjekte einen zur Wahrung der individuellen Freiheit gebildeten Verband darstellt.⁹¹ Gegen die Begründer des Liberalismus wie Constant, dem ein besonderer Platz in der Literaturgeschichte zukommt,⁹² wettet Geuss in seinem antiliberalen Pamphlet nach Arbeiten über Nietzsche, Foucault, die Kritische Theorie und die moderne US-amerikanische Politik.⁹³ Der Liberalismus als politische Bewegung beginnt mit Machiavelli, Hobbes und besonders Locke, der mit seiner staatsrechtlichen Begründung von individualistischer Freiheit und ihrer Verwirklichung im Eigentum⁹⁴ sowie mit der Beeinflussung der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, des französischen Verfassungsentwurfs und der Entwicklung des bürgerlich-liberalen Verfassungsstaates die eigentliche Begründung des Liberalismus vornahm. In Deutschland waren nach Hočevar „Kant,

⁸⁵ Vgl. Tocqueville (1959–1962), I (1959), 289.

⁸⁶ Vgl. Achtnich (1987), 34.

⁸⁷ Vgl. Schiller (1943–), XXII (1962), 50.

⁸⁸ Vgl. Korff (1923–1957), I (1930), 7.

⁸⁹ Vgl. Wollgast (1982), 6.

⁹⁰ Vgl. Krug (1823), IX.

⁹¹ Vgl. Schottky (1995), 323.

⁹² Vgl. Constant (1957), 3.

⁹³ Vgl. Geuss (2002), 13.

⁹⁴ Vgl. Locke (1963), V, 352.

Fichte und W.[ilhelm] v.[on] Humboldt [...] die einflußreichsten Wegbereiter der neuen Ideen“.⁹⁵ Vor allem Kant besaß ein „lebhaftes Unabhängigkeits- und *Freiheitsgefühl*“⁹⁶ und der „liberal-demokratischen Staatsansicht entsprang denn ,auch die Lieblingsidee des Herrn Professor Kant“⁹⁷ wie Vorländer in der zweiten Hälfte seines Werkes schildert. In der Tat schreibt Kant in *KrV*: „Eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, *daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann* [...], ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß“ (AA IV, 201). Kants liberal-demokratischer Haltung ist in *ApH* und in den sog. Losen Blättern zu finden. Überhaupt zählt Kant zu den Theoretikern des bürgerlichen Rechtsstaates⁹⁸ im Anschluss an Locke und Montesquieu im Zuge des erwachsenden Liberalismus.⁹⁹ Seine *TP* kann mit Hinske „eine Theorie des realen Verstandesgebrauchs“¹⁰⁰ genannt werden.

Die geistige Freiheit macht Kant so evident: „Der Begriff der Freiheit [...] macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus“ (AA V, 3–4). Begriffe wie bürgerlicher Zustand, Staat oder gemeines Wesen verwendet Kant in seiner Philosophie der Freiheit über Geschichte, Ethik und Politik,¹⁰¹ die in der Frühneuzeit begründet worden war. Der Abschluss dieser Entwicklung des Liberalismus wird oft Hegel zugerechnet, der die allgemeine Idee, welche die Substanz bildet, als das Subjekt ausweist.¹⁰² Seine Enzyklopädie hebt in einer geschichtsphilosophischen Bewegung die unvermittelten Grundanschauungen Platons und Rousseaus auf. Doch schon in der Zeit vom Frankfurter Parlament bis hin zur Weimarer Reichsverfassung wird nach Hočevar der Versuch misslingen, „die nationale Einheit auf liberaler Grundlage herzustellen“.¹⁰³ Die Aufklärung blieb auch geisteswissenschaftlich unvollendet. Bei sozialen Theorien — etwa im Sinne von Comte — findet nur noch eine empirische Analyse von gesellschaftlichen Aspekten statt. Es wird angenommen, dass allein das soziale Sein den Menschen beeinflusse. Institutionen „bezeichnen geltungsstarke soziale Einrichtungen, Leitinstanzen, die auf Dauer bestimmen, *was getan werden muss*. I.[nstitution]en schränken die Willkür, Beliebigkeit, Verfallsbereitschaft sozialen Handelns ein; sie geben dem Dasein Halt und Gestalt, ordnen und steigern es

⁹⁵ Hočevar (1980), 262.

⁹⁶ Vorländer (1977), 212.

⁹⁷ Vorländer (1977), 214.

⁹⁸ Vgl. Saage (1973), 113.

⁹⁹ Vgl. Knoll (1981), 87.

¹⁰⁰ Hinske (1998), 1382.

¹⁰¹ Vgl. Angeli (2004), 68.

¹⁰² Vgl. Hegel (1968–), XIX (1989), 11.

¹⁰³ Hočevar (1980), 263.

und üben anhaltende kulturschöpferische Wirkung aus“.¹⁰⁴ Dass der Mensch entbehrt, sein Leben frei zu führen und es zu gestalten, ist die Umkehr der oftmals mühsam errungenen Erfolge der Aufklärung. Trotz dieser empirischen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften knüpfen neuere Theorieansätze der politischen Philosophie an deren Grundsätze und Probleme an.¹⁰⁵ Diese Theorieansätze der politischen Philosophie leiten nicht wie Kant kategorische Handlungsanweisungen ab, sondern zielen im Utilitarismus auf das größte Wohlbefinden der Gesellschaftsmitglieder oder nehmen in Theorien der Gerechtigkeit unter Absehung von metaphysischen Prämissen eine moralische Beurteilung von sozialen Verhältnissen vor oder versuchen im beide zu vermittelnden Gerechtigkeitsutilitarismus beides zugleich.

1.1.4 Neubelebung der Disziplin politische Philosophie

Die von Protagonisten behauptete „Rehabilitierung normativer Theorieansätze“¹⁰⁶ ging nicht von Frankreich oder Deutschland aus, sondern wurde durch die gesellschaftstheoretischen Bestrebungen von Rawls initiiert. Die in die globalen Auseinandersetzungen von Sozialismus und Konservativismus eingeführte Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness in Rawls' sozialliberaler *GT* ist mit dem Diktum versehen, Gerechtigkeit stelle die „erste Tugend sozialer Institutionen“ (*TG* 19) dar. Rawls beansprucht, an die Geschichte der politischen Philosophie von Hume über Locke und Kant bis Hegel anzuschließen. Er versteht den Glauben an die Freiheit der Vernunft und ihre absolute Spontaneität als fundamentales Anliegen von Kant und dessen Lehre als eine „Verteidigung des vernünftigen Glaubens und, allgemeiner gesprochen, der aus seiner Sicht grundlegenden Interessen der Menschheit“ (*GMP* 421). Rawls plädiert in seinem Verfahren der Wahl von Grundsätzen dafür, Werte des Friedens, der Demokratie und Gerechtigkeit zu sichern, um letztlich die moralische Integrität zu wahren. Kants Philosophie, auf die sich Rawls beruft, ist nach Kaulbach als eine Theorie der Handlung zu interpretieren,¹⁰⁷ auch wenn sie das Politische nicht explizit behandle.

Eine Würdigung müsste auch dem an Kant unmittelbar anschließenden Fichte gebühren, der sich systematisch mit dem Handlungsbegriff beschäftigte. Dieser Begriff wird bei Fichte zu Beginn für alle weiteren Deduktionen betont, dass durch die „*Thathandlung*“ (*GA* 1.2, 255) das Wissen konstituiert werde. Er zieht den Schluss vom Ich auf andere Vernunftwesen, woraus sich für Wallner die praktische Verbindung zum liberal-demokratischen Gleichheitsprinzip ergibt.¹⁰⁸ Fichte ist es, der die Orientierung zur Fundierung des Politischen, eine „*Lehre*

¹⁰⁴ Endruweit / Trommsdorff (2002), 246.

¹⁰⁵ Vgl. Horn (2003), 8.

¹⁰⁶ Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 335.

¹⁰⁷ Vgl. Kaulbach (1978), 41.

¹⁰⁸ Vgl. Wallner (1926), 271.

vom Politischen, und zwar als Lehre vom politischen Handeln und seiner ethischen Bedeutung“,¹⁰⁹ und damit zur Neubelebung der Disziplin politische Philosophie zu provozieren vermag. Rawls fordert dies ein, indem er sich mit Anlehnung an Aristoteles auf Handlungen der Gesellschaftsmitglieder bezieht, deren Charaktereigenschaft im Wunsch bestehe, gerecht zu handeln, um das Gesellschaftsideal zu erreichen: Die Einführung der Grundsätze für die Zuweisung von Rechten und Pflichten bzw. die richtige Güterverteilung und die Änderung oder Abschaffung von ungerechten Gesetzen (vgl. *TG 27*). Diese Forderung der Deduktion des Rechts und der Gerechtigkeit aus der praktischen Vernunft provoziert den Versuch, seine politische Theorie mit denen von Kant und Fichte in Beziehung zu setzen.

1.2 Theorietypen zur Fundierung des Politischen

In diesem Unterkapitel soll die erste Explikation der Themenstellung einer Fundierung des Politischen getrennt von der im Anschluss zu behandelnden zweiten Explikation vorgenommen werden. Dabei geht es zunächst darum, die Unterscheidung des normativ-deskriptiven Theorietyps von dem transzendentalphilosophischen vorzunehmen. Auszuführen ist, inwiefern bloße Theorieansätze von umfassenden Systemen abgegrenzt werden können und warum sich bei ersteren gravierende Begründungsschwierigkeiten einstellen.

1.2.1 Erste Explikation: Begründungsmangel

Eine Fundierung des Politischen bedarf umfassender Evidenz. Das ist notwendig, wenn der Anspruch einer Teildisziplin der Philosophie erfüllt werden soll.¹¹⁰ Um unterschiedliche Methodologien von Theorieansätzen ins Verhältnis zu setzen, wird in der vorliegenden Dissertation mit Anlehnung an Theunissen eine Typologie von Theorien aufgestellt. Theunissen hat in der Wissenschaftstheorie den Begriff des Idealtypus von Husserl aufgenommen und ihn zum Ausgangspunkt seiner Gegenüberstellung von der Philosophie des Dialogs und der *TP* gemacht.¹¹¹ Der Begriff des Theorietyps wurde dann von Düsing gebraucht, die sich auf Theunissens Untersuchung stützt und ihrerseits Unzulänglichkeiten von neueren Theorieansätzen in der Bildungstheorie gegenüber philosophischen Systemen zu erweisen versucht.¹¹² Auch für politische Theorien ist eine solche Klassifizierung vorzunehmen, um die jeweils behauptete Evidenz bestimmen zu können. In Anlehnung an Düsings Untersuchung lassen sich zwei Theorietypen ausmachen: Die normativ-deskriptive Perspektive erklärt normative Prinzipien

¹⁰⁹ Freyer (1936), 26.

¹¹⁰ Vgl. Girndt (1965), 2.

¹¹¹ Vgl. Theunissen (1977), 8.

¹¹² Vgl. Düsing (1986b), 18.

aus Metawissenschaft unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse aus Einzelwissenschaften zur Maßgabe ihrer Methodologie, die zur Erörterung der zu behandelnden Sachthemen zu verwenden seien; dagegen greift die transzendentalphilosophische Sicht Überlegungen von Kant und Vertretern des Deutschen Idealismus auf und weist darauf hin, dass eine Theorie apriorisch aus dem philosophisch begründeten Gesamtsystem des Wissens abzuleiten sei. Beide Theorietypen sind zu verifizieren oder falsifizieren, oder — mit anderen Worten — daraufhin zu untersuchen, auf welcher Seite die Wahrheit und Falschheit liegt. Verkehrt sich allerdings die Wahrheit in Falschheit, liegt eine Form von Maskierung vor, die Goethe einem Künstler zubilligt.¹¹³ Die paradoxe Wahrheit der Kunst- und Lebensauffassung war zu seiner Zeit die Lüge, die der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung gegenübersteht.

Die Gegenüberstellung von Theorietypen dient der Überprüfung der jeweils behaupteten Begründungsleistung. Eine philosophische Untersuchung im Sinne von Dietz' Interesse nach dem Wert der Lüge auszuweiten,¹¹⁴ ginge darüber hinaus. Solche Arbeiten über Recht und Unrecht der Lüge haben nach Oberer vielmehr Gründe, die er aus emotionalen und humanitären Gebärden hervorgehen sieht und die er keineswegs als philosophisch zu bewerten erlaubt; anstatt mit Gefühlen und Empfindungen zu argumentieren, sei zu beweisen, „daß die Lüge und wie die Lüge a priori verboten oder erlaubt ist“.¹¹⁵ Nur durch die rein rationale, nicht gefühlsmäßige Auseinandersetzung könne das Problem gelöst werden. Dietz erkennt zwar unterschiedliche Bestimmungen wie das Wahre und das für wahr Gehaltene an¹¹⁶ und kündigt deren Klärung an, die mit der von Rawls aufgegriffenen und von Searle beeinflussten Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Regeln bei Kant getroffen werden soll. Das Fürwahrhalten bezeichne einen Glauben, etwas als solches anzunehmen, oder eine geistige Entscheidung, welche die Gewissheit des Glaubens trägt — im Gegensatz zur Wahrheit auf der anderen Seite, die aufgrund eines Schlusses etwas als wahr erkennt.¹¹⁷ Dietz erläutert die mit der Lüge verbundene Gesetzmäßigkeit und will die Wahrheit gegen das Gute bzw. die Freiheit als das höchste Gut abgrenzen. Die im Liberalismus vorangetriebene Bürgerlichkeit versucht sie aus der rein gesellschaftlichen Klammer zu lösen und in den Begriff der Zivilcourage als situationsgebundenen Mut oder Zivilität hinüber zu retten; das gelte nun als „sittliche Ausfallbürgschaft für die politischen Institutionen der Gesellschaft“.¹¹⁸ Auf dem von Habermas vorgezeichneten Weg der Detranszendentalisierung im kommunikativ gelebten Dis-

¹¹³ Vgl. Kronauer (1978), 17.

¹¹⁴ Vgl. Dietz (2002), 21.

¹¹⁵ Oberer. In: Geismann / Oberer (1986), 22.

¹¹⁶ Dietz (2003), 9.

¹¹⁷ Vgl. Dietz (2003), 10.

¹¹⁸ Dietz (1996), 140.

kurs¹¹⁹ wird bei Dietz das nicht institutionalisierbare Selbstverständnis des einzelnen Subjekts degradiert und seine Tugenden und Talente dem gesellschaftlichen Sein untergeordnet.

1.2.2 Politische Falschheit oder Lüge

Bevor politische Theorietypen gegenübergestellt werden, muss die Kategorie der Wahrheit bestimmt sein. Denn auf sie hin sollen diese untersucht werden. Die Wahrheit in ihrer transzendentalen Bedeutung meint nach Wissing eine allgemeine Eigenschaft des Seienden: „Sie kommt nicht den Dingen zu, sondern den Kategorien und den durch sie begründeten Urteilen als deren objektive Realität“.¹²⁰ Fichte etwa setzt sich mit der Lüge in der Demokratie auseinander, in der das Volk nicht für die Politik der Obrigkeit da sei, sondern umgekehrt — diese Politik, welche die Wahrheit zu achten habe, sei um des Volkes willen da. Er differenziert zwischen dem Gegenteil von Wahrheit in Bezug auf den Verstand, den „Irrthum“ (GA II.2, 151), und dem in Bezug auf das Herz, die „Falschheit und Lüge“ (GA II.2, 151). Wenn aber wissentlich das Gegenteil von Wahrheit vertreten werde, könne es nicht mehr bei dieser Bewertung bleiben, sondern sei als „schändlicher Gegenstand“ (GA II.2, 151) zu bezeichnen, als eine „Pein der Selbstverachtung, um eines sehr geringen Vortheils willen“ (GA II.2, 151).

Für eine Zivilgesellschaft scheint Dietz' Vermittlungsversuch von Politik und Demokratie zu lähmen. Denn erst, wenn zur lebendigen Demokratie und Bürgergesellschaft die Wahrheit hinzukommt, ist der von Höffe gesuchte Weg von Gemeinsinn und Freundschaft über Gerechtigkeit hinaus eingelöst.¹²¹ In ihren Arbeiten erörtert Dietz rechtfertigend Fehler und Verlogenheiten in der Parteipolitik und erhebt Lügen in der Politik zur „Bedingung für Demokratie“.¹²² Ein solches Verständnis zerstört das Vertrauen in die Demokratie und schließlich sie selbst, anstatt sie zu bewahren. Damit bleibt ein Widerspruch bestehen, der nach Gawlina nicht zum Glück führen kann. Durch „Lüge und Machination“,¹²³ so wendet er ein, werde man nicht stark, sondern „allein durch die Rechtheit und Konsequenz des Urteilens [...]“. Wer dies begreift, dem gehört die Zukunft“,¹²⁴ so ruft er aus. Bezogen auf die Selbsthistorisierung von Vertretern der sog. 1968er-Bewegung ergänzt Lübke, dass die andauernden Schäden nicht hinter die positiven Auswirkungen der Studentenrevolte zurückzustellen seien.¹²⁵ Zudem erklärt die Frage, auf welcher Seite die Wahrheit oder die Falschheit liegt, noch nicht die Hauptfrage, was die Wahrheit ist — eine Überlegung, wie sie etwa Jean Paul aufwirft, der auf

¹¹⁹ Vgl. Habermas (1999), 217.

¹²⁰ Wissing (2004), 168.

¹²¹ Vgl. Höffe (2001), 118.

¹²² Dietz (2003), 167.

¹²³ Gawlina (2002), 15.

¹²⁴ Gawlina (2002), 15.

¹²⁵ Vgl. Lübke (2001), 130.

die Lehre vom Wissen verweist und sich in einen rein vollendeten Zirkel fallen sieht.¹²⁶ Aus der Not durch die Napoleonischen Kriege und dem Ringen um die nationale Selbstbehauptung entstand der eigene dichterische Sinn von Jean Paul.¹²⁷

Die durch Lügen geschaffenen falschen Voraussetzungen bedeuten nach Oberer geradezu die Vernichtung der Freiheit, weil der Belogene zu Handlungen bestimmt sei, die er sonst nicht getätigt hätte;¹²⁸ dem Problem der Notlüge stehe auch nicht Kants Abmilderungen des Satzes von der Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit entgegen, dass man den Verbrecher bzw. Mörder, der uns fragt, ob der von ihm Verfolgte sich in unser Haus geflüchtet habe, nicht belügen dürfe, indem er seine rigorose Entscheidung darauf bezieht, die jemand nicht umgehen könne (vgl. AA VIII, 425). Ob das Verbrechen aus Absicht oder aus Fahrlässigkeit bzw. Duldung geschehe, macht nach Berner den Unterschied zwischen *dolus* und *culpa* aus,¹²⁹ der auf die Philosophie bezogen nicht juristisch, sondern moralisch zu verstehen ist. Für das konkrete Beispiel heißt das, den Einwand gegen die Lüge, die Kant für unsittlich erklärt, gegen sich selbst zu richten. Zur Artikulation von politischen Theorien zur Wahrheit bzw. Falschheit bedarf es zudem der Kommunikation und oftmals ihrer Institutionalisierung durch Medien.

1.2.3 Mediale Artikulation von Politik

Politik und Medien stehen in Wechselwirkung zueinander. Während die Politik als Träger der Macht auf das Volk einwirkt, nehmen die Medien an der öffentlichen Kontrolle teil.¹³⁰ Neben der Politik als dominierende Macht besitzen die Medien einen nicht unerheblichen Einfluss auf Lehre und Forschung, den Lauth im Vergleich von David gegen Goliath als propagandistisch und skrupellos zurückweist.¹³¹ Doch es lässt sich die Frage stellen, ob einerseits Medien und andererseits Lehre und Forschung nicht vielmehr ein gegenseitiges Austausch- und Abhängigkeitsverhältnis besitzen. Medien besitzen als kommunikative Schnittstelle nach Kevenhörster eine Informations-, Artikulations- und Kritikfunktion: „Diese Funktionen konkretisieren den zentralen politischen Auftrag der Medien: die Herstellung von Öffentlichkeit. Sie sollen den politischen Prozeß für die politisch Handelnden überschaubar machen. Dadurch nehmen die Medien neben zentralen politischen Funktionen auch Aufgaben der *Bildung* [...] wahr“.¹³² Die Wissenschaft soll nach Höhle die Lebenswelt des Menschen berühren. Werde das öffentliche Leben betrachtet und das spannungsreiche Verhältnis der Philosophie und Öff-

¹²⁶ Vgl. Paul (1927–), I,9 (1933), 478.

¹²⁷ Vgl. Berhorst (2002), 305.

¹²⁸ Vgl. Oberer. In: Geismann / Oberer (1986), 16.

¹²⁹ Vgl. Berner (1968), 45.

¹³⁰ Vgl. Morlok. In: Morlok / Alemann / Streit (2004), 9.

¹³¹ Vgl. Lauth (2001b), 623.

¹³² Kevenhörster (1997), I, 166.

fentlichkeit beschrieben, würde schon damit Publikation in Organen der öffentlichen Meinung verfasst.¹³³ Philosophie sei öffentlich zu machen und die Flucht in die Esoterik im antiken Sinne des Wortes aufgrund ihres unbedingten Allgemeinheitsanspruchs keine Lösung.

So gibt Cassirer neben seinem Hauptwerk zur Philosophie der symbolischen Formen, in dem auch die politischen Formen als Deutungsschema von menschlicher Erkenntnis und Wahrnehmung angesehen werden, eine konsequent weiterentwickelte Perspektive von Kultur und Gesellschaft, wobei nach Villinger die Möglichkeit einer semiotischen Analyse der symbolischen Medien des Politischen als wirkliche Option für eine Politik der Anerkennung zu bezeichnen ist.¹³⁴ Fraglich bleibt, wie sich Demokratie und Öffentlichkeit zueinander verhalten. In seiner an der Offenlegung der Urteilsstruktur zur Grundlegung des Politischen angelegten Untersuchung greift Gawlina Position von Fichte auf, die Wirtschaft verlange das Gemeineigentum des Bodens, und die veröffentlichte Meinung müsse demokratisiert, nicht verstaatlicht sein. Es gelte auszuschließen, dass „Private, gleich, ob allein oder (dunkel) organisiert, der Meinungsbildung der Leute vorgreifen“,¹³⁵ die Demokratie werde zu der für Fichte bevorzugten Regierungsart und das tätige Subjekt ein freier Bürger. Nach Fichte kann dies jedoch nur im Zusammenwirken auch der anderen Staaten geschehen.

Der von Gawlina erwiesene allgemeine Zugang des Bürgers eines oder mehrerer Staaten zu den Medien soll die Rechte und Pflichten der Bürger mit ihren Vertretungen analytisch entfalten;¹³⁶ die freie Interessenartikulation sei Bestandteil der pluralistischen Demokratie, die nicht notwendig in eine Mediokratie führen müsse, sondern als legitime Vertretung von konkurrierenden Interessengruppen gelten könne. Die Krisenlage der politischen Philosophie kann, so lässt sich von Vollrath übernehmen, weder durch eine Intensivierung noch eine Verlagerung der Debatte auf andere Themenbereiche beseitigt werden.¹³⁷ Auffällig ist, was Rawls als der bekannteste Vertreter des normativ-deskriptiven Theorietyps zum Projekt der Aufklärung erklärt, dass „der politische Liberalismus, so wie ich [Rawls, *RAH*] ihn verstehe, keine derartigen Ambitionen“ (*PL* 15) habe, vielmehr „Luther und Calvin [...] ebenso dogmatisch und intolerant [waren, *RAH*], wie es die Römische Kirche gewesen war“ (*PL* 21). Dennoch beruft sich die normativ-deskriptive Perspektive auf Kant, einen Klassiker der Philosophie. Sie fordert, mit Kersting gesagt, in einer philosophischen Reflexionsform emanzipatorische

¹³³ Vgl. Hösle (2003), 7.

¹³⁴ Vgl. Villinger (2005), 7.

¹³⁵ Gawlina (2002), 150.

¹³⁶ Vgl. Gawlina (2002), 185.

¹³⁷ Vgl. Vollrath (1987), 11.

politische Modernität.¹³⁸ Die transzendentalphilosophische Sicht erkennt dies als eine notwendige Korrektur an, dass ihre bisherige Methodologie zu ändern ist.

1.3. Aufklärung der Genese des Politikbegriffs

In diesem Unterkapitel wird die zweite Explikation der Themenstellung einer Fundierung des Politischen getrennt von der soeben behandelten ersten Explikation vorgenommen. Dazu wird erwogen, politische Theorieansätze durch philosophische Systeme von Kant und der nachkantischen Philosophie zu ergänzen. Fraglich ist, was diese Systeme auszeichnet und inwiefern sie neuere Theorieansätze der politischen Philosophie wie Rawls' *GT* ergänzen können.

1.3.1 Zweite Explikation: Begründungsleistung

Sollen den neueren Theorieansätzen philosophische Systeme gegenübergestellt werden, lässt sich exemplarisch Kants Vernunftkritik in den Blick nehmen als der von Arendt genannte „Wendepunkt seines Lebens“,¹³⁹ womit sie Kants Entdeckung der Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes und seiner Grenzen bezeichnet. Die historische Betrachtung zielt auf den Übergang von Rationalismus zu Romantik als eine stürmische Epoche, die durch Eugene Delacroix in Frankreich und Goethes Gartenhaus in Deutschland geprägt ist. Korff stellt in einprägsamer Weise die Zeit der Jahre von 1770 bis 1830 als die große, in sich zusammenhängende geistesgeschichtliche Einheit und aus sich selbst folgende Entwicklung dieses Geistes dar.¹⁴⁰ Seine ideengeschichtliche Untersuchung zeigt, dass die klassisch-romantische Dichtung nicht in ihrem Gegensatz, sondern in ihrer gemeinsamen Grundlage in der deutschen und europäischen Geistesgeschichte betrachtet werden muss. Die Leistung der Deutschen Idealisten bezieht sich auf eine ihrer größten Phasen. Fichte ist sich „diesem historischen Punkte“ (*GA* II.8, 32) bewusst, „von welchem denn auch allerdings meine [Fichtes, *RAH*] von *Kant* ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen“ (*GA* II.8, 32) war.

Fichte nimmt Kants Denkweg konsequent auf. Systematisch gesehen ist seine *WL* die „Erforschung der für *Kant* unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt“ (*GA* II.8, 32). Umgekehrt liest es sich in *KrV* wie ein Vorwort zu Fichte: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden“ (*AA* IV, 137). Fichte sieht sich durchaus als genuiner Kantianer und schreibt in das Stammbuch der

¹³⁸ Vgl. Kersting (1997a), 14.

¹³⁹ Arendt (1979), II, 208.

¹⁴⁰ Vgl. Korff (1923–1957), I (1923), V.

Philosophie: „Gott sprach: *Es werde Licht!* Und es ward *kritische Philosophie*“.¹⁴¹ Er bejaht Kants transzendente Einheit des Bewusstseins, hält es aber für problematisch, ob bei einem empirischen Objekt von einem absolut-realen, an sich existierenden Ding gesprochen werden kann. Jacobi beansprucht, ein Ding an sich als unmöglich abzulehnen, weil die Kategorie der Kausalität, womit Friedrich Jacobis Erläuterung der „Kategorieen der Relation“¹⁴² angesprochen ist, darauf nicht anwendbar sei. Fichte lobt das (vgl. *GA* I.4, 235), nicht aber, dass Reinhold zu einem Glauben gelangt, der Zugang zu einer unerkennbaren Außenwelt eröffne¹⁴³. Nach Fichte hat die Philosophie das Erkennen zur Sache der Spontaneität des Ich zu machen. Dabei zerrinne die Außenwelt nicht in Nichts, sondern das Ich setze die reinen Erkenntnisformen und das Material von Beginn an ineinander verschränkt,¹⁴⁴ sodass das Ich seine Wirklichkeit anschauet, als befände sie sich außerhalb seiner selbst. Empirische Objekte dürften demnach nicht als absolut-reale, an sich existierende Dinge gelten.

Reinhold befördert ab Mitte der 1780er Jahre den Kantianismus. Seine Elementarphilosophie mit der Exposition eines Fundaments der Philosophie durch den allgemein geltenden sog. Satz des Bewusstseins: „*daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde*“,¹⁴⁵ erweitert die kantische Vernunftkritik zu einem Vernunftsystem und festigt sie durch die Aufstellung dieses Satzes. Das dient dann als Vorlage für die Konzeptionen des Deutschen Idealismus. Entgegen Interpretationen der Redogmatisierung und Psychologisierung versuchen Autoren wie Adam, Klemmt, Lauth und Henrich sowie Bondeli und Lazzari, seine Elementarphilosophie zu verteidigen. Besonders Bondeli will Reinholds Denkleistung gerecht werden, seine Elementarphilosophie bis zum Ende des Rationalen Realismus würdigen und seine Denkentwicklung systematisch darstellen.¹⁴⁶ Reinhold sorgt in Jena für eine neue Ausgangslage, bricht aber nach dem Weggang aus Jena mit Fichte.¹⁴⁷ Doch nicht Fichte war es, sondern Hegel, der als einer der schärfsten Denker Kant polemisch kritisiert, ob ein als Ding an sich verstandener Gegenstand wirklich als Objekt gelten könne: „Man muß sich hiernach nur wundern so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das *Ding-an-sich* sey; und es ist nichts leichter als dieß zu wissen“.¹⁴⁸ Hegel fordert ironisch ein, was Kant bemängelt und wozu er selbst in *KpV* aufgerufen hat: „*Consequent* zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird

¹⁴¹ Fichte (1925a), I, 316.

¹⁴² Jacobi (1998–2007), II.1 (2004), 151.

¹⁴³ Vgl. Jacobi (1998–2007), II.1 (2004), 109.

¹⁴⁴ Vgl. Stolzenberg (1986), 70–71.

¹⁴⁵ Reinhold (1978), 78.

¹⁴⁶ Vgl. Bondeli (1995), 16.

¹⁴⁷ Vgl. Klemmt (1958), 315.

¹⁴⁸ Hegel (1927–1930), VIII (1929), 133.

doch am seltensten angetroffen“ (AA V, 24). Und erst mit solcher Konsequenz wäre nach Hegel das kritische Projekt von Kant in seinem konkreten Inhalt wirklich ausgeführt.

1.3.2 Systematische Begründung der Philosophie

Die mit Kant begonnene Neubegründung der Philosophie wird durch die nachkantischen Denker weitergeführt. Fichtes *WL* wirft eine Reihe von Fragen zum ersten Grundsatz sowie zur Begründung eines philosophischen Systems auf. Diesbezüglich führt Metz in seiner Kants und Fichtes theoretische Philosophie miteinander vergleichenden Untersuchung am Ende des ersten Teils zu Kant aus, dass die *TP* als solche zwar nur ein theoretisches Erkennen sei;¹⁴⁹ ihr Gegenstand aber sei nicht allein die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft. Zwar bleibt nach Metz die reine Vernunft als solche von jeder sinnlichen Restriktion frei, doch werde ihre transzendente Selbsterkenntnis ins Leere stoßen, wenn sie sich nicht mit dem Sinnlichen zusammenhalten würde. Damit ist für Metz der Weg zum zweiten Teil über Fichte geebnet, dem er voranstellt, dass „das, was Fichte die Theorie bzw. die Sphäre des Vorstellens nennt, [...] lediglich eine Explikationsphase der *Einen einzigen Vernunft selbst*“¹⁵⁰ ist. Erst mit dieser sich selbst setzenden, produktiven Vernunft, die nicht nur ein epistemologisches und zugleich ontologisches, sondern auch ein theoretisches und praktisches Prinzip in Anschlag bringe, werde man Fichtes Philosophie gerecht.

Fichte nimmt ein neues Projekt von Wissen, Wissenschaft und Philosophie auf, dessen Anschlusspunkt die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ist,¹⁵¹ und formuliert den von Kant nicht explizit genannten Grundsatz neu. Zudem arbeitet er die von Kant aufgeworfenen Fragen gründlich auf. Nach Kants berühmter Aufzählung vereinigt sich „alles Interesse meiner Vernunft [...] in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*“ (AA III, 522). In *ApH* setzt er die vierte Frage, was der Mensch sei (vgl. AA VII, 119), hinzu.¹⁵² Fichte schließt unmittelbar daran an und wiederholt sein Hauptprojekt der *WL* mit zahlreichen Anläufen für ihre Neufassung. Nach *GWL* aus dem Jahr 1794 erfolgte in *WLnm* die erste Neufassung. In den folgenden Jahren erschienen weitere Fassungen von *WL*, welche die zwischenzeitlichen Ergebnisse zusammenstellten und zugleich das Prinzip der Tathandlung beibehielten (vgl. *GA* II.8, 238).

Fichte orientiert sich an Kant als Erkenntnistheoretiker und Praktiker, dessen kategorischer Imperativ in *MdS* und in *KpV* lautet, nach Gesetzen zu handeln, „die es selbst giebt und nach

¹⁴⁹ Vgl. Metz (1991), 193.

¹⁵⁰ Metz (1991), 193.

¹⁵¹ Hannewald (2001), 11.

¹⁵² Vgl. Sturma (2004b), 268.

welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können“ (AA IV, 436–437). Ihn charakterisierten Adorno und Horkheimer daher mit moralischer Strenge und absoluter Amoralität,¹⁵³ wohingegen Arendt — Kants Idee der Menschheit aufnehmend — den kategorischen Imperativ für das Handeln deutet: „Die Urteilskraft ist nicht die praktische Vernunft; diese denkt und sagt mir, was ich tun soll und was nicht, sie ist das Gesetz und ist identisch mit dem Willen, und dieser gibt Befehle; er spricht in Imperativen“.¹⁵⁴ Kants kategorischer Imperativ sei derart zu verstehen, dass Handlungen nur dann einen moralischen Wert hätten, wenn sie aus Pflicht erfolgen würden — wie auch der Wert des Lebens nicht im Genießen, sondern im Tun bestehe.¹⁵⁵ Baron verteidigt den moralischen Wert des Handelns aus Pflicht, das eine Neigung zu der entsprechenden Handlung nicht ausschließt; Kant sei nicht nur im Bereich der Erkenntnistheorie, sondern auch in dem der Ethik auf dem Weg zu neuen Lösungen der Moderne.¹⁵⁶

1.3.3 Fichtes System gegen das von Hegel

Neben Fichtes *WL* präsentieren sich die Identitätsphilosophie von Schelling und Hegels Enzyklopädie des Geistigen als umfassende philosophische Systeme.¹⁵⁷ Fraglich ist, welches dieser Systeme am besten geeignet ist, um die neueren Theorieansätze mit einer philosophischen Alternative zu ergänzen. Bei Schellings Philosophie stellt sich diese Frage nicht. Er hat keine politische Theorie entwickelt, auch wenn Cesa, Fischbach und Jäger einzelne seiner Gedanken aufgegriffen haben, die man politisch verstehen kann. Zu Fichtes *WL* hat es Votierungen von Philonenko, Naylor und Moiso gegeben. Schenkt man der Höchstbewertung durch Lauth Glauben, stelle sie sich als eine schlechthin verbindliche Transzendentallehre dar.¹⁵⁸ Fichtes *WL* sei keine konkurrierende Weltanschauung im Sinne einer möglichen Auffassung von Philosophie, sondern als die einzig mögliche zu erachten. Rawls bezieht Hegels Konzeption der Sittlichkeit¹⁵⁹ in seine moralischen Erwägungen ein (vgl. *GMP* 425), obwohl Kant im Mittelpunkt von seiner *GT* zu stehen behauptet wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich jene Frage nach dem am besten geeigneten System neu. Girndt weist in seiner Differenzschrift die Auseinandersetzung von Hegel mit Fichte, besonders aber den erheblichen Einfluss der von Hegel tradierten, in erkenntnistheoretisch aufsteigender Linie konzipierten Klassifikations-

¹⁵³ Vgl. Adorno (1970–1986), III (1981), 16.

¹⁵⁴ Arendt (1979), II, 209.

¹⁵⁵ Vgl. Vorländer (1977), 328.

¹⁵⁶ Vgl. Baron (2004), 82.

¹⁵⁷ Vgl. Sandkühler (2005), 55.

¹⁵⁸ Vgl. Lauth (2001b), 619.

¹⁵⁹ Vgl. Hegel (1927–1930), VII (1928), 226.

schema der Philosophie nach.¹⁶⁰ Nach ihm ignoriere sie die Bedeutung von Fichtes später Philosophie und verdecke die Differenz zu Schelling und Hegel. Schließlich kritisiert Hochenbleicher-Schwarz in seiner Arbeit zum Existenzproblem bei Fichte und Kierkegaard den vermeintlich subjektiven Idealismus bei Fichte als „nicht nur eine verkürzte und einseitige, sondern eine Fichte selbst nicht erreichende und treffende Sichtweise“.¹⁶¹

Kroner hat den Deutschen Idealismus als geradlinige Entwicklung verstanden.¹⁶² Doch im Gegensatz dazu hat sich Hegel den Weiterentwicklungen von *GWL* aus dem Jahr 1794 kaum gewidmet. Das belegt die Darstellung von Fichtes neu umgebildetem System, die nur auf die Wirkungsgeschichte Bezug nimmt.¹⁶³ Insofern Fichtes *WL* durch Hegels System nicht erschüttert wird, würde Sieps These zwar erhärtet, dass Hegels Kritik die späte *WL* von Fichte nicht trifft — nicht aber, ob mit ihr Fichtes *WL* als erledigt zu erachten ist.¹⁶⁴ Hegel, der durch Freiherr vom Stein zum Altenstein an die von Wilhelm von Humboldt gegründete Universität nach Berlin berufen worden war,¹⁶⁵ urteilte über Fichtes spätere Schriften: „In seinen späteren, populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue“.¹⁶⁶ Ihn hingegen sieht Lübbe in seiner Theorie des modernen Staates auf die vermittelnde Kraft von restaurativen Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen vertrauen, mit dem er das liberale bzw. vermeintlich ideologisch verfasste politische System kritisiert.¹⁶⁷ Dann bereitet Marx der Identität von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat das Ende.¹⁶⁸ Der Neukantianismus mit Cohen und Natorp sowie Rickert und Windelband ernüchterten die bisherigen Ideale.¹⁶⁹ Hegel besaß Hörer wie von Beyme und von Altenstein, die Fichte gelehrt hatte, weshalb Hegels Wirken in Berlin ohne dessen Einsatz, wie Pöggeler einräumen muss,¹⁷⁰ derart nicht möglich gewesen wäre.

Innerhalb des Deutschen Idealismus wird Schelling nach dem Tod von Hegel die bisherige Philosophie als negativ charakterisieren, sie mit einer positiven ergänzen und zu einer Konzeption zurückkehren, wie sie Fichte in ähnlicher Weise vorgelegt hatte. Diese Selbstbewegung nimmt Schulz für seine Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen

¹⁶⁰ Vgl. Girndt (1965), XI.

¹⁶¹ Hochenbleicher-Schwarz (1984), 1.

¹⁶² Vgl. Kroner (1921–1924).

¹⁶³ Vgl. Hegel (1927–1930), XIX (1928), 640–641.

¹⁶⁴ Vgl. Siep (1970), 11.

¹⁶⁵ Vgl. Jaeschke (2003), 42.

¹⁶⁶ Hegel (1927–1930), XIX (1928), 640.

¹⁶⁷ Vgl. Lübbe (1971), 109.

¹⁶⁸ Vgl. Marx / Engels (1975–), I.2 (1982), 78.

¹⁶⁹ Vgl. Bubner (2002), 153.

¹⁷⁰ Vgl. Pöggeler (1981), 52.

Subjektivität auf, die Schelling beantwortet habe;¹⁷¹ die Vorstellung des Dreischritts im Deutschen Idealismus sei zu revidieren und das treibende Motiv von Fichte und auch des späten Schelling, das vom Begreifen der Unbegreiflichkeit des reinen Setzens, zu bedenken. Indem letzterer die für negativ gehaltene Philosophie mit einer positiven zu erweitern versucht und Hegels Kritik den späten Fichte nicht trifft, behalten beide Recht: Fichte mit seiner transzendental und Hegel mit seiner metaphysisch gefassten Sittlichkeit als das die Legalität und Moralität begründende Prinzip.¹⁷² Aber auch, wenn Hegels Sittlichkeitsbegriff die Verbindung zwischen Kants moralischem Denken und Rawls' Liberalismus bilde und als dieser nach Herman vordringlich zu würdigen sei (vgl. Herman. In: *GMP* 16), eignet sich Fichtes bereits geleistete Deduktion von Recht und Gerechtigkeit aus der praktischen Vernunft ideal für jene Forderung von Rawls. Deswegen ist Fichtes politische Theorie einzubeziehen.

1.4 Rawls' Empfehlung zu medizinisch-psychiatrischen Therapien

Vorhergehend war die erste und zweite Explikation der Themenstellung einer Fundierung des Politischen getrennt voneinander behandelt worden. In diesem Unterkapitel sollen beide Explikationen insofern verbunden werden, als die Folgen dargelegt werden, was aus Begriffen wie dem der Politik folgt, wenn sie nicht philosophisch begründet sind. Nach Rawls' Empfehlung müssen therapeutische Maßnahmen von medizinisch-psychiatrischer Art eingesetzt werden, um die von Politik entfremdeten Gesellschaftsmitglieder zu behandeln.

1.4.1 Anamnese des Selbst und der Sittlichkeit

Die Idee der sozialen Gerechtigkeit hat neben gesellschaftlichen Verteilungsaspekten auch Antwort auf die politische Bildung und Bildsamkeit des Menschen zu geben. Die Wiedergewinnung des Selbst- und Sittlichkeitsbewusstseins bei den von Politik Entfremdeten¹⁷³ wird im Zuge der Frage nach einer gerechten Gesellschaft bedeutend. Die philosophische Begründung des Politikbegriffs bekräftigen Forscher wie Sutor, der für ihn einen „bestimmten Bereich des menschlichen Handelns“¹⁷⁴ darstelle; für den Politikbegriff sei dieser Bereich präzise abzugrenzen, um ihn philosophisch zu bestimmen. Die logische Regel der Begriffsbestimmung folgt der in Aristoteles' Logik entwickelten Definition, an die Geldsetzer erinnert,¹⁷⁵ und welche die Vertreter der idealistischen Philosophie wie Fichte mit dem allgemeineren und besonderen Begriff in *GWL* angeben: „Daher die logische Regel der Definition, daß sie den

¹⁷¹ Vgl. Schulz. In: Schelling (1975), 7.

¹⁷² Vgl. Hahn (1969), 5.

¹⁷³ Vgl. Sontheimer. In: Döring / Döring (1995), 7.

¹⁷⁴ Sutor (1966), 34.

¹⁷⁵ Vgl. Geldsetzer (1987), 9.

Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund und die spezifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse“ (GA I.2, 278). Der Politikbegriff scheint zunächst in den Kompetenzbereich der Einzelwissenschaften zu gehören, denn sie untersuchen zum Beispiel die für das Gemeinwesen missliche Politikverdrossenheit der Bürger.¹⁷⁶ Nachfolgend soll jedoch auf den philosophischen Politikbegriff Bezug genommen werden.

Rawls empfiehlt nicht als Psychologe oder Psychiater, sondern als Gesellschaftstheoretiker Therapien für nicht kooperationsfähige Mitglieder. Er bezieht sich auf diejenigen Fälle, in denen „Präferenzen und Vorlieben, die uns unserer Handlungsfähigkeit berauben und unfähig werden lassen, normal in der Gesellschaft zu kooperieren, als ein besonderes Problem zu betrachten sind. Wir haben es dann mit medizinischen oder psychiatrischen Fällen zu tun, die entsprechend behandelt werden müssen“ (PL 280). Eine dem sozialpsychiatrischen Konzept verpflichtete Therapie hilft Patienten in ihrer Situation bei der Wiedergewinnung und Stabilisierung ihrer Eigenständigkeit, wobei die medizinisch-psychiatrische Behandlung zur Wiedergewinnung des Selbst- und Sittlichkeitsbewusstseins bei den von Politik Entfremdeten mit einer Anamnese beginnt. Ursprünglich meint Anamnese nach Herrlinger „das Ergebnis ärztlicher Befragung des Kranken nach der Vorgeschichte der in Frage stehenden Krankheit, darüber hinaus nach der somatischen und nötigenfalls auch der psychischen Lebensgeschichte des Kranken“.¹⁷⁷ Die psychiatrische Wissenschaft wiederum stellt eine aus der Antike stammende Heilkunstlehre dar und hat sich nach Glatzel und der Redaktion über ihre religiös gefärbten Überzeugungen im Mittelalter hinaus bis in die Renaissance gehalten; die „Ansätze zu einer Irrenpflege“¹⁷⁸ im Mittelalter und in der Renaissance sowie „eine eigenständige psychiatrische Wissenschaft entwickelt sich im Geist der Aufklärung mit dem ausgehenden 19. Jh.“¹⁷⁹ In Europa sind nach Hoff Kliniken errichtet worden, in denen sich ein Selbstverständnis durchgesetzt habe, das zur Befreiung der Geisteskranken von ihren Ketten geführt habe;¹⁸⁰ so sei versucht worden, Freuds Psychoanalyse in die klinische Psychiatrie zu integrieren.

Der Krankheitsbegriff ist mit Voraussetzungen verknüpft, die aus der neuen Methodologie der Vernunftwissenschaft der klassischen Periode stammen. In *VKK* entwirft Kant eine Übersicht über Gebrechen der Erkenntnisart und nennt die „Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zustande gewohnt ist, gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, [...] die *Verrückung*“ (AA II, 265). Die Verrückung genannte

¹⁷⁶ Vgl. Döring / Döring (1995), 13.

¹⁷⁷ Herrlinger (1971), 261.

¹⁷⁸ Glatzel / Red. (1989), 1570.

¹⁷⁹ Glatzel / Red. (1989), 1570.

¹⁸⁰ Vgl. Hoff (2003), 240.

psychische Krankheit lässt sich mit Hinske verdeutlichen, der die Aktualität des kantischen Denkens analysiert, die „Identität des politischen Handelnden“¹⁸¹ als wichtige Voraussetzung nennt und darin ein zentrales Problem der Gegenwart sieht. Steht die Frage von Hinske, wann der politisch Handelnde er selbst ist, im Zeichen der positiven Funktion des Ethischen, geht es der Psychiatrie bereits um die Behandlung von Patienten. Nach Kranz kann der Weise „durch seine Einsicht in den Weltzusammenhang mit seinen Handlungen dem Sch.[icksal] folgen, den Nicht-Weisen wird das Sch.[icksal] mitschleifen (,ducunt volentem fata, nolentem trahunt‘)“.¹⁸² Diese auf die Stoa zurückgehende Sentenz erläutert Kant mit Seneca und bezieht sie auf den allgemeinen Völkerstaat (vgl. AA VIII, 312–313).

Zur Überwindung von politischer Apathie ist nach Hoff der Nutzen einer transzendental-philosophischen Konzeption für die Grundlegung der Psychiatrie als nicht erschöpft anzusehen. Erst mit Fichtes Theorie der Intersubjektivität werde „jede einseitige materialistische Identifizierung von Seele und kausal determinierte Materie hinfällig und damit auch das daran geknüpfte Verständnis seelischer Erkrankungen als Störungen des Hirnstoffwechsels, quasi unter Absehung der Person“.¹⁸³ Mit wenig Veränderung lautet jene Sentenz, dass Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit ist. In ähnlicher Weise beabsichtigt Hegel die logische Schematisierung, welche die spekulative Philosophie von anderen Erkenntnisarten unterscheidet und vor dem Verfall bewahren soll.¹⁸⁴ Die Entfremdung von der Politik zeigt, dass die Betroffenen den Staat als Ausgangspunkt der Politik ansehen und von ihm entfremdet sind. Zwar ist der Politikbegriff anders zu definieren, wie später noch zu erörtern sein wird, doch wird bereits mit therapeutischen Maßnahmen die Wiederherstellung des Selbst- und Sittlichkeitsbewusstseins antizipiert. Solche Einsicht ist den von der Politik Entfremdeten jedoch verwehrt.

1.4.2 Maßnahmen zur Rehabilitierung des Individuums

War es noch die Intention der Vertreter der idealistischen Philosophie, jede Deutung der empirischen Psychologie abzuwerten, wurde sie durch die positivistische Psychologie, den Behaviorismus und die Phänomenologie fortgeführt. Die von Autoren wie Fechner, Helmholtz und Wundt vorangetriebene Psychologie fand nach Scheerer zu Richtungen wie die genetische Erkenntnistheorie¹⁸⁵ als ein bis heute unternommener Versuch, menschliche Handlungsweisen aus der Perspektive von evolutionärer Entwicklung zu verstehen.¹⁸⁶ Gegenüber Rawls,

¹⁸¹ Hinske (1980), 128.

¹⁸² Kranz (1992), 1276.

¹⁸³ Hoff (2003), 239.

¹⁸⁴ Vgl. Hegel (1927–1930), VII (1928), 20.

¹⁸⁵ Vgl. Scheerer (1989), 1642.

¹⁸⁶ Vgl. Wilber (2001b), 44.

der nur gesunde und beschäftigte Erwachsene und also keine Kranken und Arbeitslose in einer Gesellschaft annimmt, die Kant ebenso aus seiner republikanischen Verfassung ausgeschlossen hatte (vgl. AA VIII, 291), widmet sich Kersting zwei Problemen in der Medizin: Er zieht unter Einbeziehung von Argumenten von Daniels, Fried, Hoffmann, Schöffski und auch Rawls, der weder Sozialstaatsprinzipien noch Prinzipien zur Gestaltung des Versicherungswesens entwickelt habe, die Option einer angemessenen Mischung von privaten und öffentlichen Versorgungsformen vor.¹⁸⁷ Die Theorie eines gerechten Versicherungssystems bedürfe der Beteiligung der von ihm für normativ gehaltenen (jedoch auch deskriptiven) Philosophie sowie der Öffentlichkeit, womit diese begrifflich-empirischen Grundlagen geklärt und die Liberalisierung der vertragsrechtlichen Beziehungen vorangetrieben würden.

Die bisherigen Ausführungen hatten den Begriffsaufbau der Politik, seine Zerstörung und Versuche der Rehabilitierung der Entfremdeten von ihm beschrieben. Deswegen soll auf das Verständnis eines empirischen Politikbegriffs eingegangen und dieser mithilfe des philosophischen kritisiert werden. Die neuere politische Philosophie leidet nach Horn an einem prinzipiellen Problem, „es sowohl mit idealer Normativität zu tun zu haben als auch mit der starken nicht-idealen politischen Alltagsrealität“;¹⁸⁸ der Politikbegriff werde mit einem bestimmten Bereich menschlicher Handlungen, aber auch mit sozialen Strukturen verknüpft. Aus der Ersteren lässt sich ein philosophisches Verständnis von Politik entwickeln, aus der Letzteren ergeben sich Konsequenzen, mit denen sich die Entfremdung vom Sozialen als gegebene Entität zwingend einstellt. So erforscht Heinz das Wechselverhältnis von Philosophie und Psychopathologie bzw. Krankheitsphilosophien wie den Lacanismus, die Schizoanalyse des Anti-Ödipus, Irigarays' Feminismusversion und zuletzt die Pathognostik,¹⁸⁹ die teilweise über ihre Herkunft, die herkömmliche Psychoanalyse, kritisch hinausgehen, dann in ihrem Zwitterwesen einseitig beurteilt und in einer Kritik der psychischen Kausalität enden würden.

Die sich gegenseitig ergänzende Krankheits- und Krankengeschichte ist nach Herrlinger in der Frühgeschichte der Klinik im 17. und besonders 18. Jahrhundert zum erfolgreichen Bestandteil der diagnostischen Tätigkeit und heute zu einer wesentlichen Rolle auf dem Weg zu Diagnose und Therapie geworden;¹⁹⁰ dabei sei die subjektive Anamnese vom objektiven Befund zu trennen. Die neuere Entwicklung in der medizinischen Versorgung ist nach Vogt eingegangen mit dem Selbstverwaltungsgedanken in vielen Bereichen des sozialen Lebens, vor allem in Politik sowie in Forschung und Lehre an Hochschulen;¹⁹¹ es sei zu einer immer

¹⁸⁷ Vgl. Kersting (1999), 145.

¹⁸⁸ Horn (2003), 9.

¹⁸⁹ Vgl. Heinz (1981), 7.

¹⁹⁰ Vgl. Herrlinger (1971), 261–262.

¹⁹¹ Vgl. Vogt (1998), 45.

stärker werdenden gesellschaftspolitischen Bedeutung von Zusammenschlüssen im Sozialwesen gegen den absolutistischen Anstaltsstaat zur Zeit des beginnenden Verfassungsdenkens in einer Zeit von Preußen gekommen, in der einerseits Freiherr vom Stein zum Altenstein und von Hardenberg, andererseits Wilhelm von Humboldt, Fichte und Schleiermacher hervortraten. Schoeps, Knoll und Bärsch berichten detailliert über die nach und nach entstehenden Strömungen in Deutschland von Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus.¹⁹²

1.4.3 Politische Idealität und Alltagsrealität

Neben der behaupteten, aber nicht gelungenen Rehabilitierung der politischen Philosophie durch Rawls *GT* stellt sich die Frage nach deren Grundbegriff, dem Politischen. Hinske bestimmt politisches Handeln im Sinne von Kants Rechts- und Moralphilosophie als „stets auch ethisches Handeln — oder es entleert sich selbst“.¹⁹³ Dass Horn entgegen Kants kategorischem Imperativ den Staatsbegriff als Ausgangspunkt der politischen Philosophie nennt, diesen als Gefüge staatlichen Institutionen ansieht und auf empirische Merkmale der Soziologie von Webers und Jellinek zurückgreift, ist bereits problematisch. Mit der Anleihe an Searles geprägten Begriff der Anpassungsrichtung¹⁹⁴ glaubt zudem Horn, dass es „die Theoretische Philosophie [...] mit der Realität in dem Sinne zu tun [hat, *RAH*], daß sie gegebene Strukturen der Welt [...] untersucht“,¹⁹⁵ „während die Praktische Philosophie [...] Standards diskutiert, nach denen die Realität zu verändern wäre“.¹⁹⁶ Sein neorealistisches Verständnis, Subjekten absolut-reale, an sich existierende Dinge gegenüberzustellen,¹⁹⁷ wurde bereits von Gilpin, Kennan, Morgenthau und Waltz vertreten, welche die Wirkungen von Idealen auf die Politik für gering erachteten. Der philosophisch begründete Politikbegriff, den Hoff für die Grundlegung der Psychiatrie für geeignet hält,¹⁹⁸ würde hingegen den von der Politik Entfremdeten ihre Autonomie und freie Handlungsmöglichkeit wieder eröffnen.

Das empirische Verständnis des Politikbegriffs ist für eine Fundierung des Politischen unzureichend. Vor den nicht unerheblichen Konsequenzen, wenn Begriffe wie Geist und Subjektivität auf einen sehr eng gefassten Phänomenbereich wie sinnlich wahrnehmbare Glia- und Nervenzellen begrenzt werden, mahnen Autoren wie Düsing, der den Subjektivitätsbegriff in der Gehirnphysiologie der gegenwärtigen Philosophie skizziert, um zur Subjektivität

¹⁹² Vgl. Schoeps / Knoll / Bärsch (1981), 9.

¹⁹³ Hinske (1980), 122.

¹⁹⁴ Vgl. Searle (2001), 176.

¹⁹⁵ Horn (2003), 9.

¹⁹⁶ Horn (2003), 9.

¹⁹⁷ Vgl. Horn (2003), 145.

¹⁹⁸ Vgl. Hoff (2003), 247.

und Freiheit im Deutschen Idealismus voranzuschreiten.¹⁹⁹ Er unterscheidet drei Grundrichtungen: Den neutralen Monismus, cartesianischen Dualismus und moderne Materialismen bei Crick und Rorty oder Mackie und Singer. Die fundamentale Ethik der klassischen deutschen Philosophie stellt nach Düsing die Frage nach der wissenschaftlichen Begründung eines philosophischen Begriffs.²⁰⁰ Mit dem bis in die Gegenwart wirkenden Ansatz des Soziologismus als Analogon zum Historismus, die methodisch nicht abgesichert sind,²⁰¹ bleibt es bei ihrem Ansatzcharakter. Der von der angelsächsischen Welt praktizierte Rückzug auf bloße Teilprobleme bedeutet nach Lauth einen Abschied von der Philosophie, aber zugleich die Notwendigkeit einer Besinnung auf ein Universalsystem: „Wenn es zum Wesen der Philosophie gehört, unhintergehbare Gesamterkenntnis geben zu wollen, dann geht es vor allem um dieses System. Und wenn die gesamtsystematische Sicht der Wirklichkeit Voraussetzung für eine sachgerechte Lebenspraxis ist, dann kommt ihm eine besondere Bedeutung zu.“²⁰²

Für das philosophische Verständnis von Politik ist der Anerkennungsbegriff zu berücksichtigen. Dieser ist auf seine Begründungsleistung von Moral und Recht hin zu überprüfen, weil dort, so Siep, „die wechselseitige Anerkennung als empirische Theorie von individuellen Bewußtseinsentwicklungen oder von konfliktfreien Sozialverhältnissen verstanden [wird, *RAH*], nicht als transzendentaler Begründung. Das schwächt den Anspruch dieses Gedankens und seine Bedeutung für die Begründung von Moral und Recht“.²⁰³ Diese Aussage erhärtet Siep, indem er mit Bezug auf die Ausdehnung der apriorischen, transzendental deduzierbaren Sätze sagt: „Wo empirische Annahmen hinzukommen und freie Hypothesenbildung beginnt, verlässt man nach der ‚Programmschrift‘ [*BWL, RAH*] den Rahmen der Wissenschaftslehre“.²⁰⁴ Neuere Theorieansätze der politischen Philosophie stehen teilweise sogar in der Abkehr zur humanistisch-abendländischen Tradition der Aufklärung. Rawls plädiert für die Abkehr von der neuzeitlichen Wissenschaft und ihren für dogmatisch und intolerant verklärten Vertretern (vgl. *PL* 21). Seine Ablehnung solcher Ambitionen und seine Positionierung gegen das Aufklärungsprojekt (vgl. *PL* 14) ist durch seine Selbstkritik jedoch überholt.

Erstes Zwischenergebnis: Anbahnung eines Begriffs von Freiheit

Im ersten Teil wurden die philosophischen Grundlagen des Liberalismus betrachtet. Absicht war, den für ihn zentralen Begriff von Freiheit in der Klassik und Moderne zu verdeutlichen

¹⁹⁹ Vgl. Düsing (2002), 8.

²⁰⁰ Vgl. Düsing (2002), 32.

²⁰¹ Vgl. Bubner (2002), 9.

²⁰² Lauth (1989), 460.

²⁰³ Siep (1992), 12.

²⁰⁴ Siep (1992), 22.

und unterschiedliche Theorietypen zur Fundierung des Politischen aufzuzeigen. Danach wurde die Aufklärung der Genese des Politikbegriffs verfolgt, wobei die Möglichkeit der Ergänzung von neueren Theorieansätzen in der politischen Philosophie durch klassische philosophische Systeme in Betracht kam. Schließlich wurde Rawls' empfohlene Maßnahme der medizinisch-psychiatrischen Theorie eines Individuums skizziert, wenn es von Politik entfremdet ist.

Zu 1.1: Der Liberalismus als Begriff des Geistigen über politische und historische Ereignisse hinaus beschreibt den Prozess der Entwicklung von Freiheit. Der politische Liberalismus tauchte erstmals in der Antike auf und wurde in der neuzeitlichen Aufklärung begründet. Als einer der neueren Vertreter des politischen Liberalismus kann Rawls gelten.

Zu 1.2: Der normativ-deskriptive Theorietyp nimmt normative Leitbegriffe an und bedient sich empirischer Erkenntnisse aus Einzelwissenschaften. Bei der Überprüfung seiner Fundierung des Politischen war von Interesse, auf welcher Seite Wahrheit und Falschheit liegt bzw. dass Wahrheit in seiner transzendentalen Bedeutung nach Kant die allgemeine Eigenschaft des Seienden ist. Dem vermeintlichen Wert der Lüge hingegen wurde nicht nachgegangen.

Zu 1.3: Der transzendentalphilosophische Theorietyp geht von apriorisch abgeleiteten Bestimmungen wie dem Politischen in dem Gesamtsystem des Wissens aus und steht dem normativ-deskriptiven Theorietyp gegenüber. Von mehreren philosophischen Systemen bietet sich das von Fichte an, um neueren Theorieansätze ein alternatives System gegenüber zu stellen. Seine *WL* bzw. politische Theorie wird einzubeziehen sein, um Rawls' *GT* zu ergänzen.

Zu 1.4: Von dem philosophischen Politikbegriff ist ein empirischer Begriff von Politik zu unterscheiden. Mit letzterem kommt es zu Aporien der realistischen Perspektive. Nach Rawls' Empfehlung sollen die von Politik Entfremdeten durch medizinisch-psychiatrische Therapien behandelt werden. Entgegen der modernen Gehirnpsychologie sind Subjektivität und Selbstbewusstsein als Begriffe des Geistigen zu verstehen. Solche Kritik am empirischen Politikbegriffs bleibt zu beachten, wenn im Folgenden neuere Theorieansätze untersucht werden.

2. Teil: Thematische Reflexionen. Kritische Untersuchung mit Rawls von neueren Theorieansätzen im Grenzgebiet von Soziologie und Philosophie

2.1 Die Legitimationskrise der politischen Philosophie

In diesem Unterkapitel wird auf Definitiva des Politischen eingegangen. Zu klären ist, welchen Anspruch die politische Philosophie als philosophische Teildisziplin besitzt und warum sie aufgrund einer unzureichenden Methodologie von ihm abweicht. Zur Erfassung der Krisenlage wird als Anleihe die Kritik an neueren Bildungstheorien einbezogen, welche die mit der normativ-deskriptiven Methodologie verbundenen Probleme verdeutlicht.

2.1.1 Das Politische als Gegenstand der Wissenschaft

Das Wort Politik besitzt eine lange Tradition. Es heißt nach Meier „wörtlich ‚bürgerlich‘“,²⁰⁵ bezeichne die bürgerlichen Angelegenheiten und die Wissenschaft davon. Politik bezieht sich im antiken Griechenland „primär auf die Bürger, erst sekundär auf die Stadt“.²⁰⁶ Dementsprechend hat das Politische nach Vollrath in der entpolitisierten Epoche des Hellenismus die „Spezialbedeutung ‚zivilisiert, gebildet, fein‘“.²⁰⁷ Ausgehend von Herodots eigentümlicher Zuschreibung des politischen Charakters in seinen Epen als eine Form der Geschichtsschreibung haben Platon und Aristoteles dem Politischen einen bedeutenden Stellenwert zuerkannt, indem sie es in den Gesamtzusammenhang des Menschen und der Welt stellten. Nicht ohne Grund wird Aristoteles oft als „Urvater der *Wissenschaft* von der Politik“²⁰⁸ bezeichnet, nach dem es diese philosophische Teildisziplin mit der höchsten Bestimmung des Menschen zu tun hat: Sein Dasein in der Vereinigung von Menschen, die politisch qualifiziert sind.²⁰⁹ Später brachte die französische Philosophie Vertreter wie Diderot hervor, der mit Intellektuellen wie D’Alembert, Condillac und Melchior Grimm verkehrte und für die Freiheit sogar im Gefängnis saß,²¹⁰ aber mit Rousseau das Ideal einer Republik mit dem Gedanken des Allgemeinwillens aufnahm. Die von ihm postulierte, republikanische Staatsordnung soll entgegen einseitigen Herrschaftsordnungen die Freiheit und Selbstständigkeit aller Menschen bewahren.²¹¹

Die neuzeitliche Aufklärung setzte dem antiken Modell der sittlichen Gemeinschaft, das die Freiheit des Einzelnen ablehnte, eines der Individualität entgegen. Ein solches vertrat etwa die englische Rechts- und Staatsphilosophie mit Hume, Locke und Berkeley. Zwar versuchte

²⁰⁵ Meier (1989b), 1038.

²⁰⁶ Meier (1989b), 1038.

²⁰⁷ Vollrath (1989b), 1072.

²⁰⁸ Friedrich (1961), 29.

²⁰⁹ Vgl. Aristoteles (1947–1975), VII.4 (1959), 35.

²¹⁰ Vgl. Diderot (1951), 862.

²¹¹ Vgl. Rousseau (1959–1995), III (1964), 434.

noch Kant, eine Synthese von Empirismus und Rationalismus zu bilden (vgl. AA IV, 8), doch konnte er nicht mehr die ursprüngliche Einheit von Denken, Wollen und Handeln herstellen. Während er die Politik zur ausübenden Rechtslehre erklärt und umgekehrt das Recht zu der sie einschränkenden Bedingung, stellt sie nach Fichte den Übergang von dem zufällig gegebenen Staat hin zum Vernunftstaat her.²¹² Für Hegel war das Politische in der Vermittlung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft wirklich,²¹³ bevor im frühen 20. Jahrhundert Adorno, Foucault, Hartmann und Merleau-Ponty ihre Konzeptionen vorlegten. Schließlich nahmen Arendt, Popper, Horkheimer und Adorno, Habermas und auch Rawls ihre Konzeptionen auf und machten sie zum Ausgangspunkt der eigenen Theorieansätze.²¹⁴

Die politische Philosophie geriet im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Eindruck von empirischen Erfahrungswissenschaften und vom normativen Positivismus in Bedrängnis.²¹⁵ Dabei zeigt sich, wie es Theunissen im Hinblick auf das Engagement der Philosophie des Dialogs im Gegensatz zu der *TP* bedenkt, „die Unfertigkeit eines Denkens, das wegen seiner Unfertigkeit den Interpreten stärker in seine Bewegung hineinreißt, als es eine vollkommen einsichtige Doktrin je vermöchte“.²¹⁶ Solcher Unfertigkeit begegnen Horn und Scarano ohne jede Kritik, ja halten den Wandel der bei normativen Fragestellungen ansetzenden, politischen Philosophie nach einer längeren Phase der Zurückhaltung für einen Gewinn: In der politischen Philosophie müsse es darum gehen, „selbst moralische Urteile zu fällen, also Aussagen darüber zu formulieren und zu begründen, welche Verhältnisse als gerecht, welche als ungerecht zu bewerten sind. [...] Der Anspruch dieser Theorien besteht darin, Kriterien zu entwickeln, die spezifisch genug sind, um auf unterschiedliche Gebiete und Gegenstandsbereiche angewendet zu werden. Unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse sollen diese Kriterien detaillierte Beurteilungen der politischen und sozialen Verhältnisse erlauben“.²¹⁷

Sturma geht ein Stück weiter, indem er bezogen auf Kants Ethik differenziert die Vorarbeiten aus den Diskussionskontexten in dem Ensemble von Neoaristotelismus, Neohumanismus und Neomarxismus herausstellt, auf die einsetzenden Korrekturen, Modifikationen und Ergänzungen von Kants Ethik durch Rawls' Analyse hinweist und einen Ausblick auf Kants ethisch-politische Konzeption entgegen den neueren Strömungen von empiristischer Ethik gibt;²¹⁸ in gegenwärtigen Debatten müsse verstärkt wieder eine systematische Perspektive auf Kants *TP* eingebracht werden. Manz macht in diesem Sinne geltend, dass Ethik als Wissen-

²¹² Vgl. Schottky (1995), 347.

²¹³ Vgl. Hegel (1927–1930), VII (1928), 329.

²¹⁴ Vgl. Beyme (2002), 936.

²¹⁵ Vgl. Geuss (2004), 13.

²¹⁶ Theunissen (1977), 485.

²¹⁷ Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 335.

²¹⁸ Vgl. Sturma (2004a), 10.

schaft vom Sittlichen nicht nur Prinzipien guten Handelns entfalten solle, sondern auch angeben müsse, wie diese Prinzipien durch konkrete Handlungen in die Praxis hinübergeführt werden könnten. Seine These, „Fichte überwindet die Anwendungsproblematik, die durch die Dichotomie von Gegenstandswelt und sittlicher Sphäre gegeben ist, durch eine einheitliche Wirklichkeitskonstitution, in der Erkennen und sittliches Intendieren synthetisch verbunden sind“,²¹⁹ weist auf die Anwendung philosophischer Prinzipien hin. Kategorien wie die der Legalität und Moralität begründen ein Handeln, das in dem der Sittlichkeit besteht.

2.1.2 Philosophische Politologie als politische Philosophie

Politische Theorie, politische Ideengeschichte und politische Philosophie liegen nahe beieinander. Während sich die politische Theorie als Teildisziplin der modernen Politikwissenschaft mit den theoretischen Grundlagen der praktischen Politik befasst, stellt die politische Ideengeschichte die Geschichtsschreibung dar.²²⁰ Die politische Philosophie beschäftigt sich mit Selbst- und Sittlichkeitsbewusstsein, das durch das Merkmal bürgerlich definiert ist. Wie es keinen Begriff der anthropologischen Philosophie gibt — was immer das sein soll —, sondern den von „philosophische[r] A.[nthropologie]“,²²¹ macht der von politischer Philosophie ebenso keinen Sinn. Trotzdem bildete sich eine solche Bezeichnung, die sich mit Autoren wie Foucault, Luhmann und Walzer fixierte. Sie beabsichtigt die Erklärung politischer Entscheidungen und Veränderungen in Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen und reicht vom Marxismus bis zum Strukturalismus und Poststrukturalismus.²²² Doch eine philosophische Disziplin darf nicht ideologisch verstanden und muss zumindest als ideologisch motiviert gekennzeichnet bleiben. Das ist dann nicht der Fall, wenn das Wort politisch vor dem der Philosophie großgeschrieben wird, wie das in der Einführung in die politische Philosophie bei Horn der Fall ist.²²³ Es ist doch eines der Hauptanliegen und Bildungsziele der Philosophie der Antike, insbesondere von Platons Höhlengleichnis gewesen, nicht an der Beliebigkeit oder Scheinhaftigkeit empirischer Dinge verhaftet zu bleiben,²²⁴ sondern auf der Grundlage des Bewusstseins von Freiheit die Einsicht in notwendige Zusammenhänge zu gewinnen.²²⁵

Wieder anders präsentieren Göhler, Ider und Kerner entzündete Begriffe des Politischen, auch wenn der Grundbegriff, die Politik, zugunsten der Erläuterung theoretischer Auseinan-

²¹⁹ Manz (2001), 381.

²²⁰ Vgl. Bärsch / Knoll / Schoeps (1981), 9.

²²¹ Marquard (1971), 362.

²²² Vgl. Brodocz / Schaal (2001–2002).

²²³ Vgl. Horn (2003).

²²⁴ Vgl. Platon (1970–2001), IV (1971), 563.

²²⁵ Vgl. Arnold (1965), 32.

dersetzungen und Weiterentwicklungen an konkreten Sachverhalten nicht behandelt wird²²⁶ und die durchaus zugestandene Vitalität und Relevanz der politischen Theorie in der Gegenwart nicht weiter unter Beweis gestellt werden. Die Bestimmung der philosophischen Teildisziplin und ihr thematischer Bereich stehen nach Diemer „unter einem inneren Spannungsverhältnis, das — analog der Pädagogik — sich aus der hier herrschenden inneren Ambivalenz von Theorie und Praxis ergibt“.²²⁷ Das Störende in der Terminologie von politischer Philosophie sieht Diemer in der doppelten Bedeutung der Wissenschaft vom Politischen im modernen Sinne oder der politisch engagierten Wissenschaft, welche die Grundlagen und Mittel für das politische Handeln vorgebe und bereitstelle. Die zweite Bedeutung trifft nach Diemer die Wissenschaft, weil die Möglichkeit der neutralen Objektivität „bei sog. politischen Philosophien zurück[tritt], es sind meist politisch engagierte Dogmatiken, Weltanschauungen.“²²⁸ Eines der neueren Probleme der politischen Philosophie ist, mit welcher Erlaubnis oder Ermächtigung sie ihre für wissenschaftlich gehaltene Betrachtung durchführt.

Die vorliegende Dissertation verwendet den eigentlich abzulehnenden, aber gebräuchlichen Ausdruck politische Philosophie. Sie schreibt ihn aber klein, um die ideologische Motivation von moralischen Überzeugungen kenntlich zu machen. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass die philosophische Teildisziplin ihren besonderen Rang eingebüßt hat. Weil heute die in ihr enthaltenen Begriffe nicht mehr philosophisch begründet würden, ist sie nach Vollrath wie seinerzeit die Metaphysik in Misskredit geraten; Vollrath kommentiert: „Nur weil es Bücher und Artikel gibt, die den Namen im Titel führen, darf nicht auch schon ohne weiteres angenommen werden, daß ein fest etablierter, gründlich legitimierter und allgemein akzeptierter Theorietyp einer Philosophie des Politischen existiert“.²²⁹ Eine Umdeutung der klassischen politischen Philosophie durch neuere politische Theorieansätze bzw. eine einseitige oder reduktionistische Betrachtung von ihren metaphysischen Prinzipien würde nach Vollrath deren Reichweite begrenzen. Dieser Mangel liegt darin begründet, dass sich bei noch so genauer Messung von „empirische[n] Regelmäßigkeiten und Wahrscheinlichkeiten“²³⁰ keine philosophische Beurteilung von gerechten oder ungerechten Verhältnissen ableiten lässt.

2.1.3 Vertrauen und Misstrauen in die Politik

Aufgrund eines Mangels an philosophischer Begründung ist es offensichtlich, dass neuere Theorieansätze auf Zustimmung und Ablehnung stoßen. Zudem ist es auch nicht verwunder-

²²⁶ Vgl. Göhler / Iser / Kerner (2004), 7.

²²⁷ Diemer (1962–1964), II (1964), 352.

²²⁸ Diemer (1962–1964), II (1964), 352.

²²⁹ Vollrath (1987), 11.

²³⁰ Winckelmann. In: Weber (1976), I, XXIII.

lich, dass in den letzten Jahrzehnten eine monotone Mannigfaltigkeit von im Ansatz verbleibenden, politischen Theorieansätzen entwickelt wurde, die aufgrund der Fragmentierung in ihren Einzelproblemen keinen Abschluss gefunden hat.²³¹ Je unterschiedlicher solche Theorieansätze konzipiert werden und je mehr sie in ihren ideologisch motivierten Überzeugungen übereinstimmen, umso weniger kann die politische Philosophie apriorische Aussagen formulieren.²³² Insofern gilt es, das verlorene Vertrauen in die höchste Disziplin, das heute meist nur im Zusammenhang von konkreten Lebensverhältnissen und der sie beurteilenden Moralphilosophie diskutiert wird,²³³ an sich selbst zu überprüfen. Zur Verdeutlichung der angeschnittenen Problematik ist auf die praktische Relevanz der theoretischen Themenstellung hingewiesen. Auf dem spannungsreichen Gebiet der politischen Philosophie und der an sie anschließenden Bestimmungen der Verfassung²³⁴ kann ein unzureichender Anspruch dramatische Folgen für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens haben. Bezogen auf die Bildungstheorie nennt Düsing die Theoriebildung von einer auf die Person bezogenen Gemeinschaft hin zur Kommunikation und sozialen Interaktion in Gruppen eine „sozialwissenschaftliche Neuorientierung der Bildungstheorie“.²³⁵ Sie charakterisiert die Methodologie neuerer bildungstheoretischer Ansätze im Gegensatz zu traditionellen Bildungskonzepten, dass jene an normativen Metawissenschaften und empirischen Sozialwissenschaften anschließen würden; beide Hauptrichtungen fänden ihre paradigmatische Zuspitzung in Konzeptionen wie dem neomarxistischen Sozialbehaviorismus.²³⁶

Wird ihre Kritik an neueren bildungstheoretischen Ansätzen auch für die Kritik an neueren Theorieansätzen in der politischen Philosophie berücksichtigt, könnte Geuss' und Bubners Zeitdiagnose bestätigt werden, dass deren Vertreter wie Rawls und Habermas den klassischen Begriff der Sittlichkeit nicht mehr kennen würden.²³⁷ Nach einer genaueren Betrachtung der Kritik an neueren bildungstheoretischen Konzeptionen in der vorliegenden Dissertation wird die politische Fragestellung wieder aufgenommen. Dann werden erarbeitete Kritikpunkte insofern anzubringen sein, als sich aus der Kritik an bildungstheoretischen Ansätzen bzw. den sich ergebenden Konsequenzen für das Individuum und das gesellschaftliche Zusammenleben in den bildungstheoretischen Konzeptionen Argumente auch für die Kritik an politischen Theorieansätzen gewinnen lassen und die Notwendigkeit ihrer Fundierung aufgezeigt werden kann. Dass sich aus der Kritik an der Bildungstheorie Aspekte für die Kritik an der politischen

²³¹ Vgl. Horn / Scarano (2002), 11.

²³² Vgl. Vollrath (1987), 13.

²³³ Vgl. Hartmann (2004), 388.

²³⁴ Vgl. Brehmer (1980), 2.

²³⁵ Düsing (1986b), 2.

²³⁶ Vgl. Düsing (1986b), 9.

²³⁷ Vgl. Geuss (2004), 13, Bubner (2002), 167.

Theorie ergeben, wird durch Studien wie die von Horn bekräftigt, der den Anspruch der Formen von sozialpsychologischer human-relation-Technik, womit gruppodynamische Methoden in der Bildungstheorie gemeint sind, im Medium von politischer Bildung verortet und die Verknüpfung von pädagogischer und politischer Dimension aufzeigt; den Anspruch erhebt er zum „größte[n] öffentlichen Interesse“,²³⁸ gleichwohl die methodischen, methodologischen und politischen Probleme des gruppodynamischen Trainings umstritten seien. Hierfür bedürfe es Aufschlüsse über das Verhältnis des subjektiven Faktors zur gesellschaftlichen Objektivität. Die Kritik an der sozialwissenschaftlichen Neuorientierung gewinnt für die politische Fragestellung an Bedeutung, wenn die Bildungspolitik betrachtet wird. Dort soll nach Knoll eine tragfähige Grundlage für pädagogisches Handeln in der neuzeitlichen Teleologie und Spekulation geschaffen werden, durch deren Vermittlungsstruktur von Widersprüchen über Verstandesrationalität und Vernunftprinzipien die sittliche Welt erschlossen werde.²³⁹

2.1.4 Intersubjektivität und Selbstbewusstsein

Bei der bildungstheoretischen Kritik, die im Zusammenhang von politischen Fragen stehen, verdient, wie angekündigt, eine Studie besonderes Interesse: Das Problem, in welchem Verhältnis Subjektivität und Gesellschaft bzw. Bildung von individuellem Selbst-, Freiheits- und Weltbewusstsein zu Genesis und Aufbau der sozialen Welt stehen, bildet den Kern einer Studie von Düsing. Sie konfrontiert neuere Ansätze zur Bildungstheorie mit Überlegungen, wie sie Klassiker der Philosophie formulierten.²⁴⁰ Vielfach wird nach Düsing nicht mehr von Bildung des Menschen im Sinne der von Klassikern wie Rousseau, Herder und Wilhelm von Humboldt ausgehenden und von Bildungstheoretikern im 20. Jahrhundert mit Nohl, Spranger, Flitner und Litt bestimmten Perfektionierung von bildsamen Vermögen des Individuums gesprochen, das heißt nicht mehr von dem humanistischen Ideal von Beruf und Bildung,²⁴¹ sondern nur noch von Interaktion und Kommunikation in sozialen Feldern. In solchen Untersuchungen würden Phänomene des gesellschaftlichen Daseins und Schichten der sozialen Existenz in den Blick genommen, doch fehle eine prinzipielle Untersuchung des Verhältnisses der Konstitution von individuellem Selbstverständnis und Fremdverstehen, die noch von klassischen Vertretern der Soziologie wie Weber und Simmel methodisch erreicht worden seien;²⁴² solche müssten nicht nur eine erkenntnistheoretische und ethische Theorie enthalten, sondern auch die Frage nach realer Erkennbarkeit des fremdpersonalen Seins behandeln.

²³⁸ Horn (1973), 7.

²³⁹ Vgl. Knoll (1981), 109.

²⁴⁰ Vgl. Düsing (1986b).

²⁴¹ Vgl. Ahrbeck (1979), 7.

²⁴² Vgl. Düsing (1986b), 4.

Der Sachverhalt wird von Kritikern und Befürwortern kontrovers diskutiert. Exemplarisch erörtert Nolda den theoretischen Hintergrund und die Methoden von Studien zur Interaktion in pädagogischen Institutionen. Sie erklärt: „Mit der ‚realistischen Wende‘ in der Erziehungswissenschaft hat die Frage nach dem realen Geschehen die Vorliebe für ideale Vorgaben in den Hintergrund gedrängt [...]. Es interessiert nicht, wie Unterricht sein soll, sondern wie er ist bzw. wie er sich dem Beobachter stellt“.²⁴³ Heitger wiederum als engagierter Verfechter einer normativen Pädagogik gibt zu bedenken, dass das naive Freiheitspathos als antiautoritäre Bewegung, rücksichtslose Emanzipation und Selbstverwirklichung sich gegen den Sinn von Demokratie selbst wende, zu dem die (Gewissens-) Erziehung eigentlich hinführen sollte;²⁴⁴ zur Bekräftigung seiner Kritik verweist Heitger auf Fichtes kategorisches Freiheitsverständnis, das er gegen die moderne Pädagogik mit ihrer wertfreien Sozialwissenschaft in der empirisch-analytischen Spielart der emanzipatorischen Pädagogik richtet. Ohne eine Bestimmung der Beziehung von Ethik und Pädagogik, Sittlichkeit und Politik, Moralität und Erziehung, Bildung und Handeln scheint es nach Hansmann verfrüht, von einer Moralerziehung zu sprechen; es könne vielmehr zu Störungen und delinquentem Verhalten kommen.²⁴⁵ Solche Kritik bekräftigt die Notwendigkeit einer Fundierung des Bildungstheoretischen.

2.1.5 Gruppendynamik und -pädagogik

Die Analyse von Düsing verdient eine genauere Betrachtung, in der sie gruppendynamisch-gruppenpädagogische Bildungskonzepte von weitverbreiteten Auffassungen darstellt und die mit ihnen verbunden Probleme analysiert — zum einen, dass in der Gesellschaft das Verhalten und der Charakter des Menschen in einem intersubjektiven Verhältnis und daher bloß passiv gebildet würden, und zum anderen, dass der Mensch lediglich als ein kommunikatives Wesen aufgefasst werde, das im psychologischen Kampf um Anerkennung zu sich selbst, das heißt zu seiner Persönlichkeit, gebracht werden müsse.²⁴⁶ Dafür stünden zwei weitverbreitete, repräsentative Modelle wie das interaktionistische Konzept, welches sie bei Ulich²⁴⁷ verwirklicht sieht, und dessen Konzeption „unter unbewiesenen und [...] unbeweisbaren Prämissen im Hinblick auf die Bildung des Selbstbewusstseins in der Intersubjektivität“²⁴⁸ stehen würde. Im Anschluss an das interaktionistische Konzept zieht Düsing ein gruppendynamisches Kon-

²⁴³ Nolda (2000), 7.

²⁴⁴ Vgl. Heitger (1987), 83.

²⁴⁵ Vgl. Hansmann (1992), 22.

²⁴⁶ Vgl. Düsing (1986b), 13.

²⁴⁷ Vgl. Ulich (1976), 13.

²⁴⁸ Düsing (1986b), 13.

zept heran, das sie bei Fritz²⁴⁹ verwirklicht sieht. Dieses verwirft Düsing, weil der junge Mensch „von Anbeginn auf ein bestimmtes Daseinsniveau fixiert [wird, *RAH*], ohne hinreichend mit Alternativen vertraut gemacht zu werden“.²⁵⁰ Solche Bildungskonzepte hätten in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl an Studien erfahren, doch werde der Bildungsbegriff dort meist nur als soziale Beziehungen oder Verhaltensabläufe zwischen Personen verstanden.

Die massive Kritik von Düsing an einem verlorenen Bewusstsein zu einer systematischen Grundlage der Bildungstheorie und ihre Einwände der unreflektierten Behandlung in der einschlägigen Literatur sind — mit Ausnahme bei Honneth²⁵¹ und Siep²⁵² — ohne Resonanz geblieben. Es kam lediglich zu Düsings Selbstanzeige in einer Fachzeitschrift: „Als Résumé ergibt sich, daß die idealistischen Theorien über das Beziehungsgefüge von personalem und sozialem Sein des Menschen die argumentativ zuhöchst entwickelten Interpersonallehren darstellen; ihnen muß insofern in der gegenwärtigen Begründungskrise besondere Bedeutung für eine Neubegründung des pädagogischen Bezuges zuerkannt werden“.²⁵³ Dieses Resultat der Selbstanzeige ist recht kurz. Damit Düsings Ergebnis zu neueren Theorieansätzen und idealistischen Systemen der Intersubjektivität rekonstruiert und für die Kritik an politischen Theorieansätzen verwendet werden kann, muss ihre Analyse weiterverfolgt werden.

2.1.6 Politische Entfremdung des individuellen Selbst

Mit der Kritik an der neuesten Bildungstheorie leitet Düsing ihre Studie nur ein. Im Anschluss an ihre Kritik stellt sie allgemeine Untersuchungen des Problems der Intersubjektivität vor, die Scheler, Gurwitsch, Löwith und Theunissen entfalten und die weder soziologisch, psychologisch oder pädagogisch, das heißt einzelwissenschaftlich, ausgerichtet seien noch Monografien von bestimmten Denkern der Intersubjektivität darstellen,²⁵⁴ vielmehr würden sie zum Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Gesellschaft eine eigene Systematik liefern. Mit diesen Untersuchungen zur Theorie der Intersubjektivität plädiert Düsing für eine mehr philosophische Entfaltung des Themenkomplexes. In ihrer Untersuchung besitzt eine Studie von Theunissen eine besondere Bedeutung. Er typologisiert sich diametral gegenüberstehende Positionen zur Begründung der Intersubjektivität: Einerseits den Entwurf der Sozialontologie durch die *TP* oder den Transzendentalismus mit Autoren wie Husserl, Heidegger, Sartre und Buber und andererseits die Philosophie des Dialogs oder Dialogismus mit Autoren wie Ebner,

²⁴⁹ Vgl. Fritz (1975), 15.

²⁵⁰ Düsing (1986b), 15.

²⁵¹ Vgl. Honneth (2003), 110.

²⁵² Vgl. Siep (1992), 33.

²⁵³ Düsing (1986a), 641.

²⁵⁴ Vgl. Düsing (1986b), 18.

Rosenstock-Hussey, Rosenzweig und Marcel.²⁵⁵ Oberster Einteilungsgrund der Orientierungsskala ist für Theunissen die Zugehörigkeit einer der Theorien zur *TP* oder zum Dialogismus oder aber als abkünftige Modi oder Mischformen. Damit könnten die unterschiedlichen Theorien in der jeweils gegensätzlichen Typologie abgewogen werden. Theunissen führt gegen die Theorien der Intersubjektivität Einwände an, die nach Düsing ebenfalls für die in ihrer Arbeit zu untersuchenden Theorien zutreffend seien.²⁵⁶ In der Tat sind diese Einwände von Theunissen Ernst zu nehmen, die er eindringlich formuliert: „Vor der transzendentalistischen Lehre von der Konstitution des fremden Subjekts in je meiner Subjektivität und vor der dialogischen These über die Geburt des Ich aus dem Du wäre [...] zu prüfen, inwieweit wir überhaupt noch das Ich eines Du zu sein vermögen und in welchem Maße gegenwärtig die objektiven Bedingungen des Subjektseins gegeben sind“.²⁵⁷ Die Kritik von Theunissen in der 2. Auflage, die Düsing noch nicht vorgelegen hatte, untermauert dennoch ihre Absicht, unterschiedliche Theorien der Intersubjektivität zu überprüfen.

Düsings Kritik an der neueren Bildungstheorie liegen prinzipielle Aspekte zugrunde. Sie kritisiert zwei Richtungen: Einerseits das Wissenschaftsverständnis des Positivismus und Kritischen Rationalismus und andererseits das der Sozialwissenschaft. Beide fänden ihre paradigmatische Zuspitzung im neomarxistischen Behaviorismus. Der von neueren bildungstheoretischen Ansätzen verursachte Identitätsverlust des Menschen Sorge dafür, dass er das übergreifende Ziel seines Lebens verliere²⁵⁸ und in den von Nietzsche beschriebenen Nihilismus²⁵⁹ ver falle. Die Beschäftigung mit pseudowissenschaftlichen Argumenten („die Versuche kollektiver Sinnfindung und Normbegründung, seien sie rational diskurslogisch angelegt oder emotionales Interaktionstraining, [erscheinen, RAH] als Verzweiflungstat des Menschen, die allerdings noch ein irrationales Vertrauen in die Vernunft [...] bekundet“)²⁶⁰ trage dafür Verantwortung, dass freie Individuen innerhalb einer Ideologie von totaler Gesellschaftlichkeit alles Seins, Erkennens und Existierens auf den Entwurf und die Gestaltung ihres eigenen Lebens verzichten und sich selbst entfremden würden; weder durch die Annahme einer passiven Konstitution des individuellen Selbst noch durch soziale Rollen oder gesellschaftliche Diskurse könne eine Theorie der Intersubjektivität konzipiert werden.²⁶¹ Düsing ist bemüht, erstens um Gewinnung der Kriterien zur Beurteilung von gegenwärtigen Theoremen über die Identitätsbildung sowie positive Konstitutionselemente eines sinnvollen Begriffs von personaler

²⁵⁵ Vgl. Theunissen (1977), 2.

²⁵⁶ Vgl. Düsing (1986b), 3–4.

²⁵⁷ Theunissen (1977), X.

²⁵⁸ Vgl. Düsing (1981), 69.

²⁵⁹ Nietzsche (1967–), VII.2 (1968), 722.

²⁶⁰ Düsing (1981), 69.

²⁶¹ Vgl. Düsing (1981), 69.

Identität des Ich bzw. dem ihr notwendig zugrunde liegenden Begriff vom Ich und zweitens um Offenlegung des durch die neuere Bildungstheorie verschuldeten Identitätsverlustes des Ich oder der Preisgabe des Individuums. Danach versucht sie, bestimmte Probleme von neueren Konzeptionen zu Intersubjektivität und Selbstbewusstsein aufzuzeigen.²⁶²

2.1.7 Freiheit in der spekulativen Philosophie

Die bisherige Darstellung hatte die Kritik von Düsing an neuesten bildungstheoretischen Konzeptionen beleuchtet, um ihre Argumente gegen die Entgrenzung des Selbstverständnisses und die Negation von Integration in soziale oder gesellschaftliche Gruppen ebenfalls bei politischen Theorieansätzen in Anschlag bringen zu können. So wird etwa in Honneths politischem Theorieansatz zwar auf den Anerkennungsbegriff in vielversprechender Weise hingewiesen, der auf die Anerkennungstheorie von Hegel Bezug nimmt. Dennoch ignoriert er den Begründer der Anerkennungs- bzw. Aufforderungstheorie, den Theunissen herausstellt: „Fichte hat der idealistischen Intersubjektivitätstheorie die Gestalt einer Anerkennungslehre gegeben und als solche tritt sie auch in der *Phänomenologie des Geistes* [von Hegel, RAH] auf“.²⁶³ Düsing behandelt diese philosophischen Voraussetzungen, welche die wechselseitige Anerkennung der Individuen untereinander als freie Wesen verständlich machen. Erst in der Anerkennung konstituieren Individuen wechselseitig ihr freies Selbstsein, wobei sich Fichte durch die Wechselseitigkeit des Sich-aufeinander-Beziehens auf den Rechtsbereich beschränke und Hegel durch das dialektische Verhältnis des Sich-Findens im anderen eine Selbstbehauptung konzipiert, die über Legalität und Moralität zur Sittlichkeit fortschreite.²⁶⁴

Ausblickhaft, noch nicht eingehend dargelegt, stellt Düsing heraus, dass Fichte den interpersonalen Bezug als eine „notwendige Konstitutionsbedingung für die vollständige Bildung des individuellen Selbst- und Freiheitsbewusstseins begriffen [hat, RAH] und auf höchstem spekulativen Niveau konsistent dar[...]legt“.²⁶⁵ Fichte vermeide Einseitigkeiten oder Reduktionen; er setze weder die Gesellschaft als fertige Entität voraus noch die selbstbewusste individuell ausgeprägte Person und leite nichts vom anderen ab; „Fichte begründet vielmehr eine *korrelative* und gleichursprüngliche Bildung des individuellen Selbstbewußtseins und des personalen Gegenüber, die wechselseitig Ermöglichungsgrund ihrer jeweiligen Selbstwerdung sind“.²⁶⁶ Das sei eine Aufforderungs- oder Anerkennungstheorie, welche die freie Wechselwirkung sittlicher Individuen zum Zweck der vollkommenen Anerkennung beschreibe.

²⁶² Vgl. Düsing (1986b), 6.

²⁶³ Theunissen (1977), XI.

²⁶⁴ Vgl. Guzzoni (1963), 11.

²⁶⁵ Düsing (1986b), 9.

²⁶⁶ Düsing (1986b), 9.

Die Anerkennung begründe vielmehr die Wechselwirksamkeit des jeweils personalen Seins. So werden die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens auch nach Schottky durch Fichtes Anerkennungskonzeption der je anderen Sphäre eines ungehinderten Handelns und durch die Architektonik von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft geleistet.²⁶⁷ Insgesamt heben sich die idealistischen Systeme bei Fichte und Hegel von dem sozialbehavioristischen Ansatz bei Mead und dem phänomenologischen Ansatz bei Schütz ab, weil sie keine einseitige oder reduktionistische Theorie vorlegen, sondern ihnen — vor allem Fichte — eine „höchste, vielleicht ideale Möglichkeit sittlich-religiöser Anerkennung“²⁶⁸ gelinge.

2.2 Webers empirische Handlungstheorie

In diesem Unterkapitel wird von den empirischen Einzelwissenschaften Webers Soziologie untersucht, da neuere Ansätze des normativ-deskriptiven Theorietyps in der politischen Philosophie an seine Methodologie anschließen. Sollte seine empirische Soziologie keine ethischen und erkenntnistheoretischen Implikationen besitzen, das heißt eine Fundierung des Politischen weder leisten noch beanspruchen, ist Kritik auch an neueren Theorieansätzen der politischen Philosophie geltend zu machen, weil einer von ihren Anknüpfungspunkten entfällt.

2.2.1 Institution als zentraler Begriff der Soziologie

Zweifellos hat den wohl entscheidenden Anstoß zur Untersuchung von sozialen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen Webers empirisch verstandene Soziologie gegeben. Zahlreiche Arbeiten schließen an seine Konzeption an, um den eigenen Ansatz zu entwickeln. Aufgrund dieser Anschlussversuche in Deutschland spricht Weiß von einer „Allgegenwart Max Webers in der zeitgenössischen soziologischen Literatur“.²⁶⁹ Das eigentümliche Verständnis von Webers Theorie ist im Rahmen der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Sozialwissenschaft als das bürgerliche Pendant zu Marx zu sehen und wäre in einer philosophischen Untersuchung wie in der vorliegenden Dissertation nicht von größerer Bedeutung, würden nicht Autoren in der moralisch-politischen Debatte wie Horn davon ausgehen, die politische Philosophie hätte die empirischen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften sorgfältig zu berücksichtigen.²⁷⁰ Horn bezieht sich auf Rawls, der wiederum Institutionen, deren erste Tugend die Gerechtigkeit sei, beschreibt: „Unter Institutionen sind jene öffentlich anerkannten Regelsysteme zu verstehen, nach denen man sich im allgemeinen richtet und die dem politischen

²⁶⁷ Vgl. Schottky. In: Girndt (1990), VI.

²⁶⁸ Düsing (1986b), 377.

²⁶⁹ Weiß (1992), 9.

²⁷⁰ Vgl. Horn (2003), 7.

und gesellschaftlichen Handeln Form und Struktur verleihen, indem sie Ämter und Positionen, Rechte und Pflichten definieren“ (*GF* 127). Horn hält den Staat durch die von Weber genannten konstitutiven Faktoren von Staatsterritorium und Staatsgewalt definiert,²⁷¹ zudem sei der Staatsbegriff mit Jelineks Element des Staatsvolkes zu präzisieren.²⁷² Den Staat als Ausgangspunkt der Politik anzusehen und ein Gefüge von staatlichen Institutionen als fertige Entitäten vorauszusetzen, ist wegen der Entfremdung von den als gegeben gehaltenen Entitäten und ihren nihilistischen Konsequenzen problematisch.

Die Sozialwissenschaften befassen sich mit Erscheinungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen.²⁷³ Von der theoretischen Sozialwissenschaft wie von der Sozialphilosophie oder Sozialethik überhaupt hat der Geschichtsphilosoph Metzger zu bedenken gegeben, dass sie „zu den unglückseligen Zwitterwesen [gehört, *RAH*], die in keiner offiziellen Wissenschaft ihr geziemendes Unterkommen finden“.²⁷⁴ Auch wenn es Ausnahmen gibt, zu denen Simmel, Wundt, Staudinger, Tönnies und Natorp gehören, spricht er ihr ein großes Interesse zu, „daß hier in der Tat wichtige Probleme empfunden werden, die einer endgültigen Lösung noch nicht zugeführt worden sind“.²⁷⁵ Metzger deutet an, dass auf dem Gebiet der Sozialphilosophie ohne Systematik nicht auszukommen sei, woraus folge, dass neben der Darstellung des seinstheoretischen und werttheoretischen Gesichtspunktes bei Vertretern der idealistischen Philosophie, deren Interesse wesentlich ethisch gewesen sei, eine Besinnung darüber voranzugehen habe, was Ethik und auch Sozialethik eigentlich sei.²⁷⁶

Die empirische Sozialwissenschaft bestimmt die Gesellschaft als System des Menschen als seine Wirklichkeit.²⁷⁷ Der Mensch könne nach beliebigen Zwecken bloß funktional handeln, um die Gesellschaft zu verändern. Der Etablierung der Sozialwissenschaften in einer rein sozial gefassten Welt sowie dem festen Glauben an eine soziale Sphäre, die einer ausnahmslos kausalen Gesetzmäßigkeit unterliege, hält Tenbruck metaphorisch entgegen, dass sie „eher Zweifel als Aufklärung, eher Dunkelheit als Licht“²⁷⁸ gebracht habe. Denn die Soziologie erzeuge ein Weltbild, aufgrund dessen etwaige Probleme nur noch als Probleme der Gesellschaft erscheinen und Trennungen wie die von empirischer und philosophischer Wissenschaft oder politischer Bildung als Wertorientierung und pluralistischer Demokratie aufgehoben

²⁷¹ Vgl. Weber (1917), 506; zit. n. Horn (2003), 7–8.

²⁷² Vgl. Horn (2003), 8.

²⁷³ Vgl. Endruweit / Trommsdorff (2002), 724.

²⁷⁴ Metzger (1966), 1.

²⁷⁵ Metzger (1966), 1.

²⁷⁶ Vgl. Metzger (1966), 2.

²⁷⁷ Vgl. Endruweit / Trommsdorff (2002), 545.

²⁷⁸ Tenbruck. In: Bock (1980), 13.

würden; zudem setze die Soziologie ihren Gegenstand ohne Weiteres voraus und nehme in diesem Sinne die Möglichkeit von soziologischen Aussagen als gegeben an.²⁷⁹

Schelsky macht den Vorschlag einer transzendentalen Theorie der Gesellschaft, bei der die Grenzen des soziologischen Denkens bestimmt werden, sodass das gesamte Welt- und Seinsverständnis der soziologischen Denkprinzipien in Kategorien offenbar, einsichtig und kritisch distanzierbar werde.²⁸⁰ Bei einer reflektierten Begründung des soziologischen Denkens überschreite man es, weil das Gefühl, wie er mit Fichte zu sagen meint, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes außerhalb des Begründeten falle.²⁸¹ Das Argument für die Ablösung der Soziologie von der Philosophie sei kein philosophisches, sondern eine getroffene Grundbestimmung, die der Soziologie Reflexion verleihe. Dies intendiert nach Nusser eine Reflexion über ihren Gegenstand und ihre Methoden.²⁸² Eine andere Überlegung verfolgt Habermas, der das Verhältnis von Philosophie und Soziologie behandelt. Die Allgemeinheit der kommunikativen Rationalität solle mithilfe soziologischer Theorien gezeigt werden,²⁸³ die vorgetragene Begriffsstrategien, Annahmen und Argumentationen in der systematischen Absicht aufnehmend entfaltet er Probleme, die mithilfe einer in Grundbegriffen des kommunikativen Handelns entwickelten Theorie der Rationalisierung gelöst werden könnten. Dass sich Habermas' Theorie auf eine Umwandlung von Webers Konzeption stützt, bestätigt die von Metzger aufgezeigte Problematik im Grenzgebiet von Philosophie und Soziologie.

2.2.2 Empirisch, nicht philosophisch verstandene Disziplin

Die in der Sozialwissenschaft weitverbreitete Definition von Soziologie steht gleich zu Beginn der soziologischen Kategorienlehre bzw. der soziologischen Grundbegriffe von Weber. Danach ist die empirisch verstandene Soziologie „eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“.²⁸⁴ Wird hingegen die Soziologie von ihren Objekten her bestimmt, kann sie nach Endruweit angemessener definiert werden als Sozialwissenschaft, die sich mit den sozialen Subjekten, den sozialen Prozessen und den sozialen Katalysatoren beschäftigt;²⁸⁵ dann könne dem Vorwurf der Unvollständigkeit gegen die Definition von Weber begegnet werden, wie er nach seiner Ansicht auch von Dahrendorf²⁸⁶ in seinem Verständnis vom homo sociologicus und

²⁷⁹ Vgl. Tenbruck. In: Bock (1980), 13.

²⁸⁰ Vgl. Schelsky (1959), 96.

²⁸¹ Vgl. Schelsky (1959), 97.

²⁸² Vgl. Nusser (1986), 13.

²⁸³ Vgl. Habermas (1981), I, 299.

²⁸⁴ Weber (1976), I, 1.

²⁸⁵ Vgl. Endruweit / Trommsdorff (2002), 269.

²⁸⁶ Vgl. Dahrendorf (1964), 19.

homo politicus erhoben werde. Weber definiert die empirisch verstandene Soziologie, um die in ihr enthaltenen Begriffe offen zu legen und in einer Analyse allgemein verständlich zu machen. Auffällig dabei bleibt die Koppelung von Sinnverstehen und kausaler Erklärung: Der Soziologie sei es aufgegeben, das Zustandekommen von Handlungen ursächlich nur aus dem subjektiv gemeinten Sinn zu erklären, den die Handelnden mit ihrem Verhalten verknüpfen. Ein Verhalten, das nicht mit subjektivem Sinn verbunden ist, als Handlung zu beschreiben, erscheine damit widersinnig, weil ihm genau diejenige Komponente fehle, die nach Weber im Zentrum von soziologischem Verstehen und Erklären steht.²⁸⁷ Schneider spricht deswegen von einer Verzahnung der Zielsetzung der soziologischen Disziplin und der Bestimmung des Handlungsbegriffs in der Definition Webers.²⁸⁸ Ob der Handlungsbegriff auch für die politische Philosophie in angedeuteter Weise von Bedeutung sein kann, bleibt zu überprüfen.

Im direkten Anschluss an die Definition des sozialen Handelns findet sich die für das weitere Verständnis von Webers Handlungskonzeption entscheidende Passage. Nach Weber soll „Handeln“ ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder inneres Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. „Soziales“ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“²⁸⁹ Diese Bestimmung deutet bereits an, dass der Handlungsbegriff in Webers Konzeption nur aus der Absicht des Handelnden erklärt und das soziologische Interesse auf einen bestimmten Ausschnitt vereinseitigt oder reduziert und damit jede tiefer gehende Begründung offen gelassen wird. Eine solche empirische Methodologie kann das Politische nicht fundieren und ist also als Anknüpfungspunkt für die politische Philosophie ungeeignet, weil dann die mit der empirischen Soziologie verbundenen Probleme einer unzureichenden Methodologie an diese vererbt werden.

2.2.3 Rekonstruktion von Webers Handlungskonzeption

Wird Webers Handlungskonzeption und die Kritik an ihr systematisch aufbereitet, kann auf eine Bemerkung von Lindner hingewiesen werden, der aus der bereits genannten Definition von Weber zum handlungstheoretischen Programm für die empirische Soziologie zwei Postulate hervorgehen sieht: „1. die Soziologie soll sich auf die Erklärung von Tatbeständen sozialen Handelns konzentrieren, und 2. die Erklärung dieses Handelns soll durch Verstehen erfol-

²⁸⁷ Vgl. Winckelmann (1986).

²⁸⁸ Vgl. Schneider (2002), I, 23.

²⁸⁹ Weber (1976), I, 1.

gen“.²⁹⁰ Diese Postulate haben insofern eine große Bedeutung, als nach Webers Annahme, so auch die kritische Interpretation von Lindner, Handeln ausschließlich aus der Handlungsabsicht erklärt werde.²⁹¹ Webers Begriffs vom sozialen Handeln an der Spitze seiner Konzeption nimmt die zentrale Stellung seines umfangreichen Werkes ein, weswegen, so formuliert Weiß, die „inaugurierte Theorie insgesamt als ‚Theorie des sozialen Handelns‘ zu kennzeichnen ist“.²⁹² Zweifelsohne steht Webers Konzeption innerhalb der Entwicklung der modernen Kultur- und Geisteswissenschaften, und zweifelsohne reiht sich seine Konzeption in die Geschichte der Versuche einer Handlungstheorie ein. Doch inwiefern die Weber-Rezeption den von Kant und vom Deutschen Idealismus ausgehenden Theorieansatz würdigend berücksichtigt, ist angesichts des Ergebnisses von Schöllgens Studie zu bezweifeln.

Fichte unterliegt nach Schöllgen dem „in seinem Ansatz notwendig angelegten Fehlschluß“,²⁹³ was er damit erläutert, Fichte meine, das „Ich als ein in seinem Wesen von äußeren Gegebenheiten unabhängiges postulieren und als die wahre Selbständigkeit bestimmen zu müssen“.²⁹⁴ Weil Schöllgen annimmt, dass jene die Realität erst konstituierende Tätigkeit des Ich von eben dieser Realität immer schon präformiert und abhängig sei, gelangt er zum Ergebnis, dass Fichte die Dimension des Arbeitsbegriffs, den Schöllgen als Wesensmerkmal des Menschen verstanden wissen will, notwendig verfehlen muss. Seine Kritik lässt sich zurückweisen, dass die das Ich und die Natur konstituierende Tätigkeit des Ich nicht als ursprüngliche bzw. unbedingte Tat anerkannt wird. Die transzendente Handlung des Ich ist nach Fichte schlechthin frei, durch nichts bestimmt und von nichts abhängig (vgl. *GA* I.2, 255). Demgegenüber wird nach Girndt mit dem sozialen Handlungsbegriff „der primäre Erkenntnisbereich dieser Einzelwissenschaft eingegrenzt, und durch ihn sind sämtliche soziologischen Begriffe definierbar“,²⁹⁵ neben seiner Eigenschaft als Basis soziologischer Kategorienbildung diene das Konzept ebenso als Grundlage rein empirisch-pragmatischer Begriffsbildung.

2.2.4 Sinnbezogenheit und Kategorienbildung

Der erste Teil von Webers umfangreichem Werk erweitert die genannte Bestimmung des zentralen Begriffs des sozialen Handelns. Dessen Sinnbezogenheit stelle das entscheidende Merkmal von menschlichem Verhalten dar, weil sich das Handeln an der objektiven Situation oder konkreten Ausgangslage orientiert, auf das Verhalten anderer bezogen werde und daran

²⁹⁰ Lindner (1989), 358–359.

²⁹¹ Vgl. Lindner (1989), 368.

²⁹² Weiß (1992), 82.

²⁹³ Schöllgen (1984), 25.

²⁹⁴ Schöllgen (1984), 25.

²⁹⁵ Girndt (1974), 994.

in seinem Ablauf orientiert sei.²⁹⁶ Der Sinnbegriff bezeichne den tatsächlich, das heißt subjektiv gemeinten Sinn, den der Handelnde von sich aus mit dem Handeln verbinde. Damit ist der Unterschied zwischen den empirischen Wissenschaften und denjenigen Wissenschaften angesprochen, die Weber dogmatisch nennt und die einen objektiv richtigen oder metaphysisch ergründeten, wahren Sinn erforschen.²⁹⁷ Die empirische Wissenschaft deute rational orientiertes Zweckhandeln, das als Verknüpfung von zwei Bestandteilen bestimmt ist: Menschliches Verhalten und subjektiver Sinn. Der Begriff des sozialen Handelns wiederum bezeichnet die Orientierung am vergangenen, gegenwärtigen oder erwarteten Verhalten anderer.

Weil soziales Handeln häufig mehrere alternative Sinninterpretationen zulässt und ihre Grenzen fließend sind, müssen sinnhafte Deutungen nach der Methode der kausalen Zurechnung verifiziert werden.²⁹⁸ Das aufeinander eingestellte Sichverhalten von mehreren handelnden Personen wird nach Weber in der sozialen Beziehung verknüpft — eine Chance, dass in einer sinnhaft angebbaren Art gesellschaftlich gehandelt wird. Weber unterscheidet verschiedene Ausprägungsformen von sozialen Beziehungen, von denen die konfliktären und konsensualen Beziehungsformen zu trennen sind. Der Kampf gilt als eine besondere soziale Beziehung, indem das Handeln an der Absicht der Durchsetzung des eigenen Willens gegen den Widerstand von anderen orientiert ist, — eine Konkurrenz, insofern friedliche Kampfmittel bzw. nicht physische Gewaltsamkeit eingesetzt werden.²⁹⁹ Der friedliche Kampf ist die formal friedliche Bewerbung um eigene Verfügungsgewalt über Chancen, die auch andere begehren. Die geregelte Konkurrenz ist eine spezielle Form dieser Konkurrenz, die sich in Zielen und Mitteln an einer Ordnung orientiert.³⁰⁰ Für die Staatsdefinition verdient die Kategorie des Kampfes Erwähnung, weil er für die Begriffe der Teilsoziologien, das heißt die Herrschafts-, Rechts-, Wirtschafts- und Religionssoziologie, konstitutiv ist und zum Leitmotiv führt.

2.2.5 Kampf-Konzeption und Vergemeinschaftung

Die Kategorie des Kampfes erweist sich als zentral. Sie ist aber in der Weise, wie sie dem Staatsbegriff zugrunde liegt, nach Zängle das „Prinzip einer pessimistischen Weltanschauung. Zwar ist sie abstrakter als die materialistische Auffassung, die Geschichte sei eine Geschichte von Klassenkämpfen, aber keineswegs weniger einseitig und weltanschaulich“.³⁰¹ Die zu Prinzipien erhobene Dissonanz und Harmonie verlangen sich wechselseitig, weswegen der

²⁹⁶ Vgl. Weber (1976), I, 1.

²⁹⁷ Vgl. Weber (1976), I, 1–2.

²⁹⁸ Vgl. Weber (1976), I, 12.

²⁹⁹ Vgl. Weber (1976), I, 20.

³⁰⁰ Vgl. Weber (1976), I, 20.

³⁰¹ Zängle (1988), 27.

Einwand gegen Weber erhoben werden könne, dass er bei der abstrakten Negation aller Harmonien stehen geblieben ist oder die Auflösung dieses Gegensatzes nicht unternommen habe. In der Tat besitzt der Kampf-Paragraf zwar einen martialischen Klang, doch hatte Weber wohl einen Konfliktbegriff im Auge, der heute in der Konfliktsoziologie aufgenommen worden ist und bei Vertretern der neueren politischen Philosophie wie bei Honneth als Vorlage für die eigene Theorie dient.³⁰² In Webers Soziologie schließt sich an dem Beziehungskampf ein permanenter Prozess der Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung an — ebenfalls eine soziale Beziehung, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf subjektiv gefühlter Zusammengehörigkeit, rational motiviertem Interessenausgleich oder ebenso motivierter Interessenverbindung beruht. Diese bezeichnet Weber tautologisch als den „radikalste[n] Gegensatz gegen ‚Kampf‘“,³⁰³ um widerstreitende Elemente aufzuzeigen.

Bei den reinsten Typen der Vergemeinschaftungen unterscheidet Weber den streng zweckrationalen, frei praktizierten Tausch auf dem Markt, den frei paktierten Zweckverein und den wertrational motivierten Gesinnungsverein als rationale Sekte, insofern sie von der Pflege emotionaler und affektuelier Interessen absieht und nur der Sache dienen will.³⁰⁴ Nach Weber geht es letztlich um die Ordnung von sozialem Handeln als die reine, tatsächliche Auslese im Wettbewerb der verschiedenen Menschentypen und ihrer Lebenschancen. Die historische Entwicklung ziehe eine zunehmende Einbettung des Einzelnen in komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge oder Betriebe und speziell in den politischen Verband oder Staat nach sich. Das Hauptwerk von Weber lässt sich als Staatssoziologie begreifen, denn es gipfelt in der Bestimmung des Staates.³⁰⁵ Den Grund des modernen Staates bildet die Knappheit von Chancen und der damit notwendige Kampf der Menschen untereinander. Sein Zweck ist die Sicherung der mit einem Gebiet verknüpften Chancen nach außen und der appropriierten Chancen nach innen, sein Mittel ist ein Zwangsapparat oder die legitime Gewalt.

Aus der Notwendigkeit der gewaltsamen Sicherung von Interessen leitet sich auch die ursprüngliche Legitimationsform von Herrschaft ab.³⁰⁶ Die weitere Ableitung soll klären, so lässt sich mit Winckelmann zusammenfassen, wie jemand in seinem Verhalten im Hinblick auf die ihn umgebende soziale Verkehrsgemeinschaft verstanden werden muss;³⁰⁷ die Intentionen, Interaktionen und Kooperationen der Handelnden würden auf Gesellschaft und Geschichte einwirken, und diese Umstände sind es, die das spezielle Interesse der Erfahrungs-

³⁰² Vgl. Honneth (2003), 7.

³⁰³ Weber (1976), I, 22.

³⁰⁴ Vgl. Weber (1976), I, 21–22.

³⁰⁵ Vgl. Weber (1976), I, 29.

³⁰⁶ Vgl. Weber (1976), I, 28.

³⁰⁷ Vgl. Winckelmann. In: Girndt (1967), 14.

wissenschaften bilden und die Grundlage für empirische Regelmäßigkeiten und Wahrscheinlichkeiten abgeben würden. Dieses Interesse besteht, weil die Soziologie auf die empirische Lebenswirklichkeit der Gesellschaft bezogen ist, was Endruweit in einer Metapher geltend macht: „Die Soziologie hat *keine* Primärliteratur, weil ihre Objekte unmittelbar die in der Definition erwähnten Gegenstände sind und nicht Aussagen darüber“.³⁰⁸

Nach der allgemeinen Einleitung zur empirisch verstandenen Soziologie im ersten Teil gibt Weber im zweiten Teil des Werkes eine konkret-empirische Analyse gesellschaftlicher Ordnungen oder Sonderformen, die jeweils nach ihrem spezifischen Charakter des Sinnzusammenhangs geordnet sind.³⁰⁹ Dies betrifft die speziellen Gemeinschaften von Haus und Sippe, die ethischen Gemeinschaftsbeziehungen, die Kulturgemeinschaft, das Gebilde der Marktvergesellschaftung und die religiöse Vergemeinschaftung, die sämtliche übrigen Gemeinschaften zu übergreifen beansprucht. Weiterhin nimmt das umfangreiche Werk die Rechtssoziologie, die politischen Gemeinschaften und die Soziologie der Herrschaft in Betracht.³¹⁰ Im Kapitel über die politischen Gemeinschaften treten die Merkmale zur Bestimmung der politischen Vergemeinschaftung hervor. Vom soziologischen Verhalten des Einzelnen ausgehend wird das soziale Zusammenhandeln von mehreren behandelt, „gipfelnd in der politischen Verbandseinheit, der für sie heute typischen Gebietsherrschaft und dem modernen Anstaltsstaat“.³¹¹ Die Aussage von Weber kann darin gesehen werden, dass Interessen und Interessensdivergenzen das soziale Handeln der Menschen bestimmen und die Perzeptionen und Konzeptionen von agierenden Menschen in ihrer sozialen, ökonomischen und politischen Seinslage bestimmen. Mit seiner großen Soziologie, so triumphiert Winckelmann über die Authentizität, habe Weber ein Werk geschaffen, das „den sich ständig erweiternden Umfangsbereich der gesellschaftlichen Aktions-, Beziehungs- und Organisationsformen und [...] der sich zunehmend erweiternden, soziologisch relevanten *Sinnbereiche*“³¹² offenbare.

2.2.6 Historisch-politischer Kontext bei Weber

In seinen politischen Arbeiten führt Weber Elemente aus seinem Hauptwerk weiter aus. Die damals brisanten politischen Themen von Webers Lage wie die Staatsform von Deutschland und die deutsche Außenpolitik treten in Webers politischen Schriften in den Vordergrund. In historisch-politischer Aktualität entwickelt Weber seine Theorie der demokratischen Herrschaft eines parlamentarischen Typs und hebt die dominante Rolle einer großen politischen

³⁰⁸ Endruweit / Trommsdorff (2002), 540.

³⁰⁹ Vgl. Weber (1976), I, 181–385.

³¹⁰ Vgl. Weber (1976), II, 387–857.

³¹¹ Winckelmann. In: Weber (1976), I, XVI.

³¹² Winckelmann. In: Weber (1976), I, XVIII.

Führerpersönlichkeit hervor. In diesem Zusammenhang ist auch Wang aufschlussreich, der das Charismakonzept von Weber untersucht und in den Kontext seines persönlichen Schicksals bzw. des Schicksals der deutschen Nation stellt. Das Charismakonzept von Weber ist nach Wang ihrem Wesen nach antidemokratisch, und die Art der Demokratie sei eine „Führerdemokratie“.³¹³ Freilich schlossen sich an die damalige Verwandlung der Herrschaftstechnik in Film, Radio und Fernsehen, dies war Weber bewusst, Probleme der Volkszunahme und der Massendemokratie³¹⁴ an, deren Risiken und irrationale Möglichkeiten, die in der Geschichte Wirklichkeit wurden, er jedoch nicht mehr erlebt hat.

Allerdings ist mit Mommsen darauf hinzuweisen, dass Weber ein Liberaler war.³¹⁵ Seine exponierten politischen Grundgedanken besitzen einen unbestreitbaren Wert in der Beschreibung und Beurteilung der damaligen realgeschichtlichen Lage, die auch Ortega y Gasset im Phänomen der Massendemokratie beschreibt.³¹⁶ Er macht auf die Schwierigkeiten der damaligen Zeit aufmerksam, in der Europa von der Tatsache der Überfüllung bedroht sei. Anknüpfend an Webers Analysen bestimmt Girndt, dass dessen Konzeption des sozialen Handelns „in seinen Ursprüngen bis in den Deutschen Idealismus zurück[reicht] und [...] sich in der Auseinandersetzung um die Grundlegung einer eigenständigen historischen Erkenntnismethode“³¹⁷ entwickle. Webers Bezugnahmen auf den Idealismus nach Kant und seiner Stellung in Tradition und Gegenwart sagt Henrich: „Max Weber hat namentlich der Ethik der Philosophie Kants viel zu verdanken; in manchen Thesen berührt er sich mit Fichte. Das Prinzip seiner Wissenschaftslehre [...] und fast alle konkreten Ausführungen seiner Methodologie sind trotz erklärter Gegnerschaft mit dem System Hegels aufs engste verbunden“.³¹⁸

2.2.7 Wissenschaft ohne Ethik und Erkenntnistheorie

Die empirische Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft erforscht konkrete Gegenstände und stellt sie im Sinne kausal-analytischer Studien in einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung; die Sozialwissenschaft als Wissenschaft von den kausalen Zusammenhängen³¹⁹ ist eine Geschichtswissenschaft, weil die Wirklichkeit durch die Eigenschaft des Ursachenzusammenhangs gekennzeichnet ist. Auch wenn diese Bestimmung bei Weber vorausgesetzt wird und eine Begründung von transzendentaler Objektivität nicht notwendig scheint, gelten sie nicht als philosophisch belanglos. Gerade Weber weist auf die begriffliche Struktur der

³¹³ Wang (1997), 185.

³¹⁴ Vgl. Loewenstein (1965), 67.

³¹⁵ Vgl. Mommsen (1989), 541.

³¹⁶ Vgl. Ortega y Gasset (1978), III, 7.

³¹⁷ Girndt (1974), 995.

³¹⁸ Henrich (1952), 104 Fn 1.

³¹⁹ Vgl. Nusser (1986), 85.

Erkenntnis hin: „Es ist unmöglich, die Schlagworte des Interessenkampfes durch rein empirische Betonung ihrer ‚Relativität‘ zu überwinden: klare, scharfe, begriffliche Feststellung der verschiedenen *möglichen* Gesichtspunkte ist der einzige Weg, der hier über die Unklarheit der Phrase hinausführt“.³²⁰ Die Methodologie Webers Sozialwissenschaft in der Eigenständigkeit ihres Begründungszusammenhanges ist nach Henrich unabhängig von dem Anliegen Kants kritischem Werk, und auch die gelegentlich vertretene Meinung, „daß Weber deshalb, weil er hier Kant zitiert, ein ‚Kantianer‘ genannt werden müßte, ist völlig verfehlt“.³²¹

Bei Weber zeigt sich nach Henrich die Differenz seiner Wissenschaftslehre zur Philosophie Rickerts durch den völlig anderen Begründungszusammenhang der Methodologie. In der Philosophie kommt es — Henrich formuliert diese Aufgabe mit Bezug auf die wertbeziehende Wissenschaft bei Rickert — gerade auf die Begründung und ihre Methoden an. Während für Rickert die Methodenlehre der Wissenschaften in der Erkenntnistheorie gegründet ist, löst Weber sie aus dem ethischen und erkenntnistheoretischen Zusammenhang im Sinne einer verstehenden Soziologie. Weber stellt keinen philosophischen Anspruch an die empirisch verstandene Soziologie, wenn er ausdrücklich schreibt: „Die *objektive* Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn *subjektiv*, nämlich die *Voraussetzung* unserer Erkenntnis darstellend, und an die *Voraussetzung* des *Wertes* derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag. Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist [...] dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten“.³²²

2.3 Die soziologische Entwicklung nach Weber

In diesem Unterkapitel wird auf Handlungstheorien eingegangen, die an Webers Soziologie unmittelbar anschließen oder unabhängig von ihr entwickelt worden sind. Sie sind daraufhin zu prüfen, ob sie das Politische fundieren können. Damit beantwortet sich die Frage, inwiefern sie geeignet sind, dass neuere Theorieansätze in der politischen Philosophie an sie anschließen und deren empirische Erkenntnisse zu ihrem Ausgangspunkt machen.

2.3.1 Sozialwissenschaftliche Arbeiten

Seit Weber gilt die empirische Soziologie als eine Wissenschaft vom sozialen Handeln. Seine Konzeption wurde in handlungstheoretischen Ansätzen aufgenommen, um Verbesserungen

³²⁰ Weber (1973), 212.

³²¹ Henrich (1952), 90.

³²² Weber (1973), 212–213.

und Differenzierungen vorzunehmen.³²³ Eine Vielzahl von theoretischen Arbeiten wie die von Commons, McIver, Veblen, Mannheim, Znaniecki, Parsons, Merton, Riesman, Mills, Blau, Dahrendorf, Aron und Touraine stehen für diese Entwicklung. Darüber hinaus hat Webers empirische Soziologie in Disziplinen wie Anthropologie, Ökonomie und Politikwissenschaft gewirkt, in denen einzelne Aspekte von seiner Konzeption wiederkehren. Manche von diesen sozialwissenschaftlichen Theorien werden von neueren Theorieansätzen der politischen Philosophie aufgenommen und erweitert. Dies ist mindestens bei folgenden Theorieansätzen der Fall: Erstens der sozio-phänomenologische Theorieansatz von Schütz, der Differenzierungen zu Webers empirischer Handlungstheorie und ihre Fundierung zu leisten beabsichtigt und zweitens: der außerhalb des Einflussbereiches von Webers empirischer Sozialwissenschaft entwickelte sozialbehavioristische Theorieansatz von Mead zur Begründung der Sozialpsychologie, der anhand der Gestenkommunikation Handlungen zu erschließen versucht.

Grundsätzlich stellt sich den an Weber anschließenden Theorieansätzen die Schwierigkeit entgegen — darauf weist Schneider hin —, dass aufgrund der Kontroversen zwischen den verschiedenen Theorierichtungen „diese Entwicklung *nicht als linearer Fortschrittsprozess* dargestellt werden kann“.³²⁴ Unter dieser Linearität wäre ein Prozess überwiegend anerkannter Einsichten zu verstehen, welche die Grundlage für weitere Studien bilden und den Weg zu einer Erweiterung von soziologischer Erkenntnis weisen. Die soziologische Theorieentwicklung ist geprägt durch diverse Studiengegenstände. Fraglich ist, inwiefern sie Webers empirische Theorie des Handelns verbessern und damit einen geeigneten Anknüpfungspunkt für neuere Theorieansätze der politischen Philosophie darstellen. Zuerst wird eine spezielle Form von Theorieansätzen einbezogen, die mit Grundbegriffen wie dem des kommunikativen Handelns und der Kommunikation operieren, also den Handlungsbegriff durch ein anderes Verständnis der Wechselwirkung im sozialen Wesen zu ersetzen beanspruchen.

2.3.2 Kommunikatives Handeln und Kommunikation

In Auseinandersetzung mit Webers Konzeption wurde die Frage diskutiert, ob nicht kommunikatives Handeln als Zentralbegriff von soziologischen Analysen betrachtet werden müsse³²⁵ bzw. ob nicht Kommunikation anstatt Handlung als elementare Einheit von sozialen Systemen zu gelten habe.³²⁶ Auch wenn die ideale Kommunikationsgemeinschaft zum herrschaftsfreien Dialog und zur Orientierung für handelnde Subjekte fähig sein soll, bleibe diese Gesell-

³²³ Vgl. Girndt (1974), 995.

³²⁴ Schneider (2002), I, 15.

³²⁵ Vgl. Habermas (1981).

³²⁶ Vgl. Luhmann (1984).

schaftstheorie nach Buber problematisch;³²⁷ die Schwierigkeiten aufgrund dessen deskriptiver und normativer Methodologie seien zu benennen. Bubner weist im Hinblick auf das Fehlen von Hegels metaphysisch bestimmtem Staatsbegriff in der gegenwärtigen Debatte darauf hin, „Sie [Rawls und Habermas, *RAH*] führen je mit ihren Mitteln sog. Idealisierungen ein, die dann das gewünschte Ergebnis schlüssig erscheinen lassen. Der *veil of ignorance* bei Rawls oder die vorgängigen Diskussionsregeln bei Habermas erfüllen denselben Zweck einer ahistorischen Unterstellung, aus der ungetrübte Rationalität in die bestehenden Verhältnisse fließen soll“;³²⁸ vorgenommene Konstruktionen würden durch rationale Argumentation legitimiert.

Radikaler als Habermas' Kritische Theorie versteht Luhmann — Begründer der soziologischen Systemtheorie — den Begriff der Kommunikation als zentrales Kernelement bzw. wesentliche Operation von sozialen Systemen. Er spricht nicht von handelnden Menschen, sondern von Kommunikationen als das kleinste Element von sozialen Systemen. Zwar verweist Luhmann auf den Deutschen Idealismus, stellt aber mit dem Satz, „Die Realität [ist, *RAH*] auch unabhängig von der Erkenntnis zirkulär strukturiert“,³²⁹ das durch Kant und Fichte anders verstandene Prinzip des Wissens als eine objektive Erfahrungstatsache auf. Luhmanns Systemtheorie bildet eine selbstreferenzielle Vernetzung durch Kommunikation über Kommunikation und fordert nicht die Ableitung aus einem Grundsatz der Selbstreferenzialität wie Fichte. Nach der Kritik an Habermas und Luhmann muss es um das kollektiv, durch menschliches Handeln machbare Gute gehen, das sich nicht auf eine regelgeleitete Tätigkeit reduzieren lasse: „Weder in einer *normativen* Diskussion noch in einer auf empirisches Verstehen angelegten Studien kann man die Berücksichtigung der Handlungskonsequenzen einfach aus dem Spiel lassen“.³³⁰ Damit ist die Kritik Kuhlmanns an der Methode des Ineinandergreifens der formalen Explikation von Bedingungen der Rationalität und der empirischen Analyse der Verkörperung und Entwicklung von Rationalitätsstrukturen bekräftigt.³³¹

2.3.3 Schütz' Sozialphänomenologie

Die soziologischen Theorien besitzen die Funktion, eine Orientierung innerhalb der sozialwissenschaftlichen Entwicklung und der sich an sie anschließenden sozialphilosophischen Theorien abzugeben. Für diese produktive Umsetzung der Modifikation und Erweiterung von Webers empirischer Handlungstheorie kann eine Bemerkung von Schütz herangezogen werden, der bekennt, bei seinen Studien bemerkt zu haben, „daß *Max Webers* Fragestellung zwar den

³²⁷ Vgl. Kuhlmann (1992), 188.

³²⁸ Bubner (2002), 167.

³²⁹ Luhmann (1984), 648.

³³⁰ Geuss (2004), 14.

³³¹ Vgl. Kuhlmann (1985), 19.

Ansatzpunkt jeder echten Theorie der Sozialwissenschaften endgültig bestimmt hat, daß aber seine Analysen noch nicht bis in jene Tiefenschicht geführt sind, von der allein aus viele wichtige, aus dem Verfahren der Geisteswissenschaften selbst erwachsende Aufgaben bewältigt werden können. Tiefergehende Überlegungen haben vor allem bei *Webers* Zentralbegriff des subjektiven Sinns einzusetzen, der nur ein Titel für eine Fülle wichtigster Probleme ist, die *Weber* nicht weiter analysiert hat, wenn sie ihm gewiß auch nicht fremd waren“.³³² Mit dieser Überlegung rechtfertigt Schütz seine Ergründung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sowie seine Fundierung von *Webers* empirischer Soziologie. Die allgemeinen Grundeinsichten der transzendentalen Phänomenologie von Husserl und die Analyse der Zeitlichkeit von Bergson greift Schütz für seine Analyse der Konstitution der sozialen Welt bezüglich des Verstehens der Intentionalität von fremdpersonalem Erleben und sozialem Handeln auf. Er kommt nach Girndt im Anschluss an Weber und Simmel „zu weitergehenden Differenzierungen“,³³³ indem er versuche, den Handlungsbegriff zu fundieren.

Für Schütz' zentrale Frage nach der sinnhaften Konstitution von Handlungen und dem Problem der Intersubjektivität bildet die Problemstellung des subjektiven Sinns nach Weber die Grundlage seiner Analyse.³³⁴ Das Phänomen des Sinngefüges der sozialen Welt und des durch Dilthey eröffneten Zugangs zum Verstehen anderer Personen soll durch Typisierungen gedeutet werden, wozu er nach Schneider das Problem der „Konstitution von Handlungen“³³⁵ betrachtet. Schütz nimmt zur Deutung des sozialen Verhaltens *Webers* Begriff des Idealtypus auf, behauptet aber, dass die Konstitution von Handlungssinn an die subjektive Perspektive des Akteurs gebunden sei und sie kein Fremdbeobachter erschließen könne. Jedem Subjekt wird ein individuelles Bewusstsein zugeschrieben, welches Zugang zur Lebenswelt besitzt. Schütz' Programm handelt von dem „wesensmäßigen Unterschied insbesondere zwischen der Selbstinterpretation der Erlebnisse durch das eigene Ich und der Interpretation fremder Erlebnisse durch das deutende alter ego“.³³⁶ Düsing legt dem sozio-phänomenologischen Theorieansatz von Schütz kritisch die Charakterisierung vom „Primat der Subjektivität des Handelnden vor der Gesellschaft“³³⁷ bei; weil Schütz handlungsfähige und sich verstehende Personen als vorauszusetzenden Faktor allen gesellschaftlichen Geschehens annehme, thematisiere er nicht ihr Entstehen zu einer autonomen, ihrer selbst bewussten Individualität, noch bevor sie die soziale Welt erschließen würden. Seine Annahme der Existenz von sprach- und hand-

³³² Schütz (1960), III.

³³³ Girndt (1974), 995.

³³⁴ Vgl. Twenhöfel (1985), 3.

³³⁵ Schneider (2002), I, 234.

³³⁶ Schütz (1960), 6.

³³⁷ Düsing (1986b), 374.

lungsfähigen sowie mit Selbst- und Freiheitsbewusstsein ausgestatteten Akteure zur Lösung des Handlungsproblems würden nicht erklären, wie in Individuen reales Selbstbewusstsein und freies Handeln als Grundlage für intersubjektives Verhalten zustande kommen. Nach diesem unzureichenden Theorieansatz von Schütz ist der von Mead zu betrachten.

2.3.4 Meads Sozialbehaviorismus

Mead legt dem Handlungsbegriff ein Verständnis bei, für das ebenso eine Bemerkung zu seiner Intention herangezogen werden kann: „Ich [Mead, RAH] möchte einen anderen Ansatz vorschlagen: die Erfahrung vom Standpunkt der Gesellschaft zu betrachten, zumindest unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation als der Voraussetzung für eine Gesellschaftsordnung. Gemäß dieser Auffassung setzte die Sozialpsychologie einen Zugang zur Erfahrung vom Individuum her voraus, versucht aber insbesondere zu bestimmen, was zu dieser Erfahrung gehört, da der Einzelne selbst zu einer Gesellschaftsstruktur, einer Gesellschaftsordnung gehört“.³³⁸ Damit rechtfertigt Mead die Ergründung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft und seine theoretische Fundierung des Handlungsbegriffs außerhalb des Einflusses von Weber. Trotzdem kommt Meads symbolischer Interaktionismus nach Girndt „den Auffassungen von M.[ax] Weber und auch A.[lfred] Schütz am nächsten“.³³⁹ Über die Psychologie von James und Watson hinaus und inspiriert von Darwins Evolutionismus hält Mead nach Schneider das Individuum für ein Konglomerat sozialer Rollen sowie die Genese von individuellem Bewusstsein und intersubjektivem Verhalten entstanden durch eine sich entwickelnde Gesellschaft; Meads Theorieansatz sagt aus, dass die Entwicklung von Vermögen des Menschen wie Sprache, Handlung und Reflexion nur durch die „*Beteiligung an Prozessen sozialer Kooperation*“³⁴⁰ möglich sei. Nicht das individuelle Handeln der Beteiligten stehe im Vordergrund, sondern deren wechselseitiges Verhalten von Beteiligten in Organismen.³⁴¹

Mead will über die Utilitaristen und Kantianer hinaus, ja deren „Scheuklappen“³⁴² ablegen, indem er die moralischen Impulse, Motive und Ziele Deweys verstärkt und ausweitet sowie das gesellschaftliche Äquivalent zu Kants kategorischem Imperativ entwickelt. Er geht der Fragen nach, wie die menschliche Handlungsfähigkeit in der Phylogenese und Ontogenese entsteht, und untersucht die Voraussetzungen für die Entstehung der menschlichen Handlungsfähigkeit. Das Fundierungsverhältnis von Handlung und Kommunikation kehrt er dabei um: Die Kommunikation könne, wie Joas erklärt, nicht als Ergebnis von individuellen Hand-

³³⁸ Mead (1995), 39.

³³⁹ Girndt (1974), 996.

³⁴⁰ Schneider (2002), I, 180.

³⁴¹ Vgl. Schneider (2002), I, 181.

³⁴² Mead (1995), 435.

lungen begriffen werden, sondern die Fähigkeit zu subjektiv sinnhaftem Verhalten entstehe durch die Partizipation an Intersubjektivität.³⁴³ Sein passives Konzept von Gesten, Reaktionen und sozialen Handlungen versucht er, durch die Sprache zu erklären: „Sprache ist ein Teil des gesellschaftlichen Verhaltens. Es gibt unendlich viele Zeichen oder Symbole, die den Zwecken des Phänomens ‚Sprache‘ dienen können;“³⁴⁴ der objektive Sinn des eigenen Verhaltens soll subjektiv verfügbar gemacht werden. Düsing legt Meads sozialbehavioristischem Theorieansatz kritisch die Charakterisierung vom „Primat der Gesellschaft vor der individuell existierenden Person“³⁴⁵ bei; zwar beachte Mead Phänomene wie die Spontaneität im Denken und Handeln sowie eine gewisse Kreativität des Menschen und dessen reflektierendes Verhalten mit einer verzögerten Reaktion, durch welches es sich von anderen Lebewesen unterscheide, doch bleibe seine Konzeption der Universalisierung von Intersubjektivität ungeklärt.

2.4 Die Identitätskrise der politischen Philosophie

Das Hauptproblem der politischen Philosophie konnte an ihrer sozialwissenschaftlichen Neuorientierung und ihren normativen Annahmen festgemacht werden. Aufgrund einer unzureichenden Identität droht sie, weiter in Misskredit zu fallen. Die Krisenlage der politischen Philosophie wird in diesem Unterkapitel weiter betrachtet. Während jedoch vorher ihr Anspruch im Mittelpunkt stand, betreffen die folgenden Darlegungen ihr Selbstverständnis.

2.4.1 Moralische Kritik an den sozialen Verhältnissen

Um das Politische gruppieren sich Begriffe wie „die politisch qualifizierte Bürgerschaftsgemeinde, niemals ‚Staat‘“.³⁴⁶ Das gewöhnlich für den Inbegriff von Stadt oder Staat gehaltene Wort politeia, „die Bürgerschaft, sowohl als Summe der Vollbürger wie als Bürgerrecht, zugleich das bürgerliche, also politische Leben und Politik im Sinne politischen Handelns, schließlich und vor allem die Bürgerschaft als Ordnung im Sinne von ‚Verfassung‘“,³⁴⁷ bezeichnet in der Antike die Identität des einzelnen Subjekts mit der Gemeinschaft. Weit später begreift Hegel die politische Identität in seiner historischen Betrachtung in der Weltgeschichte. Dennoch erhält der Begriff bürgerlich, der in der Antike auf die Menschen, ihre Handlungen und Charaktere gerichtet ist,³⁴⁸ in der Moderne eine bedrängende Einwirkung. In dieser Entwicklung, in der die Politik zunehmend mit den staatlichen Institutionen und gesellschaft-

³⁴³ Vgl. Joas (1980), 19.

³⁴⁴ Vgl. Mead (1995), 52.

³⁴⁵ Düsing (1986b), 374.

³⁴⁶ Vollrath (1989b), 1072.

³⁴⁷ Meier (1989a), 1034.

³⁴⁸ Vgl. Aristoteles (1947–1975), V (1961), 189.

lichen Organisationen in Verbindung gebracht wird, sind die metaphysischen Prinzipien endgültig verloren gegangen. Im Hinblick auf Kants politische Theorie sowie die Grundintention des Moralischen mit der Anerkennung des Anderen sieht Hinske erst im lebendigen Sinn mit Kant die Klarheit im politischen Handeln gegen mögliche Konflikte davor bewahrt, dass es sich selbst missverstehe.³⁴⁹

Die aktuellen moralisch-politischen Debatten bemühen sich demonstrativ um eine normative Grundlage für ihre moralische Beurteilung von sozialen Verhältnissen. Für das gelingende Zusammenleben in einer Gesellschaft müssten normative Standards gelten wie die Gerechtigkeit, bei der einerseits ein Egalitarismus mit Vertretern wie Rawls, Dworkin und Sen und andererseits ein Inegalitarismus mit Vertretern wie Frankfurt, Margalit und Walzer unterschieden werden kann.³⁵⁰ Anders integriert Bütterlin empirische Erkenntnisse aus Soziologie, Sozialpsychologie und Philosophie zu einem allgemeinen sozialwissenschaftlichen Gerechtigkeitsansatz.³⁵¹ An den Gerechtigkeitsdebatten kritisiert Schmidt, dass sie sich mit positiven Mitteln mit einer empirischen Sozialwissenschaft befassen würden und die Probleme „*umschiffen*. Man könnte auch sagen: sich darum herumogeln“;³⁵² zwischen soziologischen und philosophischen Theorien sei zu unterscheiden. Neuere Theorieansätze in der politischen Philosophie nehmen neben der Gerechtigkeit normative Leitideen wie Gleichheit, Anerkennung, Solidarität sowie Grund- und Menschenrechte an. Weitere Theorieansätze zu Einzelproblemen wie Multikulturalismus werden von Kymlicka, zu Gruppen- und Menschenrechten von Passmore und zur Benachteiligung der Frauen von Irigaray vertreten. Dann dehnen Beitz, Meggle, O’Neill und Sen die moralisch-politischen Debatten auf internationale bzw. globale Beziehungen aus. Bei zunehmender Verdichtung von Problemen werden Leitbegriffe kombiniert und Teilprobleme zum Ausgangspunkt von eigenen Theorieansätzen gemacht. Vertreter hierfür sind Nagel, Ritsert, Ladwig, Küchenhoff, Krebs und Wimbauer.

2.4.2 Moralisch-politische Debatten in der Philosophie

Bemerkenswert ist, dass die auf intensivem Niveau geführten, moralisch-politischen Debatten keinen Abschluss finden. Diese unbefriedigende Situation in der Sozialphilosophie insgesamt kommentiert Honneth mit Identitätsverlust und begründet dies damit, dass „die Sozialphilosophie [...] nicht mehr einen eigenständigen Gegenstandsbereich oder eine distinktive Fragestellung [besitzt, *RAH*], sondern [...] zu einer Art von Seitenstrang der politischen Philoso-

³⁴⁹ Vgl. Hinske (1980), 123.

³⁵⁰ Vgl. Horn (2003), 92.

³⁵¹ Vgl. Bütterlin (2005), 82.

³⁵² Schmidt (2000), 11.

phie geworden³⁵³ ist. Infolgedessen müssen Horn und Scarano auf die immer noch streitigen Gestalten vor allem der Theorien der Gerechtigkeit hinweisen, die je nach Struktur verschiedene Aspekte thematisieren.³⁵⁴ In der Auseinandersetzung mit dieser Komplexität lässt sich einwenden, dass die mit Rawls' Konzeption zusammenhängenden Probleme ausgeblendet werden. Exemplarisch nimmt Kühn auf Rawls derart Bezug, dass „er den Versuch unternimmt, Fragen der Moral mit einem Instrumentarium beizukommen, das den zeitgenössischen philosophischen bzw. wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird“,³⁵⁵ jedoch, so führt Kühn weiter aus, verdeckt „diese Seite der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie und die entsprechende kritische Diskussion darüber, [...] ihre inhaltliche Seite derart, daß zugunsten einer philosophischen Mode Problemstellungen übersehen werden, die ihre Relevanz unabhängig vom gegenwärtigen Methodenbewußtsein haben“.³⁵⁶ Zwar werden Einwände gegen Rawls' Theorieansätze erhoben, aber nicht ausreichend thematisiert. Das erkennt auch Schmidt, der zu den Aporien der Rawls-Rezeption Stellung nimmt, um den Gesichtspunkt der adäquaten Auseinandersetzung mit bestimmten Theorien zu gewinnen.³⁵⁷ Solche Überlegungen zu Analysen in der Soziologie gelten auch für philosophische Themenstellungen.

Neuere politische Theorieansätze stellen nicht mehr wie klassische Konzeptionen die Fundierung des Politischen in den Mittelpunkt. Zwar wird von Begriffen wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Anerkennung gesprochen, aber nicht mehr die allgemeine Bestimmung eines Begriffs oder den allen gemeinsamen Bedeutungsanteil von verschiedenen Begriffen herausgearbeitet.³⁵⁸ Diese Veränderung bedeutet ein anderes Verständnis von politischer Philosophie. Es sollen keine kategorischen Handlungsanweisungen mehr abgeleitet, sondern Phänomene wie das Recht, die Gesellschaft und ihre Institutionen moralisch beurteilt werden. Das ist die Gegenthese zu klassischen Konzeptionen, die über Personen, deren Handlungen und Charaktere oder Handlungsnormen spekuliert.³⁵⁹ Damit unterbleibt der Zweck einer philosophischen Letztbegründung. Dieser Übergang vom metaphysischen Bezug zur moralischen Beurteilung bedeutet für die politische Philosophie einen, wie es Düsing in Bezug auf die neuere Bildungstheorie formuliert, „revolutionären Bruch in der Geistesgeschichte europäischen Bildungsdenkens“;³⁶⁰ dieser Bruch bezeichne einen Abbruch im Verständnis von Bürgerlichkeit, die sich im Gefüge von Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen ent-

³⁵³ Honneth (1994), 10.

³⁵⁴ Vgl. Horn / Scarano (2002), 11.

³⁵⁵ Kühn (1984), 9.

³⁵⁶ Kühn (1984), 9.

³⁵⁷ Vgl. Schmidt (2000), 88.

³⁵⁸ Vgl. Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 335.

³⁵⁹ Vgl. Horn / Scarano (2002), 11.

³⁶⁰ Düsing (1986b), 2.

fremdet. Dennoch haben normativ-deskriptive Theorieansätze eine wirkungskräftige Resonanz gefunden und werden auch weiterhin intensiv und kontrovers diskutiert.

2.4.3 Meinungstrends in neueren Theorieansätzen

In kritischer Auseinandersetzung mit Rawls' *GT* sind bemerkenswerte Einwände vorgebracht worden. Zweifel bestehen darüber, ob Rawls eine *GT* von philosophischer Art vorlegt, ja überhaupt beansprucht. Exemplarisch kann auf Brehmer verwiesen werden, der die Frage aufwirft: „Reicht es aus, sich auf solche Begriffe [Würde, Wohl, Staatserhaltung, *RAH*] zu berufen oder bedarf die Rechtfertigung gesetzgeberischer Entscheidung nicht des Verweises auf vollkommen andere Faktoren?“³⁶¹ Gerade das politische Handeln, in dem die Dimension des Ethischen enthalten sei, konfrontiere den Bürger mit kategorischen Forderungen; in der moralischen Einsicht sei der Handelnde ganz auf sich gestellt und finde erst seine wahre Identität. Erst eine korrigierte und verbesserte Einsicht in die Dimension des Moralischen macht nach Hinske politisches Handeln auch gegen Rückschläge und Niederlagen resistent und für die ernste Sache stark.³⁶² Die moralisch-politischen Debatten müssten diesen Gedanken aufnehmen und auch gegen sich selbst richten. Für die politische Philosophie gilt das in ähnlicher Weise wie für die Politik, von der Strecker sagt: „Eine Politik, die ohne große entscheidende Gesichtspunkte nur von der Hand in den Mund lebt, wird zur armseligen Stümperei, zum gesinnungs- und planlosen Zickzackkurs. Politik bedarf der allgemeinen Klärung ihrer Prinzipien durch die Vernunft wie die Technik bei der Erschaffung ihrer Wunderwerke der Berechnung allgemeiner Größen und Kraftverhältnisse durch die Mathematik.“³⁶³

Neuere politische Theorieansätze, die Vorstellungen, Entwürfe und Leitgedanken im Konservatismus, Liberalismus und Marxismus besitzen,³⁶⁴ werden gegenwärtig intensiv diskutiert. Kliemt kommentiert diese Situation, dass die in der von Rawls ausgehenden Diskussion „derjenige als ein Meister des Faches gilt, der zu den am wenigsten vertraglichen Ergebnissen auf dem Boden einer pseudo-vertraglichen Konzeption gelangt.“³⁶⁵ Neuere Vertragstheoretiker sieht er den modernen Utilitaristen gleichen, weshalb diejenigen Konstruktionen, die mit dem Alltagsverstand im Einklang ständen, zu weichen hätten. Bei solchen Theorieansätzen gilt es wieder in den Blick zu nehmen, welchen Stand klassische Konzeptionen erreicht haben und welche Abgrenzungen zwischen den philosophischen Teildisziplinen untereinander vorzunehmen sind. Gegenstand der Sozialphilosophie etwa bei Habermas ist nach Röttgers die

³⁶¹ Brehmer (1980), 2

³⁶² Vgl. Hinske (1980), 131.

³⁶³ Strecker. In: Fichte (1925b), VI–VII.

³⁶⁴ Vgl. Bärsch / Knoll / Schoeps (1981), 9.

³⁶⁵ Kliemt (2000), 217.

„Theorie der Gesellschaft, die gerade deswegen nicht der Tradition der S.[ozialphilosophie] entspricht, weil Soziologie und Geschichtsphilosophie in ihr aufgegangen sind“.³⁶⁶ Weil die politische Philosophie auf der Suche nach ihrem Gegenstand sei, kann dieser nach Hennis in seinem begrifflichen Reichtum allein durch eine Rekonstruktion eines Wissenschaftsbegriffs einsichtig gemacht werden. Der für die Krisenlage verantwortliche Traditionsabbruch könne nur durch die „Wiederbewußtmachung, die Rückbesinnung auf ihre fundierenden Probleme, die Revindikation des Politischen als legitimen Gegenstand wissenschaftlichen Fragens“³⁶⁷ geheilt werden. Für den notwendigen Mut, einen Mut zur Bürgerlichkeit, plädiert Marquard angesichts der Pluralität politischer Lebensformen für die Bürgerlichkeit und gegen ihre Verweigerung.³⁶⁸ Damit wäre der von Hennis geforderte Rückbezug der politischen Philosophie auf das Politische als ihr Wissenschaftsbegriff eingeleitet.

2.5 Rawls' normativ-deskriptiver Theorieansatz

Die Selbstkritik von Rawls an seinem Theorieansatz wurde in der Einleitung der vorliegenden Dissertation thematisiert und zum Ausgangspunkt der weiteren Ausführungen gemacht. In diesem Unterkapitel wird präzisiert, welche gravierenden Schwierigkeiten er sieht und welche Modifikationen, Ergänzungen und Umarbeitungen er vornahm. Gerade wegen dieser Korrekturen bleibt seine *GT* nicht nur zu diskutieren, sondern auch zu kritisieren.

2.5.1 Die vertragstheoretische Konzeption

Rawls' Anliegen besteht darin, einen Bewertungsmaßstab für die moralische Beurteilung der die gesellschaftliche Grundstruktur bildenden Institutionen zu finden. Nach dem Kriterium der Gerechtigkeit haben sich Institutionen auszurichten, welche die Grundlage der moralischen Praxis darstellt. In *TG* kommt die Entwicklung einer *GT* zu einem ersten Abschluss, in der die in frühen Aufsätzen enthaltenen Gedanken behandelt werden (vgl. *TG* 11). Unstimmigkeiten sollen argumentativ vervollständigt und verbessert oder ganz beseitigt werden. Mit seiner Analyse der Gerechtigkeit hofft er, die gegen klassische Denker vorgebrachten Einwände zu entkräften, die bisherigen Fassungen seiner *GT* in eine einheitliche Konzeption zu bringen und die moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft zu liefern. In frühen Aufsätzen, die erst zu seinen Überlegungen über Gerechtigkeit hinführten, entwickelt er eine Moralpsychologie als Theorie der Gefühle und Empfindungen, „wie man den Gerechtig-

³⁶⁶ Röttgers (1995), 1225.

³⁶⁷ Hennis (1963), 125–126.

³⁶⁸ Vgl. Marquard (1995), 20.

keitssinn als Ergebnis einer natürlichen Entwicklung ansehen kann“ (*GF* 126), die er zur Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness in *TG* ausgearbeitet wird.

Während sich die aus der Theorie der Institutionen ergebenden Folgerungen ergänzen, ist eine Diskussion über die Gründe für bürgerlichen Ungehorsam in der Demokratie enthalten. Durch bürgerlichen Ungehorsam solle der rechtmäßig eingesetzten, demokratischen Autorität angemessen Widerstand geleistet werden; revolutionär heißt es: „Ich stelle mir vor, daß bürgerlicher Ungehorsam, wenn er gerechtfertigt ist, im Rahmen einer ziemlich gerechten [...] demokratischen Regierung normalerweise als politische Handlung anzusehen ist, die sich an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit richtet, um eine neuerliche Betrachtung der Maßnahmen zu erzwingen, gegen die protestiert wird, und um warnend darauf hinzuweisen, daß die andersdenkende Gruppe der festen Überzeugung ist, die Bedingungen der sozialen Zusammenarbeit würden nicht genügend beachtet“ (*GF* 165–166). Später hat Rawls die Kritik am Liberalismus in einigen Punkten erwidert und seine Fairness-Konzeption als grundverschieden zu ihr ausgewiesen. So heißt es nun: „eine vollkommen kommunistische Gesellschaft ist offenbar eine Gesellschaft, die in gewissem Sinne jenseits der Gerechtigkeit liegt, nämlich insofern, als die Umstände, die das Problem der Verteilungsgerechtigkeit aufkommen lassen, überwunden sind“ (*GFN* 272).

Seine liberal-soziale Konzeption besteht in der psychologischen Konstruktion des Gerechtigkeitssinns als das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung und in der Annahme der Fairness als Kerngedanke des Gerechtigkeitsbegriffs. Rawls *GT* steht innerhalb der Tradition der klassischen Vertragstheorie. Sie nimmt die Fiktion der von Rawls behaupteten, ursprünglichen Lage an, in der jede einzelne Person einen Vertrag mit dem Staat abschließt.³⁶⁹ In *TG* formuliert Rawls den Vertragsgedanken neu und beabsichtigt, die bisherige Vertragstheorie zu verbessern (vgl. *TG* 12). Seine *GT* erweitert die Vertragsfiktion durch eine Konstruktion vom Schleier des Nichtwissens, durch welche die einzelne Person die Entscheidung über die von ihm erwünschten Institutionen zu treffen habe. Die Annahme solle die wählenden Parteien davor schützen, im Urzustand äußerlich beeinflusst zu werden: Sie würden ihre spezifische Lage nicht kennen und insbesondere keine Informationen über ihre natürlichen Ausstattungen und Fähigkeiten haben. Diese „Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ (*TG* 28), sind nach Rawls keine natürliche, sondern moralische. Diese Annahme solle den Menschen ermöglichen, unter der Ausblendung von individuellen Interessen gerechte Institutionen zu wählen.

³⁶⁹ Vgl. Höffe (1983), 226.

In diesem Urzustand haben sich nach Rawls alle Bürger auf Gerechtigkeitsprinzipien zu einigen, durch die ihr gesellschaftliches Zusammenleben institutionell geordnet wird. Weil nur gerechte Institutionen auf Dauer von den Gesellschaftsmitgliedern unterstützt würden, ungerechte hingegen instabil seien, seien die sich daraus ergebenden „Grundsätze der Gerechtigkeit [...] das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung“ (TG 29). Deswegen seien, so meint es zumindest Rawls, „die in ihm getroffenen Grundvereinbarungen fair. Das rechtfertigt die Bezeichnung *Gerechtigkeit als Fairneß*“ (TG 29). Rawls entwirft eine Alternative zu Utilitarismus und Intuitionismus und entwickelt Prinzipien, die „ersten Grundsätze einer Gerechtigkeitsvorstellung, die für alle spätere Kritik und Veränderung von Institutionen maßgebend sein soll“ (TG 29–30). Anschließend spezifiziert er die Gerechtigkeitsgrundsätze im Hinblick auf die konstitutionelle Demokratie und bereitet die Klärung der Stabilität und Kongruenz sowie die Analyse von gesellschaftlichen Werten und dem Gutes der Gerechtigkeit vor (vgl. TG 223). Insgesamt ergibt sich dadurch ein recht komplexer Theorieansatz.

Gegen Rawls' Konstruktionen der Gerechtigkeit als Fairness sind Einwände besonders durch die kommunitaristische Kritik erhoben worden. In einer Studie unternimmt Brehmer eine kritische Betrachtung zu Utilitarismus, Rawls' *GT* und Kants ursprünglichem Kontrakt. Er stellt eine „Argumentationslücke“³⁷⁰ zwischen den von Rawls propagierten Klugheitserwägungen in der Ausgangssituation und der wohlgeordneten Gesellschaft in den Raum, weil die Bedingungen der Ausgangssituation bei Rawls als notwendig einzunehmender Standpunkt allgemein gerechtfertigt werden müssten. Überdies ergibt sich nach Kliemt aus der Ergänzung des fiktiven Vertrages durch zusätzliche Prinzipien die Frage, warum Rawls nicht gänzlich auf sie verzichte. Dies bestärke nach Kliemt den Verdacht, dass seine Fairness-Konzeption, die offiziell in die *GT* eingeführt wird, damit die einzelnen Personen nicht durch Motive wie Neid beeinflusst würden, in Wahrheit eine andere Funktion besitze; sie diene wohl vor allem dazu, die Ungleichheiten der einzelnen Gesellschaftsmitglieder zu verwischen.³⁷¹ Daher dürften nicht nur dem Utilitarismus abwegige Implikationen in Extremfällen vorgehalten werden, sondern müsse dies auch für die von Rawls verallgemeinerte Vertragstheorie gelten.

2.5.2 Theorien der Gerechtigkeit gegen Utilitarismus

Den theoretischen Hintergrund von Rawls' *GT* bildet die Tradition der analytischen Ethik, die im Rückgriff auf den Ansatz der Vertragstheorie und unter Aufnahme der Entscheidungs- und Spieltheorie gegen konkurrierende Konzeptionen wie die im angelsächsischen Sprachraum vorherrschende Richtung der normativen Ethik gerichtet ist (vgl. TG 19). Vor allem die

³⁷⁰ Brehmer (1980), 10.

³⁷¹ Vgl. Kliemt (2000), 223.

Hauptvertreter des klassischen Utilitarismus mit Bentham, Mill und Sidgwick stellen Nützlichkeitsabwägungen auf, nach denen eine Gesellschaft als moralisch gerecht beurteilt werden kann, wenn ihre Institutionen das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl hervorbringt. Der in die Hand von Institutionen gelegte Auftrag soll nach Bentham Rechtssicherheit und ein wohlgeordnetes Zusammenleben gewährleisten und die Maximierung der individuellen Zielverwirklichung ermöglichen.³⁷² Der Utilitarismus postuliert Nützlichkeitsabwägungen als Beweggründe von menschlichem Handeln, welche für die Beziehung des Bürgers zum Staat und umgekehrt gelten. Rawls stellt dem Utilitarismus gravierende Gerechtigkeits Einwände entgegen, die mit der Verteilung der Summe der Befriedigung über die einzelnen Menschen zusammenhängen (vgl. *TG* 40). Der Utilitarismus kümmere sich nur um die Maximierung des Gesamt- oder Durchschnittsnutzens, nicht aber um die gerechte Verteilung desselben. Es könne zu utilitaristisch gerechtfertigten Fällen der Ungleichverteilung kommen, in denen einzelnen Gesellschaftsmitgliedern keine Rechte zugesprochen würden, nur weil dies der Mehrheit nutze. Rawls kritisiert am Utilitarismus, dass er die Verschiedenheit der Menschen nicht ernst nehme (vgl. *TG* 45); er hingegen sehe die Gerechtigkeit weder in der Maximierung des allgemeinen Wohlergehens noch in einer intuitionistisch gedeuteten Fassung des Nutzenprinzips, sondern in der politischen Gemeinschaft, die allen Bürgern gleiche Rechte und Pflichten zuspricht und sie gleichermaßen an der „Verteilung der Früchte und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit beteiligt“ (*TG* 21).

Die moralischen Erwägungen des Utilitarismus haben seit den Überlegungen Benthams und Mills mit Autoren wie Brandt, Lyons, Smart und Urmson zahlreiche Modifikationen erfahren.³⁷³ Doch lässt sich vorweg mit Brehmer, der die sich aus dem utilitaristischen Prinzip ergebenden Schwierigkeiten als nicht gelöst ansieht, kaum eine Verbesserung bei deren Nachfolgern erwarten.³⁷⁴ Zur Wahrung des sozialen Friedens in einer Gesellschaft wurde von Trapp ein normativ-ethisches Entscheidungsmodell entworfen, mit der ein Ausgleich von klassischem Utilitarismus und Rawls' *GT* gesucht wird.³⁷⁵ Der Gerechtigkeitsutilitarismus will jede einseitige Ethik vermeiden, eine Ein-Prinzip-Pflichtenethik begründen und auf Hilfsprinzipien verzichten.³⁷⁶ Exemplarisch formuliert Birnbacher eine monistische Ethik in definitiver Adäquatheit als ethischen Pluralismus mit vier Prinzipien, die nicht pluralistisch ist, weil die Pluralität der Prinzipien in der Einheit eines Superprinzips aufgehoben sei-

³⁷² Vgl. Bentham (1968–), I (1970), 11.

³⁷³ Vgl. Höffe (1975), 11.

³⁷⁴ Vgl. Brehmer (1980), 4.

³⁷⁵ Vgl. Trapp (1988), 13.

³⁷⁶ Vgl. Gesang (1998), 13.

en.³⁷⁷ Mit dieser Überprüfung der aus dem Pluralismus resultierenden Kohärenzprobleme will er veranschaulichen, wie eine Ethik mehrere Prinzipien besitzen und zugleich monistisch sein könne. Abgesehen von seiner Nutzung von empirischen Erkenntnissen und seinen Hypothesen über das Glück des Menschen lässt sich mit Williams kritisch fragen, ob der Utilitarismus der Komplexität des moralischen Lebens gewachsen und ob eine generelle Vergleichbarkeit verschiedener Güter gegeben sei;³⁷⁸ zu bemängeln sei, dass nicht nur das politische Handeln auf die menschlichen Präferenzen reagieren müsse. Vielmehr würden die menschlichen Präferenzen selbst auf die Möglichkeiten reagieren, die sich unter Einwirkung der Politik eröffnen oder verschließen. Jedenfalls kann das einseitige Interesse des utilitaristisch geprägten Handelns dramatische Auswirkungen auf die menschliche Lebensweise haben.

2.5.3 Rawls' behauptete Kant-Deutung

Seine politische Theorie, so behauptet Rawls, trage „Kantische Züge“ (TG 12), spricht aber der apriorischen Ableitung von Wissensbestimmungen wie Gerechtigkeit aus Vernunftprinzipien, was das Hauptanliegen von Kants praktischer Vernunftkritik war, ihre Überzeugungskraft ab. Unter den eigentlichen Prinzipien sind nach Rawls Grundsätze der Gerechtigkeit zu verstehen, die aus Freiheit, Gleichheit und Belohnung für Leistungen, die der Allgemeinheit zugutekommen, zusammengesetzt sind. Dies erläutert er damit, „daß von jedem gefordert werden sollte, *im voraus* eine feste Verpflichtung einzugehen, so daß man ihre Anerkennung vernünftigerweise auch von anderen erwarten kann“ (GF 47). Weil diese Prinzipien die Bedingungen zum Ausdruck bringen würden, unter denen jeder seine Praktiken begrenzt, seien sie Grundsätze allgemeiner Art und sollen nicht nach dem einzelnen Gesellschaftsmitglied als günstig erscheinende Lage gewählt und beurteilt werden. Mit dem Gerechtigkeitssinn, der sich in der Pflicht eines Menschen zur Gerechtigkeit und dem Empfinden des gebunden Seins gegenüber den Grundsätzen der Gerechtigkeit äußere (vgl. GF 126), greift Rawls vielmehr die empirische Methodologie von Einzelwissenschaften auf, deren Begründung des Politischen aufgrund der unzureichenden Methodologie bereits als unzureichend erwiesen wurde.

In die gleiche Richtung zielt Brehmer, der kritisiert, dass der von psychologischen Faktoren abhängige und an jeweils verbindliche Normen ausgerichtete Gerechtigkeitssinn nicht nur eine Theorie sympathischer Gefühle sein solle, sondern auch die Freiheit und Autonomie eines individuellen Subjekts darstellen und die Gerechtigkeitsgrundsätze als Ausdruck dieses Selbstverständnisses verbindlich machen müsse.³⁷⁹ Rawls nimmt auf Kants *TP* Bezug, ja be-

³⁷⁷ Vgl. Birnbacher (1998), 158.

³⁷⁸ Vgl. Williams (1978), 93.

³⁷⁹ Vgl. Brehmer (1980), 85.

hauptet, ihr am meisten zu verdanken; doch lässt sich bestreiten, dass er mit seiner Konstruktion von Subjekten ohne freien Willen Kants transzendente Lehre erreicht. Dies liege daran, wie Düsing in seinem Beitrag zur Aktualität von Kants Ethik unter Einbeziehung von Rawls' *GT* resümiert, dass „zum einen die Gültigkeit des kategorischen Imperatives nicht strictissime bewiesen werden kann, was Kant noch in der *Grundlegung* versucht, zum anderen [sic] weil verschiedene grundlegende Begriffe hier deskriptiv eingeführt und kombiniert, aber nicht methodisch expliziert werden, was z.[um] B.[eispiel] Fichte kritisch bemerkt, nicht im Gesamtkontext einer Theorie der praktischen Subjektivität entwickelt werden“.³⁸⁰ Für Düsing folgt, dass Rawls zwar Fragen der kantischen Ethik anschneide, aber mit der Auslegung ihrer Methode die Begründung von Kant und grundsätzliche Probleme verdecke.

Düsing argumentiert gegen die Kronzeugenregelung von Rawls auf Kant. Zwar erinnere Rawls an das intelligible Ich von Kant, doch habe Rawls der Person im Urzustand faktische Interessen und Bestrebungen zuerkannt, ja kennzeichne den Urzustand selbst als eine soziale oder geschichtliche Welt von konkreter Faktizität.³⁸¹ Deswegen plädiert Düsing am Ende seines Beitrages für eine subjektivitätstheoretisch fundierte Ethik im Sinne von Kants ethischen Einsichten, zumal die bisherige Kritik an Theorien des Selbstbewusstseins und der Subjektivität im 20. Jahrhundert nicht stichhaltig seien.³⁸² Ob Rawls an Kant anknüpft, wird noch mehr fragwürdig, wenn Kants Autonomiekonzeption bedacht wird. Rousseau thematisierte bereits die Verbindung von Selbstbewusstsein und praktischem Selbstverhältnis, das eine konstitutive Bedingung für den Autonomiegedanken erfüllt und woraus für Kant die wirksame Praxis des Selbstbewusstseins folgt.³⁸³ Weil die Akzeptanz von Rawls' *GT* die Individualrechte in der Gesellschaft unsicherer mache, ja sie desensibilisiere, sieht Kliemt sie dazu geeignet, „das Problem der Anwendung fundamentaler Zwangsgewalt zu verniedlichen“.³⁸⁴ Für die Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung der Gerechtigkeitsprinzipien durch freie Personen, so rechtfertigt dagegen Rawls seine Analyse, müssen „die Grundelemente dieser Struktur [Kants Moralvorstellung, *RAH*] im Rahmen einer empirischen Theorie neu formuliert werden“ (*TG* 290). Damit ist Rawls' behaupteter Anschluss an Kant erst recht zu verneinen.

2.5.4 Die Selbstzweifel von Rawls und ihre Auflösung

In der Auseinandersetzung gerade mit der eigenen *GT* müssen Rawls immer mehr Bedenken zu seiner Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness gekommen sein. Die Jahrzehnte nach

³⁸⁰ Düsing (2004), 238.

³⁸¹ Vgl. Düsing (2004), 239.

³⁸² Vgl. Düsing (2004), 256.

³⁸³ Vgl. Sturma (2004a), 161.

³⁸⁴ Kliemt (2000), 221.

TG waren durch zahlreiche Aufsätze und Vorträge geprägt, welche die nach Hinsch diplomatisch ausgedrückten, „inhaltlichen Korrekturen, die insbesondere Rawls' Konzeption der Grundgüter und seine Freiheitslehre betreffen“ (Hinsch. In: *IpL* 9), der anfänglichen Konzeption in *TG* dokumentieren. Dass Rawls nicht unerhebliche Korrekturen vornahm, wird durch sein Bedauern über „Schwächen der Exposition sowie unklare und mehrdeutige Passagen in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“ (*IpL* 256) bestätigt. Inhaltlich behandeln die weiteren Aufsätze und Vorträge die Konzeption der Grundgüter und Freiheitslehre, aber auch die Grundsätze der distributiven Gerechtigkeit für die institutionelle Grundstruktur einer modernen demokratischen Gesellschaft. Besonders will Rawls darauf aufmerksam machen, dass die *GT* auf politische Werte bezogen werden müsse und nicht als Teil einer moralischen, religiösen oder philosophischen Theorie zu verstehen sei (vgl. *IpL* 255).

Die ursprünglich in *TG* vertretene Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness muss nach Rawls dem Umstand der Existenz einer Vielzahl vernünftiger und nicht immer miteinander verträglicher Überzeugungen des Guten Rechnung tragen (vgl. *PL* 13). Diese Tatsache des Pluralismus setzt eine umfassende Übereinstimmung aller Gesellschaftsmitglieder hinsichtlich ihrer moralischen Auffassungen voraus, und dies ist, wie es spätere Aufsätze und Vorträge bemängeln, nicht der Fall. Ausgehend von der Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness wird in *PL* das Modell des Urzustandes auf eine liberale Konzeption der öffentlichen Rechtfertigung bezogen, womit durch Rechtfertigung von politischen Grundsätzen und Institutionen in einer pluralistisch verstandenen Gesellschaft die Revision der eigenen *GT* durchgeführt ist. Das mag gelingen, weil es Rawls selbst unklar ist, warum er Modifikationen und Änderungen vornahm: „Ich glaube nicht, daß ich tatsächlich weiß, warum ich so vorgegangen bin, wie ich vorgegangen bin. Jede Geschichte, die ich dazu erzählen könnte, wäre wahrscheinlich Fiktion, lediglich ein Ausdruck dessen, was ich gerne glauben würde“ (*PL* 28). Mit diesem Bekenntnis erweist sich Rawls als selbstvergessener Dialektiker, der zunächst eine *GT* entwickelt, diese dann durch eine Gegenposition erweitert und ergänzt sowie schließlich zu einem noch genauer zu bestimmenden System der Gerechtigkeit zurückkehrt (vgl. *IpL* 334), weil die kreisende Bewegung *GFN* ihren Abschluss findet, ohne die seine *GT* abzuschließen.

2.5.5 Pluralismus im politischen Liberalismus

Die vorläufige Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness ergänzt Rawls in *PL*. Unter den gesellschaftlichen Bedingungen von freien Institutionen erkennt er nun eine Vielzahl von verschiedenen und unvereinbaren Lehren an, die zum Teil nicht unvernünftig sind. Auf dieses Faktum des Pluralismus sieht sich Rawls gezwungen zu reagieren und ist nun bereit, einen

übergreifenden politischen Konsens verschiedener, ja widerstreitender Lehren anzunehmen (vgl. *PL* 13). Das Problem der *TG* ist also, dass die vorgenommene Erklärung der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht mit der Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness als ganze vereinbar ist (vgl. *PL* 12). Nach Entfaltung der Idee des politischen Liberalismus formuliert Rawls seine Darstellung und Rechtfertigung der *GT* neu. Das Bedingungsverhältnis beschreibt Kelly: „Während die *Theorie der Gerechtigkeit* die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß als Bestandteil einer liberalen Globaleinstellung präsentierte, zeigt dieser Neuentwurf, wie jene Konzeption als eine Form des politischen Liberalismus begriffen werden kann“ (Kelly. In: *GFN* 10). Rawls beabsichtigt, die besonders gravierenden Mängel seiner Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness zu beheben und die Ideen seiner weiteren Aufsätze im Rahmen einer Darstellung miteinander zu verbinden. Die liberale Auffassung einer *GT*, nach der alle Mitglieder der von ihr wohlgeordneten Gesellschaft dieselbe Lehre bejahen, wird nun als unmöglich betrachtet (vgl. *GFN* 16). Während in *TG* die Idee der öffentlichen Vernunft durch eine umfassende liberale Lehre bestimmt wurde, stellt sie nun in *PL* eine Art und Weise des Argumentierens über politische Werte dar, die von gleichen Bürgern geteilt werden.

Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nach Rawls nicht mehr durch einen Pluralismus von umfassenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren gekennzeichnet (vgl. *GFN* 16). Priddat macht auf das Stabilitätsproblem aufmerksam: Während in *TG* das Problem der Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen erörtert werde, verschiebe sich in *PL* der Schwerpunkt auf die Erörterung der Frage nach der institutionell-persistenten Qualität einer gerechten Gesellschaft.³⁸⁵ Zwar sieht er Rawls die Kernaussagen in *TG* nicht verlassen, erörtert aber intensiv die skeptische Haltung von Rorty gegenüber Rawls' Stabilitätsbehauptungen. Rorty hat sich dafür ausgesprochen, Rawls in eine Reihe mit Autoren wie Marx, Mill, Dewey und Habermas zu stellen, die sich „für eine gemeinsame soziale Anstrengung eingesetzt [haben, *RAH*] — die Anstrengung, unsere Institutionen und Verhaltensweisen gerechter und weniger grausam zu machen“.³⁸⁶ Sein Verständnis resultiert aus einer Trennung des öffentlichen und privaten Bereichs und der Verabschiedung von der durch Prinzipien gestützten Demokratie bei gleichzeitiger Betonung von menschlicher Solidarität.

Die Trennung von sozialen Bereichen kommentiert Horster vor dem Hintergrund der anglo-amerikanischen Theorietradition, dass Rortys politische Haltung derart im Bann der US-amerikanischen Verfassungstradition stehe, dass sie deren normative Prämissen nicht relati-

³⁸⁵ Vgl. Priddat (1995), 195.

³⁸⁶ Rorty (1989), 12.

vieren könne.³⁸⁷ Die Verwurzelung von Rortys politischem Denken in der US-amerikanischen Mentalität zeigt sich auch in der These, dass es der Begründung oder besonderen Absicherung der Demokratie wohl nicht mehr bedürfe. Das hält Rorty für ebenso unzeitgemäß wie das Vokabular des Aufklärungsrationalismus.³⁸⁸ Rorty verortet Rawls bei Autoren, die den „aufklärerischen Liberalismus bewahren und den Rationalismus der Aufklärung verabschieden wollen“,³⁸⁹ ja die bestreiten, dass ein überhistorisches Begriffssystem eine absolute Geltung als philosophische Grundlegung des Liberalismus fungiere, gleichwohl dieses Untergraben liberale Institutionen stärken könne. Ihr Argument sieht Rorty darin, dass liberale Institutionen nur gewinnen könnten, wenn sie vom Zwang befreit würden, sich mit den Begriffen einer Grundlegung zu verteidigen. Daher schlägt er vor, jene Autoren „als den Triumph einer Aufklärung [zu, *RAH*] betrachten, die sich selbst aufhebt und erfüllt“.³⁹⁰ Dem holistischen Verständnis von Rorty soll nicht gefolgt werden, doch verdeutlicht seine Vermittlung der polarisierten Debatte jene Differenz zwischen dem Gedanken des Pluralismus in *TG* und *PL*.

War die Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness in *TG* noch vordringlich der politischen Philosophie verpflichtet — Rawls behauptet, dass seine These der Gerechtigkeit als Grundstruktur gerade nicht im Gegensatz zur Klassik stehe, indem er einige der bedeutendsten Schriften der Neuzeit als maßgebend für die Lehre vom Gesellschaftsvertrag bezeichnet (vgl. *TG* 27–28 Fn. 4) — bildete sein Pragmatismus in *PL*, der selbst erst durch den Rationalismus möglich wurde, die Antithese zum Rationalismus der Aufklärung, der mit Rorty als „Vokabular eines ausgereiften [...] Aufklärungsliberalismus“³⁹¹ bezeichnet werden kann. In der Auseinandersetzung mit diesen Konzeptionen in *GFN* ist zu konstatieren, dass die Form von These und Antithese nicht vollständig gewesen ist, vielmehr noch die Synthese gebildet werden muss. Mit ihrer Durchführung wäre die Behebung von früheren Mängeln vorgenommen. Weil Rawls das aber nur fordert und nicht mehr umgesetzt hat, ist die Kritik von Kliemt, „Keine Theorie der Gerechtigkeit ist deshalb besser als *Eine Theorie der Gerechtigkeit*“,³⁹² bestätigt und muss zugunsten einer philosophischen *GT* aufgehoben werden.

2.5.6 Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit

Rawls hat die politische Philosophie der Gegenwart entscheidend beeinflusst. Mit Anschluss an Rawls beansprucht Höffe mit seinem Theorieansatz der sozialen Gerechtigkeit, eine politi-

³⁸⁷ Vgl. Horster (1991), 112.

³⁸⁸ Vgl. Rorty (1989), 84.

³⁸⁹ Rorty (1989), 104–105.

³⁹⁰ Rorty (1989), 105.

³⁹¹ Rorty (1989), 105.

³⁹² Kliemt (2000), 229.

sche Fundamentalphilosophie zu konzipieren;³⁹³ das neuzeitliche Begründungsdenken und der vernunftrechtliche Kantianismus hätten durch Rawls' vermeintliche Rehabilitierung der normativ verstandenen, politischen Philosophie ihre Wiederbelebung erfahren. Höffe wendet ein, dass er die systematisch erste Frage nach einer Rechts- und Staatsethik ausgeblendet habe — eine Einsicht, die es zu kultivieren gelte und die sich auf die allgemeine Vernunft zurückführen lasse. Diese Kritik an Rawls' *GT* spricht seine Hypothese aus: „Daß der Mensch sein Zusammenleben allerorten rechtförmig gestaltet, ist Ausdruck der praktischen bzw. sozialen Vernunft“.³⁹⁴ Höffe verweist auf die praktische Vernunft als Leitbegriff in der Gesellschaft und den Vorzug der Rechtsform vor der Rechtlosigkeit. Mit dem Ansatz der Verteilungsgerechtigkeit kritisiert Höffe den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs bei Habermas und Apel bzw. ihre Ausblendung von begründenden Prinzipien. Er entwickelt ein neues Paradigma für den interkulturellen Diskurs und setzt es dem vorherrschenden Dogma der sozialpolitischen Verteilungsdebatte entgegen. Nach Höffe muss eine Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses den rechts- und staatsförmigen Aspekt von politischer Gerechtigkeit stärker hervortreten lassen, die auf eine sittliche Perspektive hinauslaufe, das heißt eine Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Es müsse sich für ein anderes Muster von sozialen Beziehungen ausgesprochen werden: „nicht die Verteilung, sondern der Tausch“,³⁹⁵ bei dem breite Einigkeit herrsche, weil nur dann Geben und Nehmen gleichwertig seien.

Weil das „zu Verteilende [...] nicht wie das Manna vom Himmel fällt, sondern allererst zu erarbeiten ist“,³⁹⁶ plädiert Höffe für ein anderes Verständnis, „einen Paradigmenwechsel, der von der Wechselseitigkeit oder, pars pro toto, vom Tausch ausgeht und als notwendige Ergänzung die korrektive Gerechtigkeit anerkennt“.³⁹⁷ Höffe bemängelt das fehlende Verständnis der sozialen Gerechtigkeit, wobei er unter sozial die Verstärkung dessen versteht, was der Ausdruck Gerechtigkeit schon für sich besage: Es gehe um „die Moral gesellschaftlicher Verhältnisse und Institutionen“.³⁹⁸ Auf die Differenz zwischen Höffes Ankündigung einer fundamentalethischen Legitimation oder Fundamentalphilosophie des Politischen und ihrer tatsächlichen Realisation einer Grundlegung innerhalb der Grenzen moderner Rechtfertigungsmethodologie weist Kersting hin, dass Höffe „zwar ein System strategischer Interaktionsregeln zu generieren [vermag, *RAH*], aber er kann keine Gerechtigkeitsordnung begründen“.³⁹⁹ Höffes Konzeption könne in der Weise kritisiert werden, dass er die Begründung der politi-

³⁹³ Vgl. Höffe (1996c), 10.

³⁹⁴ Höffe (1996c), 11.

³⁹⁵ Höffe (1996c), 205.

³⁹⁶ Höffe (1996c), 204.

³⁹⁷ Höffe (1996c), 204.

³⁹⁸ Höffe (1996c), 203.

³⁹⁹ Kersting (1997a), 60.

schen Gerechtigkeit im Gefüge von Recht und Staat fordere, wie seine Einführung zu ihr beweise: „Eine gründliche Überlegung hebt aber nicht bei dieser rechts- und staatsnormierenden Gerechtigkeit an. Sie beginnt mit der recht- und staatslegitimierenden Gerechtigkeit, nämlich mit der Frage, warum es überhaupt Recht und Staat geben darf.“⁴⁰⁰

Höffe rekurriert auf die Einsicht von Kant und den Vertretern der idealistischen Philosophie bezüglich der Freiheit als Prinzip der praktischen Vernunft und macht auf das Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit untereinander aufmerksam. Tugenden wie die Gerechtigkeit würden erst durch die menschliche Freiheit ihre letzte Bestimmung erhalten (vgl. Höffe. In: *GF* 16–17). Seine Fundamentalphilosophie, die ein tiefer angelegtes Gegenmodell zum Utilitarismus darbieten will, hebt aber neuzeitliche Begründungsverfahren von Recht und Staat nicht in Richtung eines ontologischen Grundes. Zudem ersetzt er die divergierenden Beurteilungsperspektiven des Selbstinteresses und der Unparteilichkeit durch die Weisungen von substanzialistischer Vernunft. Sein Theorieansatz ist trotz seiner angekündigten Zuversicht, die Grundlegung von Recht und Staat in dem sie tragenden Rahmen des Sittlichen vornehmen zu können, als unzureichend zu beurteilen. Auch Kersting hält den sozialen Theorieansatz von Höffe für unterbestimmt und seine Intersubjektivitätstheorie gegenüber Habermas in mehrfacher Hinsicht für unglücklich.⁴⁰¹ Doch kann sich an Höffes Hinweis auf die praktische Vernunft die Fundierung des Politischen anschließen, indem mit Fichtes *WL* gezeigt wird, dass das sittliche Handeln der Autonomie der Vernunft entspringt und aus dem Selbstursprung eines freien Sich-Tätigens zu erklären ist. Gegen Scarano, der glaubt, mit Rawls eine „umfassende [...] Rehabilitierung normativer Theorieansätze innerhalb der Politischen Philosophie“⁴⁰² ausmachen zu können, wäre die politische Philosophie vor ihrer konsequenten Rückbildung in die Naturrechtstradition und die neuzeitliche Staatstheorie bewahrt.

2.5.7 Moralische Kritik der Gleichheit

Die Annahme, dass die Gerechtigkeit der normative Leitbegriff für politische Erwägungen sei, wird in Theorien des egalitaristischen Typs hauptsächlich von Rawls, Dworkin und Sen vertreten, um Bedingungen für gleiche Freiheiten, Lebenschancen oder Güterverteilungen in einer Gesellschaft herzustellen. Theorien des inegalitaristischen Typs werden hauptsächlich von Frankfurt, Margalit oder Walzer vertreten, die Gerechtigkeit im Sinne von Gleichheit als problematisch erachten. Dabei gilt es zu beachten, auf diesen bedenklichen Umstand weist Horn hin, dass in Theorien der Gerechtigkeit so gut wie ausschließlich institutionenethische

⁴⁰⁰ Höffe (2001), 61.

⁴⁰¹ Vgl. Kersting (1997a), 17.

⁴⁰² Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 335.

Themen behandelt werden.⁴⁰³ Daher soll im Folgenden Menkes Kritik an der normativen Idee der Gleichheit am Maßstab der Individualität betrachtet werden, um Differenzen der institutionenethischen und individualethischen Ausrichtung zu zeigen. Neuere Theorieansätze in der politischen Philosophie, die individualethische Themen behandeln, nehmen nicht nur eine moralische Beurteilung von Institutionen vor, sondern untersuchen, welche Handlungen, Charaktere und Haltungen von Bürgern als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen sind.

Menke geht von der politischen Betrachtung von Rawls aus, verbindet aber mit seinem Theorieansatz ein anderes Verständnis der Gleichheit, das keine bestimmte Lehre über die Natur von Personen voraussetzt und in seiner Begründung von keinen Annahmen über das Wesen des Menschen abhängt.⁴⁰⁴ Er versucht, an die von Burke skizzierte Konzeption einer politischen Reflexion der Gleichheit anzuschließen. Burke gehört wie Tocqueville und Mill zu den modernen Aufklärern und Staatstheoretikern; nach seiner Ansicht sind die Subjekte sowohl gleiche Personen als auch verschiedene Individuen, weil es unter Menschen grundsätzlich keine körperliche und geistige Gleichheit gebe.⁴⁰⁵ Menke versucht, diese Gleichheit im Anschluss vor allem an Adorno und Derrida für die gegenwärtige Gestalt des Liberalismus neu zu formulieren, die exemplarisch bei Rawls zum Ausdruck kommt. Während der Bezug von Menke auf Adorno und Derrida in einem Verhältnis der Anknüpfung besteht, steht der auf Rawls in dem einer Kritik.⁴⁰⁶ Mit der Anknüpfung an Adorno und Derrida will Menke zeigen, dass das von ihm skizzierte Modell einer politischen Reflexion der Gleichheit nicht notwendig im Gegensatz zur Demokratie stehe, sondern die Demokratie unhintergebar auf eine politische Reflexion der liberalen Gleichheit angewiesen sei; die Kritik an Rawls hingegen enthält die These, dass das Konzept einer politischen Reflexion der Gleichheit nicht nur nicht im Gegensatz zur Demokratie stehe, sondern durch eine Demokratisierung der liberalen Gleichheit auch nicht überflüssig werde.⁴⁰⁷ Das stellt die Gegenthese zu Habermas dar, der diesen Gegensatz durch die Ausgestaltung eines Systems des Rechts aufgehoben sieht.⁴⁰⁸ Vielmehr zeige die Auseinandersetzung mit Rawls, dass die Unterdrückung von Individualität zum Begriff der liberalen Gleichheit als Grundlage einer politischen Ordnung gehöre; darin könne ihre Demokratisierung durch Selbstreflexion bewusst, nicht aber frei davon werden.

Der Begriff der Gleichheit von Burke im Sinne der Beteiligung von jedem Individuum an der liberalen Demokratie gewinnt nach Menke einen doppelten, spannungsvollen Sinn, den er

⁴⁰³ Vgl. Horn (2003), 98.

⁴⁰⁴ Vgl. Menke (2004).

⁴⁰⁵ Vgl. Zimmer (1995), 13.

⁴⁰⁶ Vgl. Menke (2004), 14.

⁴⁰⁷ Vgl. Menke (2004), 15.

⁴⁰⁸ Vgl. Habermas (2003), 369.

als „normative Eigenschaft des Resultats des demokratischen Prozesses und [...] im Vollzug des demokratischen Prozesses“⁴⁰⁹ bestimmt und im Lichte des Grundes seiner selbst sich dialektisch spiegeln lässt. Nach Menke kann eine Konzeption von liberaler Gerechtigkeit nur angestrebt werden, wenn sie durch einen gänzlich anderen Prozess konstituiert sei, der bezogen bleibe auf die Urteile der Individuen, die sie im Hinblick auf das in ihrem Leben Wichtige und Gute fällen würden. Bei Menke heißt Selbstreflexion die Anerkennung von Differenz, die für die politische Bestimmung der Gleichheit und für das Handeln zur Verwirklichung der Gleichheit gilt. Die Brechungen und Spiegelungen treibt Menke bis dahin fort, dass sich Gleichheit im Blick auf die Begrenzungen, die sie den Individuen auferlegt, selbst begrenzt.⁴¹⁰ Solche Dialektik brauchen Theoretiker derjenigen Gesellschaftstheorie, die gegen ihre eigenen Ansätze im Sinne von Hegels Gebrauch der Tragödie das Wort ergreifen.

2.6 Die philosophische Entwicklung nach Rawls

In diesem Unterkapitel ist zu klären, wie Theorieansätze in der Auseinandersetzung mit Theorien der Gerechtigkeit entwickelt wurden, die nicht mehr die Gerechtigkeit, sondern die Anerkennung als normative Leitvorstellung annehmen. Damit beanspruchen sie, die mit den Theorien der Gerechtigkeit verbundenen Probleme zu bewältigen. Es ist zu untersuchen, ob der Ersatz eines normativen Leitbegriffs oder ihre Kombination die bei Rawls erwiesene unzureichende Methodologie in dem Sinne verbessert, dass das Politische fundiert wird.

2.6.1 Modelle der gegenseitigen Anerkennung

Nachdem sich Theorien der Gerechtigkeit wie Rawls' *TG* als problematisch herausgestellt hatten, bemühten sich moralisch-politische Debatten um einen neuen normativen Leitbegriff für ihre moralische Beurteilung von sozialen Verhältnissen. So fixierte sich der Anerkennungsbegriff als normative Leitvorstellung für ihre Erwägungen. Mit dem Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie — weg von einem Leitbegriff der Gerechtigkeit und hin zu dem der Anerkennung — liegt nach Horn ein „attraktives Angebot“⁴¹¹ vor, denn solche Theorieansätze würden eine Wahrnehmung erlauben über die „Verschiedenheit (Differenz) der gesellschaftlichen Gruppen [...]“. Anerkennungstheoretische Ansätze eignen sich deswegen gut dazu, soziale Asymmetrien herauszuarbeiten“.⁴¹² Doch der Anerkennungsbegriff ist ebenso umstritten, weil fraglich ist, in welchen Eigenschaften der einzelne Mensch vom anderen

⁴⁰⁹ Menke (2004), 15.

⁴¹⁰ Vgl. Menke (2004), 269.

⁴¹¹ Horn (2003), 99.

⁴¹² Horn (2003), 100.

anerkannt wird und welche Rolle der Politik dabei zukommt.⁴¹³ Die Begründung eines neueren Anerkennungstheoretischen Ansatzes wurde prominenterweise von Honneth durchgeführt, der den metaphysischen Anerkennungsbegriff aus Hegels Systemphilosophie für seine nicht-metaphysische Kampf-Konzeption heranzieht. Die Idee des Kampfes biete „noch immer das größte Anregungspotential“.⁴¹⁴ Ob aber seine Konzeption tatsächlich zur Fundierung des Politischen hinreichend ist, kann erst eine eingehende Betrachtung klären.

Meist setzen sich neuere Theorieansätze, welche die Anerkennung als Kernbegriff jeder politischen Philosophie ansehen, von Rawls' *TG* ab. Besonders die kommunitaristische Kritik hat sich an seiner Idee der Neutralität der Mitglieder einer Gesellschaft entzündet, die den unterschiedlichen Lebensentwürfen und Zielen gegenüberstehen.⁴¹⁵ Der Kommunitarismus als eine kapitalismus- und liberalismuskritische Strömung mit den Hauptvertretern Barber, MacIntyre, Sandel und Walzer setzen sich kritisch mit Rawls' universell gültigen Gerechtigkeitsgrundsätzen auseinander, nach denen der Mensch unabhängig von allen Wertüberzeugungen und frei von sozialen Bindungen sei. In ihrer Kritik „heben die kommunitaristischen Autoren die Bedeutung der Gemeinschaft für die Ausbildung individueller Wertpräferenzen hervor, zum anderen betonen sie die Idee des Gemeinwohls und damit verbunden die Vorrangigkeit gemeinschaftsbezogener Werte“.⁴¹⁶ Gegenüber dem Liberalismus und der kommunitaristischen Kritik an ihr nimmt dann Forst Differenzierungen von Personen und Gemeinschaften vor, um die normativen Kontexte der Gerechtigkeit zu berücksichtigen.⁴¹⁷ Eine solche Verbindung von Besonderheiten der Theorieansätze in einer übergreifenden Perspektive solle vor allem die Kontextgebundenheit der Gerechtigkeit sichtbar machen.

2.6.2 Sozialismus und Feminismus bei Fraser

Fraser als eine Vertreterin des sozialistisch eingestellten Feminismus und frühere Aktivistin der Neuen Linken untersucht politische Theorieansätze im Hinblick auf die theoretische Debatte sowie die politische Praxis der Frauenbewegung. Ihr Ziel ist es, eine kritische Gesellschaftstheorie auszuarbeiten, die als Reflexion der politischen Praxis an praktischen Eingriffsmöglichkeiten orientiert ist.⁴¹⁸ Eine solche Gesellschaftstheorie, die Fraser mit Anspielung auf Marx als Selbstverständigung der „Kämpfe und Wünsche *unserer Zeit*“⁴¹⁹ ansieht, habe sich mit dem Kampf gegen die Unterdrückung der Frau und die Kritiker von gesell-

⁴¹³ Vgl. Iser (2004), 12.

⁴¹⁴ Honneth (2003), 7.

⁴¹⁵ Vgl. Meyer (1996), 3.

⁴¹⁶ Meyer (1996), 4.

⁴¹⁷ Vgl. Forst (1994), 12.

⁴¹⁸ Vgl. Fraser (1994).

⁴¹⁹ Fraser (1994), 10.

schaftlichen Veränderungen zu beschäftigen. Mit ihrer sozialistisch-feministischen Theorie ist Fraser bestrebt, eine Karte der spätkapitalistischen Sozialstruktur mit ihren geschlechtsspezifischen Verschiebungen zu erstellen, was Fraser als feministische Aufgabe in der vermeintlichen männlichen Vorherrschaft versteht. Ihre Theorie trifft sich zwar mit der allgemeinen Anerkennungstheorie, fordert aber eine soziale Gleichheit ein, gegen die sie sich aufgrund der Forderung von Ungleichheit selbst versperrt, weswegen bei ihr nicht von einer vollständig ausgebildeten Anerkennungstheorie gesprochen werden kann. Welche Gründe auch immer Frasers, wie sie von sich behauptet, „eigenen gespaltenen Bewußtseins“,⁴²⁰ zugrunde liegen mögen — ihre Brücken-Diskurse als kritische Theorie, die zwischen Kultur und Gesellschaft, zwischen Geistes- und Sozialwissenschaft vermitteln sollen, bleiben problematisch.

In ihren weiteren Aufsätzen hat sich Fraser mit dem Zusammenbruch des Sozialismus auseinandergesetzt und das Zeitalter des Postsozialismus kritisch untersucht.⁴²¹ Dieses Zeitalter sei mit einer „Katerstimmung *des Morgens danach*“⁴²² befrachtet, was eine Stimmung des authentischen Zweifels der Möglichkeiten eines fortschrittlichen sozialen Wandels und seiner Durchsetzung mit ideologischen Elementen ausdrücke. Forderungen nach Gleichheit hätten ihren zentralen Stellenwert für die politische Theorie eingebüßt, weswegen ein „glaubwürdiges, überwölbendes emanzipatorisches Projekt“⁴²³ fehle. Fraser versucht, anhand von Einsichten des Sozialismus dem Postsozialismus als Alternative der gegenwärtigen Ordnung und als Basis einer fortschrittlichen Politik einen neuen Weg zu bereiten, „der in sich vereint, was am sozialistischen Projekt unübertroffen ist und was an der Politik der Anerkennung überzeugend und verteidigungswert ist“.⁴²⁴ Der Gesichtspunkt der partizipatorischen Gleichheit tritt in ihrem mit Honneth gemeinsam herausgegebenen Band umso deutlicher hervor, in dem sie ihre jeweiligen Positionen in sich abwechselnden Kapiteln kontrovers austauschen. Beide gehen der Fragestellung nach, wie die theoretisch-normative Integration von Umverteilungsfragen und Anerkennungsgesichtspunkten konzipiert werden soll.⁴²⁵ Sie behandeln zentrale Fragen der Moralphilosophie, der Gesellschaftstheorie und der politischen Analyse.

Fraser teilt mit Honneth die Auffassung, dass ein angemessener Gerechtigkeitsbegriff heute zumindest zwei Klassen von politischen Belangen, die sie in ihren einleitenden Bemerkungen konkret anführt, umfassen müsse: „Jene, die in der fordistischen Periode als Verteilungskämpfe begriffen wurden, und diejenigen, die gegenwärtig zumeist als Anerkennungskonflik-

⁴²⁰ Fraser (1994), 11.

⁴²¹ Vgl. Fraser (2001), 9.

⁴²² Fraser (2001), 9.

⁴²³ Fraser (2001), 13.

⁴²⁴ Fraser (2001), 20.

⁴²⁵ Vgl. Fraser / Honneth (2003).

te angesehen werden“.⁴²⁶ Den Unterschied von beiden Positionen macht aus, dass Fraser eine dualistische Gerechtigkeitskonzeption entwirft, dessen Kern das Prinzip der partizipatorischen Parität bildet, die sich in der politischen Theorie weiter ausdifferenzieren lässt. Im Gegensatz zu diesem zweidimensionalen Perspektivismus von Fraser hält Honneth an der Überzeugung fest, dass die Anerkennungsbegrifflichkeit den einheitlichen Rahmen für eine kritische Gesellschaftstheorie bereitstellen kann, an der Honneth seit seinem Hauptwerk arbeitet, um der kritischen Reflexion eine tragfähige Konzeption zugrunde zu legen; die jeweiligen Positionen beanspruchen damit in je eigener Weise, die gegenwärtigen sozialen Kämpfe zu reflektieren.⁴²⁷ Gleichwohl verschreiben sich Fraser und Honneth einer kritischen Gesellschaftstheorie, die sich durch die emanzipatorische Zielsetzung legitimiert, sich den sozialen Benachteiligungen entgegenzustemmen, den Individuen die sozialen Voraussetzungen für die Verwirklichung ihrer Lebensziele zur Verfügung zu stellen und bestimmte ungerechtfertigte Benachteiligungen abzulegen. Fraser akzentuiert eine Konzeption von partizipatorischer Gleichheit, wohingegen Honneth einen anerkennungstheoretischen Ansatz betont. Es bleibt offen, welche philosophischen Kriterien ihrer gesellschaftlichen Reflexion zugrunde liegen.

2.6.3 Honneths sog. Kampf-Konzeption

Die wohl bekannteste Anerkennungstheorie hat Honneth entwickelt. Er schlägt den Theorieansatz eines Kampfes um Anerkennung vor, in dem er die Grundlagen einer normativ gehaltenen Gesellschaftstheorie entwickelt und eine empirisch gehaltvolle Reformulierung von Hegels Systemprogramm vornimmt. Zu dieser Konzeption hätten ihn die theoriegeschichtlichen Überlegungen Foucaults Machttheorie getrieben, der den Strukturalismus auf das Feld der Ideengeschichte ausdehnt;⁴²⁸ zudem habe Habermas' Gesellschaftstheorie auf ihn gewirkt, der die Aporien der geschichtsphilosophischen Analyse des Zivilisationsprozesses von Adorno und Horkheimer aufzulösen und in einem kommunikationstheoretischen Rahmen zu integrieren versucht. Die Konzeption von Honneth, „in der Prozesse des gesellschaftlichen Wandels mit Bezugnahme auf die normativen Ansprüche erklärt werden sollen, die in der Beziehung der wechselseitigen Anerkennung strukturell angelegt sind“,⁴²⁹ rekuriert zunächst auf Hegel, dem ein Kampf-Modell unterstellt wird, was er mit der neuen Bedeutung von Hobbes' Begriff des Kampfes um Anerkennung bekräftigt. Die Idee der absoluten Sittlichkeit in Hegels Philosophie meint eigentlich nach Siep eine systematisch begründete Bestimmung.⁴³⁰

⁴²⁶ Fraser / Honneth (2003), 7.

⁴²⁷ Vgl. Maras (2003), 633.

⁴²⁸ Vgl. Munker / Roesler (2000), 15.

⁴²⁹ Honneth (2003), 8.

⁴³⁰ Vgl. Siep (1979), 94.

Demgegenüber erklärt Honneth, Hegels philosophische Überlegungen würden sich vernunft-idealistischen Voraussetzungen verdanken, die sich unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens und der kommunikativ gelebten Freiheit nicht mehr aufrechterhalten ließen.

Honneth löst Hegels Anerkennungskonzept aus seinen metaphysischen Voraussetzungen und setzt es in eine empirische Untersuchung. Solche Absage an die Tradition der klassischen Philosophie stellt er so dar, dass Hegel „nie über die Schwelle von bloßen Skizzen und Entwürfen hinausgelangt ist“.⁴³¹ Honneth interpretiert demnach Begriffe wie Kampf, Zwang und Spannung innerhalb einer empirischen, das heißt nicht-metaphysische Gesellschaftstheorie in der Meinung, Hegel habe die Überzeugung von einem moralischen Kampf der Subjekte um „wechselseitige Anerkennung ihrer Identität“⁴³² vertreten. Dann versucht er, den von philosophischen Implikationen gereinigten Ausdruck des Kampfes im Rückgriff auf die Sozialpsychologie von Mead zu reduzieren⁴³³ und gibt seiner Konzeption eine empirische Wendung. Hierzu bemerkt Honneth, dass „seine [Meads, *RAH*] Schriften [...] bis heute die geeignetsten Mittel [enthalten, *RAH*], um die intersubjektivitätstheoretischen Intuitionen des jungen Hegel [...] zu rekonstruieren“.⁴³⁴ Honneth meint, dass „sein [Meads, *RAH*] Interesse an der psychologischen Forschung [...] von Anfang an von dem Bedürfnis bestimmt [ist, *RAH*], die philosophischen Probleme des Deutschen Idealismus auf nicht spekulative Weise klären zu wollen“.⁴³⁵ Und dem Gesagten setzt er hinzu: „Mit vielen Philosophen seiner Zeit teilt Mead die Hoffnung, dass eine empirisch verfahrenende Psychologie dazu beitragen kann, unser Wissen um die besonderen Erkenntnisleistungen des Menschen zu erhöhen“.⁴³⁶ Honneth lässt ein neues intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept entstehen, in dem sich die normative Idee der Anerkennung mit empirischen Erkenntnissen aus der Sozialpsychologie von Mead verbindet. Er übernimmt Prämissen aus Meads Sozialpsychologie zur Reformulierung von Hegels Gedanken, die empirische Prozesse des gesellschaftlichen Wandels anhand normativer Ansprüche erklären würden, und verfolge die sich daraus eröffnenden Perspektiven. Die sozialphilosophische Tradition und geschichtliche Entwicklungsprozesse werden nachträglich hinzugezogen und ein „anerkennungstheoretisches Konzept der Sittlichkeit“⁴³⁷ skizziert.

Honneths anerkennungstheoretischer Ansatz ist in den moralisch-politischen Debatten umstritten. Während Zürcher diese Anerkennungstheorie, die er in seiner Untersuchung zu solidaritätstheoretischen Ansätzen einbezieht, als dritten Weg zwischen den auf Kant basierenden

⁴³¹ Honneth (2003), 12.

⁴³² Honneth (2003), 11.

⁴³³ Vgl. Honneth (2003), 114.

⁴³⁴ Honneth (2003), 114.

⁴³⁵ Honneth (2003), 114–115.

⁴³⁶ Honneth (2003), 115.

⁴³⁷ Honneth (2003), 9.

universalistischen Moraltheorien einerseits und den kommunitaristischen Gemeinschaftsethikern andererseits als eröffnet bestätigt,⁴³⁸ kritisiert Wetz: „Jener [sozialethische Ansatz, *RAH*] müsse daher aus den metaphysischen Höhen des Deutschen Idealismus auf den Boden der empirischen Tatsachen heruntergeholt werden, die Honneth in der Sozialpsychologie George H. Meads finden zu können glaubt“.⁴³⁹ Wetz konstatiert Honneths Buch zwar einen evidenten Aufbau, doch weder besonders aufregend noch sonderlich spannend sei. Honneth produziert wohlklingende Ergebnisse einer sozialphilosophischen Handlungstheorie; doch räumt er selbst ein, dass sie Schwierigkeiten begegnen würden: „Mehr als den Stellenwert einer ersten Veranschaulichung der ins Auge gefaßten Konzeption können die verschiedenen Ausblicke freilich nicht beanspruchen; sie sollen die theoretischen Richtungen andeuten, in denen ich weiter arbeiten müßte, wenn sich meine Überlegungen als haltbar erweisen“.⁴⁴⁰ Die damit implizierte Fragestellung nach dem Stellenwert des anerkennungstheoretischen Ansatzes im Hauptteil seines Buchs nimmt er später auf, in dem er auf die moralische Logik von sozialen Konflikten eingeht.⁴⁴¹ Doch bleibt sein Bezug auf Meads Theorieansatz problematisch.

2.6.4 Begründungsmangel der Intersubjektivität

Gegen die anerkennungstheoretischen Ansätze von normativ-deskriptiver Art sind Einwände erhoben worden. Solche Ansätze beschäftigen sich meist mit Sachphänomenen des Rechts, der Gesellschaft und ihrer Institutionen. Es fehlt ihnen, wie Siep kritisiert, das Prinzip transzendentaler Begründung. Siep plädiert dafür, „an die ursprüngliche Intention der Selbstbewusstseins- und Intersubjektivitätstheorien des Deutschen Idealismus [zu, *RAH*] erinnern[n]“, weil ihm „die Kritik am *monologischen* Charakter der Subjektivitätsphilosophie nicht überzeugend“⁴⁴² scheine. In der neuen Theoriebildung wie in der Sprachphilosophie, im amerikanischen Neopragmatismus, zu dem Dewey, James, Mead und Peirce zählen, wird diese Anerkennung zwar aufgenommen; doch weist Siep darauf hin, dass das Bewusstsein „ein bestimmtes Verhalten wechselseitiger Selbstbeschränkung und Anerkennung voraus[setzt]. Ohne dieses Verhalten gebe es auch keine gemeinsame Welt, keine *Realität* [...]. Daß selbstbewußte Vernunftwesen einander als solche *anerkennen* müssen, ist die *Letztbegründung* für Moral und Recht im Deutschen Idealismus. Und die Forderung nach wechselseitiger Anerkennung [...] ist zugleich der Maßstab für die vernünftige Rekonstruktion der konkreten

⁴³⁸ Vgl. Zürcher (1998), 173.

⁴³⁹ Wetz (1994), 312.

⁴⁴⁰ Honneth (2003), 9.

⁴⁴¹ Vgl. Honneth (2003), 306.

⁴⁴² Siep (1992), 12.

Rechte und Pflichten“.⁴⁴³ Weil die Subjektivität nicht einfach übersprungen werden könne und dem menschlichen Erkennen nur eine Welt zugänglich sei, ist zu den Bedingungen des Erkennens bzw. der Subjektivität gehört, stellt Siep positiv entgegen, dass die „menschliche Vernunft [...] wieder zu *vernehmen* versuchen [sollte, *RAH*], was die Stellung des Menschen in der Welt ausmacht und wie er ihr am besten gerecht wird“.⁴⁴⁴

Die unterschiedlichen Perspektiven von Honneth und Siep können damit verdeutlicht werden, wie beide ihre Interpretation und ihren Kommentar der idealistischen Intersubjektivitätstheorien bei Fichte und Hegel über jene Studie von Düsing führen: Während Honneth, der an Hegels ursprüngliches Modell eines Kampfes um Anerkennung weder in der Absicht einer normativen Institutionenlehre noch mit dem Ziel einer subjektivitätstheoretisch erweiterten Moralkonzeption, sondern im Sinne einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie anzuknüpfen versucht,⁴⁴⁵ stützt sich Siep auf Düsings Vorarbeiten für seine eigene Darstellung von Fichtes Rechtsbegründung, das heißt der transzendentalen Deduktion des Rechts und seinem Problem der Verbindlichkeit.⁴⁴⁶ Besonders scheint in moralisch-politischen Debatten die Abgrenzung von abstraktem Recht und bloßer Moral problematisch, weshalb Irrtümer wie die entstehen, dass Ausgangspunkt der politischen Philosophie der Rechts- und Staatsbegriff sei. Die Sittlichkeit als das die Legalität und Moralität begründende Prinzip strukturiert die Welt durch die Idee der Freiheit.⁴⁴⁷ Die politische Wirklichkeit des objektiven Geistes wiederum stellt keine Naturgegebenheiten dar, sondern entspringt aus Vernunftarbeit.

2.6.5 Hegels Begründung des Begriffs

Der eigentlich einseitige oder reduktionistische Anerkennungsbegriff bestimmt einen großen Teil der moralisch-politischen Debatten. Dagegen werden systemphilosophische Theorien der Anerkennung mit bemerkenswerter Kürze abgehandelt. Die Systeme von Fichte und Hegel begründen die Sittlichkeit in dem Gesamtzusammenhang ihres Systems, dem sich Honneth mit seiner nicht-metaphysischen Konzeption entgegenstellt. Bei Hegel heißt es: Dem Selbstbewusstsein wird das anerkannte Selbstbewusstsein „für es“⁴⁴⁸ und tritt in „Daseyn und Wirklichkeit“.⁴⁴⁹ Für Hegel ist damit das „Reich der Sittlichkeit“⁴⁵⁰ eröffnet und der Weg zur spekulativ begründeten Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie geebnet. Während sich nach Siep

⁴⁴³ Siep (1992), 11.

⁴⁴⁴ Siep (1992), 14.

⁴⁴⁵ Vgl. Honneth (2003), 109–110 Fn. 3.

⁴⁴⁶ Vgl. Siep (1992), 21.

⁴⁴⁷ Vgl. Bubner (2002), 168.

⁴⁴⁸ Hegel (1927–1930), II (1932), 271.

⁴⁴⁹ Hegel (1927–1930), II (1932), 272.

⁴⁵⁰ Hegel (1927–1930), II (1932), 272.

bei Fichte die raum-zeitliche Individualität aus einem reinen Selbstbewusstsein durch Deduktion ergibt,⁴⁵¹ würden bei Hegel Selbstbewusstsein und Personalität zusammengehören, die erst die gegenseitige Anerkennung von freien Personen bilden.⁴⁵²

Hegel definiert den Personbegriff als „die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose *einfache* Beziehung, auf sich in seiner Einzelheit“⁴⁵³ und die Persönlichkeit, „daß ich als *Dieser* vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche, Allgemeine* und *Freie* weiß“.⁴⁵⁴ Den Personbegriff bei Hegel als freier Einzelner fasst Ritter so auf, dass es Aufgabe der philosophischen Rechtswissenschaft sei, die Freiheit als Idee des Rechts zu begreifen, spekulativ den Stufengang in der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens zu seiner Verwirklichung darzustellen und sich als philosophische Lehre von der Verwirklichung der Freiheit zum Dasein von allen Personen als freie zu verstehen. Hegels Rechtsphilosophie sei als eine „Theorie der Freiheit und ihrer Verwirklichung“⁴⁵⁵ zu verstehen. Sowohl Hegels historische als auch Fichtes apriorische Methode fordern in je eigener Weise, Geschichte zu begreifen und damit die damals wie heute maßgeblichen Aufgaben der Zeit zu lösen.

Den Anerkennungs-begriff gewinnt Hegel aus Fichtes Konzeption des Rechtsverhältnisses, das durch die gegenseitige rechtliche Anerkennung von Personen und ihrem Willen bedingt ist. Auf dieser Grundlage sieht ihn Hammacher noch über Kants Unterschied von Legalität und Moralität hinaus den eigentlichen Gedanken der sozialen Gerechtigkeit entwickeln.⁴⁵⁶ Steht das Eigentum als das Recht auf eine bestimmte Tätigkeit und das Recht auf Arbeit zur Ermöglichung der Lebenserhaltung schon in einem Bezug der Staatslehre, so geht es vorerst um den Akt der Begründung des Rechtszustandes als Anerkennung der sozialen Verbindlichkeit. Diese Anerkennung besteht für Fichte im Handeln, „*denn nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen*“ (GA I.3, 353). Die Anerkennung des Rechts begründet den Rechtszwang, und die Begründung des Politischen im Recht sieht Duso durch die neuzeitliche Naturrechtslehre entstanden und zielt auf eine Überwindung der zeitgenössischen Naturrechtswissenschaft hin.⁴⁵⁷ Das Praktische und Politische sei nicht auf dem untergeordneten Niveau des Rechts zu positionieren, sondern auf einer dem Recht übergeordneten Ebene. Die angewandte Philosophie mit ihrer Verknüpfung von Philosophie und Erziehung reduziert das

⁴⁵¹ Vgl. Siep (1992), 98.

⁴⁵² Vgl. Siep (1998), 107–127

⁴⁵³ Hegel (1927–1930), VII (1928), 89.

⁴⁵⁴ Hegel (1927–1930), VII (1928), 89.

⁴⁵⁵ Ritter (2003), 265.

⁴⁵⁶ Vgl. Hammacher (1996), 120.

⁴⁵⁷ Vgl. Duso (2001), 395.

politische Handeln und Denken nicht mehr auf die formelle Dimension des Rechts im Sinne des modernen Naturrechtsdenkens, sondern treibt es in der von Höffe getroffenen Bestimmung der Idee der Sittlichkeit gegen ethischen Nihilismus und Nihilismus als geschichtliche Erfahrung⁴⁵⁸ konsequent zu einem System der politischen Philosophie fort.

2.7 Recht und Moral im Glück der sittlichen Gemeinschaft

Neuere Theorieansätze der politischen Philosophie sind durch Diskrepanzen zwischen ihrem Anspruch und Selbstverständnis der Zugehörigkeit zur Philosophie und in der tatsächlichen Fundierung des Politischen gekennzeichnet. Durch ihre Ablehnung von metaphysischen Prinzipien gehen sie meist in die Zeit der vorkantischen Denktradition zurück. In diesem Unterkapitel wird der Gegensatz von neuzeitlichem Naturrecht und Rechtspositivismus, das Problem der Moralbegründung und die Vermittlung beider im Glück der Sittlichkeit betrachtet.

2.7.1 Naturrecht und Rechtspositivismus

Die Rechtsphilosophie ist Teil der Sozialphilosophie. Ihre Themen wurden nach Broekman bis ins 18. Jahrhundert unter anderem unter dem Begriff Naturrecht abgehandelt, wie er von Hume, Hobbes, Locke und Rousseau gebraucht, von Kant gemieden und von den Vertretern der idealistischen Philosophie aufgehoben worden sei.⁴⁵⁹ Während Fichte „den Rechtsbegriff [...] aus dem Selbstbewusstsein“⁴⁶⁰ deduziere, erklärt Hegel dies nach Merle als eine mechanische Auffassung vom Recht, die den Gedanken einer Gesellschaft freier Individuen nicht erlaube. Für spätere Zeiten erachtet Broekman den Rechtsbegriff — durch Stahl verursacht — als „Recht in seiner Positivität verstanden“.⁴⁶¹ Der vernunftrechtliche Kantianismus und die spekulative Philosophie von Hegel lösten sich, wie Kersting in der Auseinandersetzung mit Höffes politischer Philosophie berichtet, in Rechtspositivismus und Philosophiegeschichte auf,⁴⁶² denn das Misstrauen gegenüber der spekulativen Begründung und apriorischen Verbindlichkeit hätte die Grundlegungsbemühungen in der praktischen Philosophie entmutigt. Kersting spricht von einer „Marginalisierung der politischen Philosophie durch die großen Ernüchterungsideologien des Historismus und Relativismus“.⁴⁶³ Aber Rawls geht in die Zeit des neuzeitlichen Begründungsdenkens zurück und nimmt die Bemühungen dort wieder auf, wo sie von der politischen Philosophie der kantischen Denktradition überwunden wurde.

⁴⁵⁸ Vgl. Höffe (1979), 288.

⁴⁵⁹ Vgl. Broekman (1992a), 315.

⁴⁶⁰ Merle (2001), 1.

⁴⁶¹ Broekman (1992a), 315.

⁴⁶² Vgl. Höffe (1987), 16.

⁴⁶³ Kersting (1997a), 11.

In der Auseinandersetzung mit Rawls' *GT* gewann der Rechtsbegriff wieder an Bedeutung. Besonders Höffe erklärt ihn zum normativen Leitbegriff der politischen Philosophie und will das vom Rechtspositivismus vereinnahmte Gebiet anhand des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens zurückerobern. Nach der Rechtstheorie, die sich nach Broekman „um die Analyse, Bestimmung und Legitimation des positiven Rechts sowie seines Zusammenhangs mit anderen Disziplinen“⁴⁶⁴ bemüht, ist jede Rechtsordnung für legitim zu erklären. Hoerster würdigt den von Höffe entwickelten Theorieansatz, der gegen Rechtspositivismus und Anarchismus gerichtet sei. Höffes Kritik besonders am Rechtspositivismus, der am ehesten bei Hobbes auslotbar sei,⁴⁶⁵ könne nicht in Anspruch genommen werden, ja seine Kritik an den Vertretern Kelsen, Ross und Hart sei sachlich falsch. Die drei Vertreter ließen sich unter Höffes Charakterisierung des Rechtspositivismus, dass jede positiv geltende Rechtsordnung legitim und befolgungswürdig und auch eine moralische Kritik am positiv geltenden Recht grundsätzlich verfehlt sei, nicht wiedererkennen. Ihre Lehren, so Hoerstes Einspruch, „werden von Höffe nicht nur stellenweise unzutreffend wiedergegeben; sie werden darüber hinaus von Höffes pauschaler Charakterisierung des Rechtspositivismus [...] in keiner Weise erfaßt“.⁴⁶⁶

Die Definition des Rechtsbegriffs durch die Rechtstheorie bereitet Probleme, denn gerade mit Kant besteht darüber nach Broekman „kaum Einmütigkeit“.⁴⁶⁷ Der Rechtspositivismus ist nach Kelsen nicht Voraussetzung, sondern Folge seiner Ablehnung eines Naturrechts,⁴⁶⁸ wie auch die Rechtsgeltung nach Hart weder von dem gewohnheitsmäßigen Gehorsam bei den Betroffenen noch bei ihrer Anerkennung, sondern alleine davon abhängig gemacht werden müsse, ob dieses Gesetz mit normativen Geltungskriterien im Einklang stehe.⁴⁶⁹ Abgesehen von den durch Hoerster aufgezeigten Fehldeutungen sei Höffes Versuch betrachtet, wie er die Rechtstheorie seinerseits legitimiert. Höffes sozialer Theorieansatz fällt in eine schwierige Zeit für die politische Philosophie. Die philosophische Reflexionsform, das systematische Argumentieren und die normative Begründung seien dem „politischen Denken im deutschen Kulturkreis“⁴⁷⁰ fremd geworden — mit dieser Aussage charakterisiert Vollrath deren Situation in Deutschland. Höffe knüpft an die Vertragslehre als Theorie der Legitimation des Staates⁴⁷¹ unter Einbeziehung von Naturzustand und Vertragstheorie bei Hobbes über Locke bis Kant an und geht mit seiner Fundamentalphilosophie des Politischen über Rawls und die US-

⁴⁶⁴ Broekman (1992b), 342–343.

⁴⁶⁵ Vgl. Höffe (1987), 134.

⁴⁶⁶ Hoerster (1997), 329.

⁴⁶⁷ Broekman (1992b), 344.

⁴⁶⁸ Vgl. Kelsen (1994), 50.

⁴⁶⁹ Vgl. Hart (1977), 46.

⁴⁷⁰ Vollrath (1987), 100.

⁴⁷¹ Vgl. Kley (1989), XI.

amerikanische Philosophie hinaus.⁴⁷² Seine Radikalisierung der Gerechtigkeitsethik ist das fundamentale Pendant zur Diskursethik Habermas' und Apels. Solche Versuche der Moralbegründung wenden die Debatte über das Recht zu einer über die Moral hinüber.

2.7.2 Das Problem der Moralbegründung

Die Moralphilosophie, die nach Jüssen auf den von Cicero geprägten Terminus der *philosophia moralis* zurückgeht,⁴⁷³ will später in der Neuzeit mit Nettesheim, Cardanus und Montaigne „keine Norm aufstellen, sondern der Vielfalt der Gebräuche und Lebensweisen nachgehen“.⁴⁷⁴ Neuere Theorieansätze mit Vertretern wie Durkheim, Scheler, Hartmann, Moore und Hare behandeln den weiten Begriff des Moralischen, wohingegen Rawls „als Maßstab für die kritische Überprüfung der Gerechtigkeit einer Gesetzgebung und bestehender moralischer Regeln [...] die analytische Konstruktion der ‚original position‘“⁴⁷⁵ vorschlägt. Nach Quante sind die Ebenen von deskriptiver und normativer Ethik und Metaethik sowie die interne und externe Perspektive zu unterscheiden, mit der weitere Aspekte geordnet werden können.⁴⁷⁶ In zwei Versuchen der Moralbegründung, die im Folgenden dargelegt sind, geht es darum, das Unternehmen mit schwächeren als mit transzendentalphilosophischen Mitteln für unzureichend zu erklären oder aber die philosophische Letztbegründung zurückzuweisen.

Die von Apel neu gefasste *TP* als Transzendentalpragmatik konfrontiert Kuhlmann mit ihrer Urfassung bei Kant und interpretiert sie wechselseitig.⁴⁷⁷ Kuhlmann diskutiert zwei Versuche der Moralbegründung bei Mackie und Tugendhat und will zeigt, dass die Voraussetzung der Ablehnung objektiver Werte und die Beschränkung auf die vom Common Sense unmittelbar eingeräumten oder zugelassenen Mittel die Begründung eines Moralprinzips unmöglich machen würden. Es solle der Nachweis erbracht werden, dass nur die Lösung in der Form der transzendentalpragmatischen Diskursethik überhaupt die Struktur des Moralbegründungsproblems lösen könne. Demgegenüber charakterisiert Hösle sein Konzept im Vergleich mit Fichtes *WL* als einen „Fichteanismus der Intersubjektivität“.⁴⁷⁸ Die Diskursethik besinne sich nach Kuhlmann auf die im Diskurs vorgelegten Behauptungen in einer kooperativen Wahrheitssuche und weise ihre Argumente durch Personen aus, die sich immer schon an-

⁴⁷² Vgl. Höffe (1987), 16.

⁴⁷³ Vgl. Jüssen (1984), 149.

⁴⁷⁴ Caldera / Delmont-Mauri / Heymann / Ritter (1984), 156.

⁴⁷⁵ Heymann (1984), 168.

⁴⁷⁶ Vgl. Quante (2003), 16, 19.

⁴⁷⁷ Vgl. Kuhlmann (1998), 105.

⁴⁷⁸ Hösle (1986), 245.

erkannt hätten.⁴⁷⁹ Erst damit werde letztlich gezeigt, dass es überhaupt intersubjektiv verbindliche, moralische Verpflichtungen geben würde.

Diese Form der philosophischen Letztbegründung wird von Dusche abgelehnt, der beabsichtigt, die methodologischen Voraussetzungen von Rawls' Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness explizit zu machen.⁴⁸⁰ Seine Arbeit zeigt Konsequenzen der vorgestellten Rekonstruktion von Rawls' Konzeption als politische Theorie auf und deutet an, in welcher Richtung sich ein erneuter Versuch der Globalisierung der Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness bewegen müsse. Um das Dilemma der philosophischen Begründung zu lösen, knüpft Dusche an Rorty an, nach dem das entscheidende Merkmal des Erkennens die „soziale Rechtfertigung von Meinungen“⁴⁸¹ sei. Dusche betont mit seinem konsequenten Holismus die Sinnlosigkeit der Suche nach einem neuen metaphysischen Fundament; damit erledige sich das Bild vom Spiegel der Natur.⁴⁸² Ein Rawls unterlegter Letztbegründungsanspruch kann nach Dusche nicht eingelöst werden, vielmehr sei Rawls' Theorieansatz als „eine neuartige Form von Hermeneutik aufzufassen [...], die nicht monologisch verfährt, sondern diskursiv: eine *vergesellschaftete Hermeneutik*“.⁴⁸³ Ein solches Verfahren solle ein Prozess der Verständigung einer idealen politischen Gemeinschaft über ihre eigenen normativen Grundlagen sein hin zu einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft.

2.7.3 Problemlösung durch die Begriffslogik

Mit den Modellen der Transzendentalpragmatik und vergesellschafteten Hermeneutik stehen sich zwei Positionen gegenüber. Kuhlmann spricht sich für die Realisierbarkeit der Idee der transzendentalen Deduktion als reflexives Letztbegründungsargument aus; umgekehrt sieht er den Sinn der Suche nach Gewissheit überhaupt und die Notwendigkeit von philosophischer Letztbegründung durch Philosophen wie Popper, Albert und Rorty bestritten;⁴⁸⁴ das zwingende reflexive Argument müsse mobilisiert und für zentrale Aufgaben der Philosophie fruchtbar gemacht werden. Kuhlmann stützt sich auf die Notwendigkeit, dass alle Argumentierenden die konstitutiven Regeln eines Sprachspiels immer schon anerkannt haben müssten, und greift auf die Argumentationssituation zurück,⁴⁸⁵ dessen Grundmuster das der einfachen Gesprächssituation sei, wie es in den platonischen Dialogen vorgeführt werde. Dem hermeneutischen Aufweis der Regeln eines Sprachspiels stimmt Dusche zu und erklärt: „So oder ähnlich könn-

⁴⁷⁹ Vgl. Kuhlmann (1998), 122.

⁴⁸⁰ Vgl. Dusche (2000), 29.

⁴⁸¹ Rorty (1981), 191.

⁴⁸² Vgl. Rorty (1981), 182.

⁴⁸³ Dusche (2000), 32.

⁴⁸⁴ Vgl. Kuhlmann (1985), 52.

⁴⁸⁵ Vgl. Kuhlmann (1985), 51.

te man umschreiben, was wir manchmal tun, wenn wir diskutieren“.⁴⁸⁶ Allerdings beabsichtigt die Konzeption der transzendentalen Letztbegründung mehr, da sie absolut gelten will.

Mit seiner Ablehnung weist Dusche auf die Widersprüchlichkeit einer Gesprächssituation hin. Die Entwicklung einer These, einer zugehörigen Antithese und des Aufhebens des Widerspruchs in einem Neuen, das drei Sinnmomente trägt, hat Diemer nachgezeichnet,⁴⁸⁷ an den sich Geldsetzer mit seiner klassischen Auffassung von aristotelischer Logik anschließt und ein Argument gegen den letzteren Einwand von Dusche liefert: Ein solcher sei in der Hinsicht unpräzise, dass er Gattungsbegriffe mit widersprüchlichen Begriffen verwechsle, weil nicht formal unterschieden werde, dass die Reflexion einer Argumentation bei diesen unterschiedliche Anwendung finde: „Die Gattung *enthält* sich negierende Arten nur extensional, der widerspruchsvolle Begriff aber intensional“;⁴⁸⁸ träfe man die Festlegung, sich nicht auf den Widerspruch einzulassen oder ihn als Nachweis lediglich der Falschheit zu nehmen, könnten Dispositionsbegriffe nach Geldsetzer undialektisch interpretiert werden. Bei der auf den Deutschen Idealismus folgenden Rezeptionsgeschichte und deren Lehren, die unabhängig von metaphysischen Prinzipien aufgenommen worden sind, hatte genau dies die Konsequenz, dass bedeutende Abschnitte der Rechts- und Staatslehre, wie Schnädelbach herausstellt, „der Sache nach kaum nachvollziehbar sind und man alsbald die Erfahrung macht, daß der Verweis auf die WL dann auch nicht wirklich weiterhilft“.⁴⁸⁹ Während sie den Befürwortern den „Stein der Weisen“⁴⁹⁰ darstellt — ein Ausdruck, den Hegel auf die Natur bezieht — gilt sie den Gegnern als der „Stein des Anstoßes“ (AA V, 7) — den Ausdruck richtet Kant gegen die Empiristen, an dem sie sich ihre Methode als unwissenschaftlich erweise.

Auch Dusche nimmt diese Auseinandersetzung mit widersprüchlichen Situationen im Dialog auf. Dass er aber eine Widerspruchssituation als Erweis für die Falschheit der Letztbegründung anführt, zeigt, dass er den alten Lügner-Satz eines Kreters, der behauptet, dass alle Kreter lügen,⁴⁹¹ nicht dialektisch begreift. Somit ist der von Kuhlmann geäußerte Verdacht bestätigt, „daß die Autoren sich selbst widersprechen“.⁴⁹² Die Einwände von Dusche gegenüber dem Vorhaben einer Letztbegründung lassen sich nicht aufrecht halten; Kuhlmanns Konzeption hingegen verdient Beachtung, der zeigen will, dass eine Beschäftigung mit der *TP* nicht aussichtslos sei. Er betrachtet die klassische Philosophie von Kant aus einer Perspektive, die eine transzendentalphilosophische Konzeption von Philosophie als die aussichtsreiche

⁴⁸⁶ Dusche (2000), 27.

⁴⁸⁷ Vgl. Diemer. In: Fichte (1978a), XI.

⁴⁸⁸ Geldsetzer (1987), 98.

⁴⁸⁹ Schnädelbach (2000), 190.

⁴⁹⁰ Hegel (1927–1930), VII (1928), 23.

⁴⁹¹ Vgl. Dusche (2000), 28.

⁴⁹² Vgl. Kuhlmann (1998), 123.

Konzeption überhaupt ansieht und zugleich eine Reihe von tiefer gehenden Veränderungen einklagt. Höhle meint hingegen, dass nicht das Ich, sondern die unendliche Kommunikationsgemeinschaft das Prinzip der Transzendentalpragmatik sei.⁴⁹³ Während er jedoch zur Transformation der absoluten *TP* der Subjektivität in eine Philosophie der Intersubjektivität fortschreitet, wird im Folgenden auf Kants Denktradition zurückgegangen.

2.7.4 Vermittlung von Recht und Moralität

Während zunächst die sozialphilosophische Debatte über das Recht zu der über die Moral hingewendet worden war, führte diese wieder zu jener zurück. Zusammengenommen bilden die beiden das Begriffspaar Moralität-Legalität als die, wie es Samson ausdrückt, auf Kant zurückgehenden Differenzierungen der Weiterentwicklung der „stoischen Lehre von den an sich guten und vernünftigen Handlungen und den bloß pflichtgemäßen Taten“.⁴⁹⁴ Die sich wechselseitig bedingenden Glieder dienen Kant zu „der bekannten Unterscheidung zwischen dem Wie und dem Was des sittlich Guten: zwischen der (inneren) Absicht, die letztlich über den sittlichen Wert der Handlung entscheidet, und den (äußeren) Werken (dem Erfolg oder Zweck der Handlung).“⁴⁹⁵ Fichte nimmt diese Trennung auf und ringt um die Voraussetzungen der Erkenntnis des Geistigen als sittliche Idee,⁴⁹⁶ wohingegen Hegel seine Dialektik der Sittlichkeit entwirft.⁴⁹⁷ Damit gehen beide über Kant hinaus, doch setzt sich bald Kants Terminologie bei Fries, Feuerbach und Schopenhauer, vor allem aber in der Rechtsphilosophie und im Neukantianismus bei Stammler und Cohen durch. Schließlich ist es Rawls, der die Auffassungen von Kant und Hegel kontrastreich gegenüberstellt. Nach ihm „lehnt Hegel die Kantische Erklärung der transzendentalen Freiheit ab und damit zugleich Kants Verständnis von Ethik und der Rolle der Moralphilosophie“ (*GMP* 426). Die traditionellen Konzeptionen der Moralphilosophie sind nach Rawls in den Bereich der politischen Philosophie zu übertragen.

In moralisch-politischen Debatten wird teilweise versucht, die Trennung von Moral und Recht zu unterlaufen. Während Habermas' Diskursethik den moralischen und rechtlichen Bereich relativieren will und Höffe versucht, diese für die Ethik und Rechtsphilosophie einzubinden, beabsichtigt Ritter, die Lehren von Kant und Hegel zu aktualisieren.⁴⁹⁸ Kant führt den Begriff der Erlaubnisgesetze in *ZeF* ein, wohingegen erst Fichte nach Hammacher, der die Frage nach ihnen im Zusammenhang des politischen Handelns betrachtet und die Durchset-

⁴⁹³ Vgl. Höhle (1986), 245.

⁴⁹⁴ Samson (1984), 179.

⁴⁹⁵ Samson (1984), 179.

⁴⁹⁶ Vgl. Gurwitsch (1924), 140.

⁴⁹⁷ Vgl. Gurwitsch (1924), 180–181.

⁴⁹⁸ Vgl. Gurwitsch (1924), 182–183.

zung der sozialen Gerechtigkeit überprüft, auf der Grundlage der gegenseitigen rechtlichen Anerkennung den Gedanken der sozialen Gerechtigkeit entwickelt.⁴⁹⁹ Nach Fichte begründen die systematisch getrennten Sphären von Legalität und Moralität die Interpersonalität sowie das Sittengesetz, doch sind beide in dem sie erst begründenden Prinzip der Sittlichkeit aufgehoben. In der Tat ist die Korrelation von der Bildung des einzelnen Selbst- und Sittlichkeitsbewusstseins und der Konstitution von Intersubjektivität in der Wechselseitigkeit zu beachten, wie es Fichte in *SL* und *GNR* darstellt.⁵⁰⁰ Sie ist zugleich als ein Verhältnis der Selbstaufhebung⁵⁰¹ wahrzunehmen, wie es meist erst Hegel in seiner Anerkennungstheorie zuerkannt wird.⁵⁰² Die bei Fichte verorteten Bestandteile sind nicht in dieser Weise aufrechtzuerhalten, sondern müssen als in einer höheren Einheit begründet anerkannt werden. Seine rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen suchen, wie Wallner betont, „Sinn und Wesen *der politischen Tat überhaupt* zu begreifen und wollen keineswegs als eine Auswahlsammlung von Rezepten für das politische Handeln betrachtet sein“.⁵⁰³

Die höhere Einheit der Sittlichkeit entwickelt Hegel in seiner philosophischen Enzyklopädie, denn „die M.[oralität] ist nichts wahrhaft Sittliches“;⁵⁰⁴ demgegenüber entfaltet sie Fichte ausgehend von *GHS* als Teil seiner Populärphilosophie (vgl. *GA* I.8, 198). Duso macht bei Fichte eine Auffassung vom Handeln und Praktischen ausfindig, die aber nicht auf dem untergeordneten Niveau des Rechts mit seinem negativen Charakter beruht, sondern auf der dem Recht übergeordneten Ebene des positiven Handelns.⁵⁰⁵ Die politische Philosophie ist nicht auf die rechtliche und moralische Sphäre zu beschränken, sondern erreicht ihre Bestimmung in der Sittlichkeit, wie es Fichtes ethisch-idealer Standpunkt exemplarisch ausführt.⁵⁰⁶ Erst damit ist nach Rawls der Begriff der Versöhnung bei Hegel erreicht, mit der die Freiheit und ihre Verwirklichung durch die politischen Institutionen in der rationalen Welt als vernünftig erkannt werden (vgl. *GMP* 428). Rawls sieht das durch den Wechsel in der Idee der Sittlichkeit bei Hegel geleistet: „Dies ist der Ort des Ethischen, das Gesamtensemble der rationalen (*vernünftigen*), Freiheit ermöglichenden politischen und sozialen Institutionen: Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat“ (*GMP* 429). Nach Hahn wird die Idee der politischen Wissenschaft begreifbar, wenn die Vermittlung von Philosophie und Leben hergestellt⁵⁰⁷, was

⁴⁹⁹ Vgl. Hammacher (1996), 123.

⁵⁰⁰ Vgl. Schottky. In: Girndt (1990), V.

⁵⁰¹ Vgl. Hegel (1968–), IX (1980), 193.

⁵⁰² Vgl. Schottky. In: Girndt (1990), VII.

⁵⁰³ Wallner (1926), 278.

⁵⁰⁴ Bien (1984), 184.

⁵⁰⁵ Vgl. Duso (2001), 393.

⁵⁰⁶ Vgl. Heimsoeth (1923), 80.

⁵⁰⁷ Vgl. Hahn (1969), 23, 30.

sich in die von Höffe anerkannten Dimensionen von Glück, Gerechtigkeit und Freiheit⁵⁰⁸ übersetzen lässt; umgekehrt sind Vereinseitigungen von Recht und Moral aufzuheben.

2.7.5 Aufhebung im Glück der Sittlichkeit

Vorstellungen von Gesundheit und Ehre, Reichtum und Macht sind mit dem sittlichen Gemeinwesen durch das Glück verbunden. In der Antike hatte das Glück, das in der Seele und in der seelischen Haltung des Menschen begründet ist, die Erfüllung des Lebens ausgedrückt: „Das G.[lück] wollen alle, die Gebildeten und die Vielen“.⁵⁰⁹ In der Neuzeit stand das Glück des Individuums an oberster Stelle, und in der Aufklärung wird es zum Thema gemacht: So greift Rousseau nach Spaemann „auf die klassische Tradition des ‚wahren G.[lücks]‘ zurück“.⁵¹⁰ Kant und der Deutsche Idealismus revolutionieren dann den Gedanken der Orientierung des Handelns am Ziel des Glücks. Nach Fichte ist ohne Sittlichkeit kein Glück möglich: „Der Begriff des G.[lücks] als ‚Zustand des empfindenden Subjekts, in welchem nach Regeln genossen wird‘, gibt gar keinen Maßstab des Handelns, ‚da wir nicht wissen können, was das G.[lück] der anderen befördere [...]. Nicht das ist gut, was glücklich macht, sondern nur das macht glücklich, was gut ist“⁵¹¹ während sie für Hegel etwas Zufälliges ist, nur in der Seligkeit vorkommen kann und das in der Freiheit gefasste Allgemeine ist.

Rawls charakterisiert die Philosophie der Versöhnung bei Hegel und die Sittlichkeit als Ort des Ethischen und wiederholt die Formulierung vom „Gesamtensemble der rationalen gesellschaftlichen Institutionen, durch die Freiheit möglich wird“ (*GMP* 450). Erst im Bereich der Lebensformen der Sittlichkeit gebe es keinen Konflikt mehr zwischen Pflicht und Glückseligkeit, Pflicht und Neigung. Diese seien Irrtümer von Kant gewesen, der glaubte, hierin Konflikte sehen zu können. Das Gestaltungsprinzip des Gemeinwesens bestimmt Hahn mit dem Sittengesetz, durch das die sittliche Persönlichkeit in Bezug zur Gemeinschaft steht und sich in ihr und der gemeinsamen sittlichen Aufgabe vollendet,⁵¹² die sittlich-praktische Vernunft gestalte dann Technik und Wirtschaft in dem geistig-sittlichen Kulturleben, deren ethische Bedeutung in Fichtes wirtschaftlicher Theorie relevant würde. Die dem Gelehrten als der sittlich beste Mensch zugesprochene Souveränität wird von Fichte in das sittlich freie Gemeinwesen als unbedingt gültiges Vernunftideal integriert (vgl. *GA* I.3, 52). Um das Glück als Prinzip des sittlichen Handelns aristotelisch zu denken, muss die sittliche Praxis nach dem Modell eines reflexiven Strebens gefasst werden und der Begriff des Glücks als ein a priori,

⁵⁰⁸ Vgl. Höffe (1979), 295.

⁵⁰⁹ Ritter (1974), 679.

⁵¹⁰ Spaemann (1974), 701.

⁵¹¹ Spaemann (1974), 703–704.

⁵¹² Vgl. Hahn (1969), 77.

das heißt als Vernunft- oder Totalitätsbegriff, gedacht werden.⁵¹³ Die Bedeutung und Genese von Kultur bildet eine Herausforderung für die moderne Philosophie.⁵¹⁴ Zahlreiche Fragestellungen von der Wissenschafts-, Erkenntnis- und Sprachphilosophie bis hin zur Anthropologie, Ethik und Ökonomie gruppieren sich um das Phänomen Kultur.⁵¹⁵ In der Verantwortung des Blicks auf diese kulturelle Entwicklung eröffnen sich nach Höffe Schlagworte wie Kulturnation oder Volk der Dichter und Denker.⁵¹⁶ Er spricht sich für Freigebigkeit, Wohlwollen und Großzügigkeit aus, weil politische Gerechtigkeit allein ein gutes und humanes Leben des Gemeinwesens nicht zu konstituieren vermag. Zu ihr gehöre auch eine zivilisierte Gesellschaft oder, was dasselbe meint, eine Bürgergesellschaft. Schon Fichte erwog die geschichtlichen Chancen der Vernunftrealisation mit erstaunlicher Distanz zu der in der Philosophie vollzogenen, geistigen Bewältigung des Wissens durch geniale Schüler wie Schelling und Herbart. Sie hatten den Apparat der Propagierung von scheinwissenschaftlichen Ideen und der Unterbindung des Eindringens von wissenschaftlichen Ideen ins Volk erfunden.

Die moderne Welt mit ihren liberal-demokratischen Strukturen der staatlichen Institutionen als Ausdruck der sittlichen Wirklichkeit besitzt nach Geuss mit Sicherheit, Freiheit und menschlichem Glück teleologische, legitimations- und identitätsspendende Ziele.⁵¹⁷ Die systematischen Konzeptionen hingegen besitzen einen Begriff des Selbst- und Sittlichkeitsbewusstseins, durch welchen die theoretische Begründung von Erkenntnistheorie als Freiheitslehre und die praktische Verantwortlichkeit wie ethische Pflichten oder Tugenden eröffnet wird. Sie bereiten nach Rawls mit der Sittlichkeit die politische Philosophie als umfassende Lehre zum letzten Schritt vor: „Dabei handelt es sich um eine politische und soziale Welt der wirklichen Freiheit, aber nicht um eine Welt der Freude und der Glückseligkeit. Diese zu erreichen, bleibt uns selbst überlassen“ (*GMP* 449). Mit diesem liberalen Verständnis knüpft Rawls an klassische Konzeptionen wie die von Fichte an, der den laufenden Augenblick als Genuss ansieht (vgl. *GA* I.7, 140). Die moderne Philosophie hingegen erachtet nach Geuss die Politik für keinen Wert an sich oder Bestandteil eines vollbefriedigenden menschlichen Lebens, sondern höchstens für ein Mittel zu einem Zweck, womit sich für ihn eine Kritik an Marxismus und Liberalismus anschließt.⁵¹⁸

Zur Aufhebung der im rechtlichen und moralischen Ansatz verbleibenden Theorien wäre die produktive Rückbesinnung auf die klassischen Konzeptionen fruchtbar. Ortega y Gasset

⁵¹³ Vgl. Höffe (1979), 300.

⁵¹⁴ Vgl. Gerth (1976), 16.

⁵¹⁵ Vgl. Gutmann / Hartmann / Weingarten / Zitterbarth (2002).

⁵¹⁶ Vgl. Höffe (2001), 120.

⁵¹⁷ Vgl. Geuss (2004), 15.

⁵¹⁸ Vgl. Geuss (2004), 23.

beschrieb die Tätigkeit seiner Fachkollegen: „daß keines dieser Vorhaben wirklich ausgeführt werden kann, daß sie an sich unmöglich sind, daß sie sich im bloßen Anspruch, im eitlen Projekt und in wirkungsloser Gebärde erschöpfen“.⁵¹⁹ Weil Kants Kritik des Hedonismus der materialistischen Aufklärung stichhaltig, aber praktisch wirkungslos geblieben ist, liegt es nahe, über klassische Modelle erneut nachzudenken, die einen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit des Menschen auf dieser Welt sehen.⁵²⁰ An solche Diagnose im Ansatz verbleibender Theorien schließt sich ihre kritische Ergänzung an.

Zweites Zwischenergebnis: Problembewusstsein zum Freiheitsbegriff

In zweiten Teil wurde im Hinblick auf die Legitimitätskrise der politischen Philosophie zunächst die Kritik an der sozialwissenschaftlichen Neuorientierung von Bildungstheorien einbezogen. Danach wurde Webers empirische Soziologie gesichtet, um auf einen ihrer Hauptvertreter einzugehen, der den Anknüpfungspunkt für neuere Theorieansätze in Soziologie und politischer Philosophie bildet. Danach wurde die Identitätskrise der politischen Philosophie beleuchtet und mit Rawls' *GT* als einen der Hauptvertreter der normativ-deskriptiven Perspektive dieser Typ von politischen Theorien und die Auseinandersetzung mit ihm verfolgt. Abschließend wurde der Gegensatz von Recht und Moral im Glück der sittlichen Gemeinschaft aufgehoben und zur Argumentation im nächsten Teil übergeleitet.

Zu 2.1: Vor der Kritik an der sozialwissenschaftlichen Neuorientierung der politischen Philosophie wurde als Anleihe die Kritik an neueren bildungstheoretischen Ansätzen, die sich ebenfalls an Sozialwissenschaften orientieren, einbezogen. Deren Prämissen liegen einerseits bei normativen Metawissenschaften wie Positivismus und Kritischem Rationalismus und andererseits empirischen Sozialwissenschaften wie Soziologie, Ökonomie und Politikwissenschaft. Die Unzulänglichkeit dieser bildungstheoretischen Ansätze für eine Begründung des Bildungsbegriffs ist zu kritisieren. Dagegen leistet das idealistische System von Fichte eine philosophische Begründung von Intersubjektivität und Selbstbewusstsein.

Zu 2.2: Weber versucht, den Handlungsbegriff mit seinem Konzept des subjektiven Sinns zu begründen. Doch dann geht er in den Bereich des Sinnverstehens über und verfolgt nicht mehr die Handlungskonstitution. Das Handeln wird von Weber nur aus der Handlungsabsicht erklärt, wohingegen die metaphysischen Voraussetzungen außer Betracht bleiben. Eine solche Empirie besitzt keine ethischen und erkenntnistheoretischen Implikationen. Deswegen leistet und beansprucht Weber weder eine Fundierung des Politischen noch ist sein Konzept als Anknüpfungspunkt für neuere Theorieansätze der politischen Philosophie geeignet.

⁵¹⁹ Ortega y Gasset (1978), 126.

⁵²⁰ Vgl. Forschner (1993), 127.

Zu 2.3: Mit Habermas' Konzept des kommunikativen Handelns, der es nicht metaphysisch fasst und Luhmanns soziologischer Systemtheorie wurden weitere handlungstheoretische Ansätze betrachtet. Während Schütz das Problem des Selbst- und Freiheitsbewusstseins ausblendet, indem er vollständig entwickelte Individuen als gegeben annimmt, kehrt Mead das Verhältnis von Subjektivität und Gesellschaft um, indem der soziale oder gesellschaftliche Ursprung das Entstehen der Handlung erklären soll. Bei beiden wird nicht begründet, wie das Selbstbewusstsein und die Freiheit des Handelns bei Individuen zustande kommen.

Zu 2.4: Bei neueren Theorien in den Sozialwissenschaften wird die Notwendigkeit der philosophischen Letztbegründung mit metaphysischen Prinzipien ausgeblendet. Trotzdem knüpfen an sie Theorieansätze der politischen Philosophie an, die nicht Begriffe philosophisch begründen, sondern selbst moralische Urteile über soziale Verhältnisse fällen wollen. Anhand normativer Prinzipien und unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse wird eine moralische Beurteilung von sozialen Verhältnissen in einer Gesellschaft vorgenommen. Damit aber wird der eigene Anspruch als Teildisziplin der Philosophie konterkariert.

Zu 2.5: Auch wenn Rawls gegen den Utilitarismus von Bentham und Mill die herkömmliche Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag zu verallgemeinern versucht und sich dabei auf Kant zu stützen beansprucht, analysiert er mit seiner *GT* lediglich Sachphänomene des Rechts und der Gerechtigkeit. Sein sozilliberaler Theorieansatz will das Politische nicht philosophisch begründen, sondern eine politisch verstandene Konzeption entwerfen, welche die Institutionen moralisch zu beurteilen erlaubt. Höffe greift Rawls' *GT* auf und bestimmt mit seiner Konstruktion der Gerechtigkeit als Tausch das Verteilungsproblem neu, bleibt aber der normativen Ausrichtung verhaftet. Menke unternimmt eine Kritik an den Institutionen mit einer Reflexion der Gleichheit am Maßstab der Individualität. Er treibt die sich ergebenden Brechungen und Spiegelungen bis ins Extrem, löst aber Antinomien nicht auf.

Zu 2.6: Weitere Theorieansätze erklären die Anerkennung zum Kernbegriff der politischen Philosophie. Damit thematisieren sie die mit den Theorien der Gerechtigkeit verbundenen Probleme und unternehmen den Versuch ihrer Auflösung. Während Fraser eine politisch motivierte Konzeption der partizipatorischen Gleichheit akzentuiert, indem sie für die Rechte der Frauen eintritt und sozialistische Programme übernimmt, plädiert Honneth für die nicht-metaphysische Konzeption eines Kampfes um Anerkennung, die er aus Überlegungen Foucaults gewinnt und die Konzeptionen von Hegel und Mead nach eigenen Kriterien verändert einbezieht. Bei diesen Theorieansätzen bedeutet Anerkennung nur Interaktion in einem empirischen Sein. Dies mag die mit den Theorien der Gerechtigkeit verbundenen Probleme besser lösen, doch können auch sie eine Fundierung des Politischen nicht leisten.

Zu 2.7: Während im Bereich der rechtsphilosophischen Debatten die Tradition des neuzeitlichen Naturrechts dem Rechtspositivismus gegenübersteht, sind es im Bereich der Diskursethik Kritische Theorie und Transzendentalpragmatik. Durch die Anwendung des dialektischen Modells von Hegel können die Positionen von Legalität und Moralität in der Sittlichkeit vermittelt werden. Die Anbahnung einer philosophischen Letztbegründung führt auf die klassische Philosophie zurück, deren Einbeziehung Rawls selbstkritisch fordert und die den untersuchten Theorieansätzen im Folgenden als systematische Alternative gegenübertritt.

3. Teil: Metaphysische Aufhebungen. Kritische Ergänzung von neueren Theorieansätzen durch Fichtes System des transzendentalen Idealismus

3.1 Das Fundament einer politischen Philosophie als Wissenschaft

In diesem Unterkapitel wird Fichtes politische Theorie über seine *WL* erschlossen. Sein philosophisches Konzept wurde in den moralisch-politischen Debatten noch nicht so zur Kenntnis genommen, dass es neuere Theorieansätze der politischen Philosophie ergänzen kann. Den Einwänden gegen eine polemisch abgewertete Philosophie sollen Prolegomena abhelfen.

3.1.1 Fichtes Aufsuchen von Kant in Königsberg

Ein damals unbekannter Hauslehrer suchte Kant in Königsberg auf, um sich nach seinem aus finanziellen Gründen abgebrochenen Studium mit einer kleinen Schrift, *VCO* genannt, zu empfehlen. *VCO* wurde zunächst nach ihrer anonymen Publizierung für die erwartete Religionskritik des Meisters gehalten und machte Fichte nach Kants Richtigstellung plötzlich zu einem berühmten Denker.⁵²¹ Andernfalls wäre Fichte nur Theologiehistorikern bekannt wie Kant nur Naturwissenschaftlern. Aber Kant hat mit seiner *TP* vorgelegt und Fichte sie durch seine Systematisierung in *WL* zu deren nach seiner Auffassung wahren Bestimmung geführt. Das Spektrum von geäußelter Polemik reicht von der Denunziation von Fichtes Philosophie als „Wahnsinn“⁵²² und „Subjektivismus“⁵²³ über seine Schriften wie *GHS* als „großes Zucht-haus“⁵²⁴ über seine politische Theorie als „totalitäre Demokratie“⁵²⁵ bis hin zur Person Fichte als „Begründer des deutschen Nationalismus“⁵²⁶. Fichtes Schaffen fällt in eine Zeit der Französischen Revolution und deutschen Reform auf politischem Gebiet, in die der Vollendung der Aufklärung und des sog. Spinozismus-Streits auf philosophischem Gebiet und in die der kritischen Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf religiösem Gebiet.⁵²⁷

Seine energische Parteinahme für den Idealismus zugunsten der Wahrung der Freiheit und Selbstständigkeit mag etwas pathetisch klingen; sie entspricht aber der Situation einer Revolutionierung der Philosophie, die Fichte mit seinem Doppelschlag in *BWL* und *GWL* „zum Range einer evidenten Wissenschaft“ (*GA* I.2, 109) hinüberführen will, ja ihr die alleinige Kompetenz als Metadisziplin zuspricht. Wie Kant in *PkWM* stellt Fichte in *BWL* die systematische Hauptfrage, wie philosophische Wissenschaft möglich sei, und gliedert sie in vier Unterfra-

⁵²¹ Vgl. Widmann (1982), 16.

⁵²² Stahl (1830–1837), I (1830), 157.

⁵²³ Russell (1997), 725.

⁵²⁴ Rehberg (1828–1831), IV (1829), 311.

⁵²⁵ Willms (1967), 14.

⁵²⁶ Popper (1957–1958), II (1958), 64.

⁵²⁷ Vgl. Lindau (1912), XV.

gen: „1. In wie fern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben? [...] 2. Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besondern durch sie begründeten Wissenschaft scheidet? [...] 3. Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik? [...] 4. Wie verhält sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande?“ (GA I.2, 129, 133, 137, 140). Man wird Fichtes extensive Verwendung des Evidenzbegriffs seinem Temperament zusprechen, weil die Einsichtigkeit in der Philosophie nach seinem Verständnis keine Maximen und Reflexion darstellt, sondern im Zusammenhang von Menschsein und Wissenschaft angesiedelt sei. Das entspricht einem anthropologischen Grundverhältnis, das auch Goethes Sohn, August von Goethe, Fichte beim Besuch in Weimar ins Stammbuch schreibt: „*Die Nation hat große Anforderungen an Sie, einziger Sohn des Einzigen in unsrem Zeitalter*“.⁵²⁸

Goethe musste der Entlassung des Lehrstuhlinhabers Fichte mit Bedauern zustimmen, wollte sich aber diplomatisch durch milde Lippen mit der Philosophie versöhnen.⁵²⁹ Weil die von Goethe geförderten Disziplinen der Morphologie und Entwicklungsgeschichte noch nicht als solche etabliert waren, formuliert er aus erworbener Kenntnis der Phänomene heraus die Probleme sowie die ihr angemessene Lösungsmethode.⁵³⁰ Wegen der Reflexion auf die Erkenntnismöglichkeit ergab sich die Ratsuche beim liberalen Verständnis von Kant und Fichte; „der L.[iberalismus] Börnes, Heines, Büchners und des *Jungen Deutschland* blieb ohne großen Widerhall“.⁵³¹ Fichtes genuin philosophisches Schaffen muss nach Jacobs entgegen den voreilig gezogenen und eingefahrenen Urteilen erschlossen werden, zumal jene Polemik Fichte nicht trifft, dem nicht Wohlhabenheit der Eltern oder ein ererbtes Vermögen das Auskommen schaffte, sondern der es sich nach Jacobs durch unermüdliches Streben bei drohenden Abgründen hatte hart erarbeiten müssen;⁵³² er sei der armen Schicht des einfachen Bauernvolkes entstammt und sein Leben ein beständiger Kampf gewesen. Er kam mit Kants Philosophie in Berührung in einem Zeitalter, das durch die Kriege von Friedrich II. bestimmt war.

3.1.2 Heines Reaktion auf Fichtes finanzielle Armut

Heine war beim Bericht über seine Landsleute an die Franzosen — von der Merkwürdigkeit entrüstet — die Röte in die Wangen gestiegen, „als sollte ich [Heine, *RAH*] die verschämtesten Kümernisse der eignen Familie vor fremden Leuten erzählen“.⁵³³ Fichte hatte Kant in

⁵²⁸ Goethe. In: Fichte (1918), 47.

⁵²⁹ Vgl. Goethe (1887–1919), II.1 (1890), 4.

⁵³⁰ Vgl. Becker. In: Goethe (1999), 312.

⁵³¹ Hočevár (1980), 262.

⁵³² Vgl. Jacobs (1984), 8.

⁵³³ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 97.

einem Brief schriftlich, weil er sich seine finanzielle Not zur Begleichung der Reisekosten aufgrund tiefer Beschämung und ungewohntem Herzklopfen nicht mündlich vorzutragen traute, um etwas Geld gegen Verpfändung seiner Ehre gebeten (vgl. GA III.1, 264), und Heine sah sich trotz seines emanzipierten Strebens nach französischem Weltsinn und trotz seines nachromantischen Kosmopolitismus, mit dem er die Synthese von französischer Politik und deutscher Philosophie suchte, nicht in der Lage, den Brief zu übersetzen. Ihm sitze „das alte Deutschland mit allen seinen Spießbürgergefühlen in meiner [Heines, *RAH*] Brust“.⁵³⁴ In seinem neuen Kulturraum⁵³⁵ war Heine durch die Tatsache, dass sich Fichte trotz Kants Ablehnung nicht entmutigen ließ, um so mehr für die Warnung gestärkt: „Wenn einst, gleich der französischen Revolution, auch die deutsche Philosophie ihren Thiers und ihren Mignet findet, so wird die Geschichte derselben eine eben so merkwürdige Lektüre bieten, und der Deutsche wird sie mit Stolz und der Franzose wird sie mit Bewunderung lesen“.⁵³⁶ In seinem Bericht über die Romantik führt Heine weiter aus: „Sie [die romantische Schule in Deutschland, *RAH*] war nichts anders als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters, wie sie sich in dessen Liedern, Bild- und Bauwerken, in Kunst und Leben manifestirt hat“.⁵³⁷

Diese emphatisch gefühlte Verbundenheit zur deutschen Heimat ist Ausdruck von Heines durch Krankheit gezeichnete Stimmungslage, und in seiner Lyrik deutet er die deutsche Philosophie aus, in der mit Liberalität nach der Redaktion die Gesinnung von Großzügigkeit und Toleranz gemeint ist, wohingegen liberal zu sein „in Frankreich eine Frage der richtigen Ideen einer Generation [ist, *RAH*], die durchdrungen ist ‚vom Studium der Alten, den Grundsätzen der Philosophie, den Schriften von Voltaire und Rousseau‘“.⁵³⁸ Besonders Voltaire hatte mit seinen geschichtsphilosophischen Schriften die Missstände der Feudalherrschaft und das Machtmonopol der Kirche kritisiert und England seinem Land als leuchtendes Beispiel vor Augen gestellt.⁵³⁹ Diese Geschehnisse fallen in eine Zeit, in der sich das Bauernvolk, dem Fichte entstammte, auf einem schmalen Weg zu höherer Bildung befand. Dem Schaffen von Fichte nur Polemik entgegenzuhalten wäre mit mehr Traditions- und Geschichtsbewusstsein gerade bei ihm zu unterlassen, der nach Medicus aus einer armen gesellschaftlichen Schicht stammte und sich seiner bescheidenen Herkunft stets erinnerte, ja lebenslang ein „stolzes Bewußtsein davon bewahrt [hat, *RAH*], dem *Volke* anzugehören“,⁵⁴⁰ wie es zu Beginn von Medicus' Biographie zu Fichte steht. Seine Darstellung deutet, auch wenn das Handbuch zum

⁵³⁴ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 97.

⁵³⁵ Vgl. Becker (2000), 63.

⁵³⁶ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 91.

⁵³⁷ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 126.

⁵³⁸ Red. (1980a), 260.

⁵³⁹ Vgl. Voltaire (1957), 44.

⁵⁴⁰ Medicus (1922), 5.

Deutschen Idealismus dazu schweigt,⁵⁴¹ ein liberal-demokratisches Grundverständnis von Fichte voraus, das später in der vorliegenden Dissertation zu betrachten sein wird.

3.1.3 Philosophische Befreiung des Geistigen

Das Bestreiten der vormals gültigen Konvergenz von christlicher Heilslehre und politischer Menschheitsgeschichte und schließlich die Überwindung der kirchlichen Machtstellung und feudalen Vorherrschaft bedeutete das Ende der vorwissenschaftlichen Kulturwelt. Schon mit der in der Neuzeit begonnenen Kritik am religiösen Bewusstsein der Scholastik, die eine übernatürliche Satzung sein wollte, wurde eine bessere Lebensgrundlage für die europäische Menschheit geschaffen. Eine religiöse Bindung jedenfalls bestand für die nach dem Jahr 1770 Geborenen nicht mehr. Dazu trug auch Fichtes Projekt der *WL* bei, das schon zu seinen Lehr- und Lebzeiten ins helle Rampenlicht besonders bei der studentischen Elite von Jena rückte. Keiner von ihnen jedoch vermochte sich die transzendente Grundeinsicht von Fichte zueigen zu machen.⁵⁴² Die Reaktion auf die Aufklärung entdeckt das Eigentliche im Gefühl anstatt in der Wissenschaft, die bereits Kant mit der zunächst für harmlos gehaltenen Gefühlsphilosophie von Jacobi heraufziehen sah,⁵⁴³ bevor Fichtes Philosophie — durch Hegels spekulative Revolution des Geistigen in die Tiefe mitgerissen — endgültig vergessen wurde.

Anstößige Kritik sieht Ritter in seinen Studien zu Hegel durch Haym veranlasst. Haym habe zum Ruf von Hegels Philosophie als ein Etatismus und eine reaktionäre Verabsolutierung der Staatsmacht geführt, „so daß man heute noch immer nicht von Hegels politischer Theorie reden könne, ohne mit der Vorstellung vom preußischen Reaktionär Hegel rechnen zu müssen“.⁵⁴⁴ Solche Vorurteile einer Staatsvergottung durch Hegel versuchten Autoren wie Bonsepen, Beyer, Seeberger und zuletzt Jaeschke zu entkräften. Was für Hegel gilt, trifft besonders auf Fichte zu, dessen Neubegründung der Philosophie als Wissenschaft heftigsten Angriffen ausgesetzt war. Letztlich blieb ihre Philosophie, wie Fulda konstatiert, lange abgelehnt.⁵⁴⁵ Verweyen hat die bisherige Ambivalenz zum Anlass genommen, alle Harmonisierungsversuche, auch wenn sie die Polemik und Verzerrung mit einer sachlichen Kritik überwinden, zurückzuweisen und von Sprüngen in der Entwicklung von Fichtes Denken zu sprechen.⁵⁴⁶ Diese Sprünge liegen nach Verweyen nicht in einem Mangel der *WL*, sondern in der fehlenden Anwendung bzw. der noch nicht zum Ziel gekommenen Lehre. Nach Fichte hat

⁵⁴¹ Vgl. Sandkühler (2005), 229.

⁵⁴² Vgl. Lauth (1989), 446.

⁵⁴³ Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), X.

⁵⁴⁴ Ritter (2003), 185.

⁵⁴⁵ Vgl. Fulda (2003), 310.

⁵⁴⁶ Vgl. Verweyen (1975), 339.

jede Wissenschaft, so auch die Gesellschaftslehre und Politik, auf Prinzipien a priori zu gründen; sie „muß aus Principien a priori, und zwar aus praktischen, und darf schlechterdings nicht aus empirischen geführt werden“ (GA I.1, 220). Erst dann wird nach Fichte eine Theorie von Sittlichkeit der transzendentalphilosophischen Idee gerecht.

3.1.4 Überleitung zu Fichtes System

Die empirische Methode steht im fichteschen Sinne für die philosophische Begründung des Wissens nicht zur Verfügung. Zwar versucht Creutzfeldt, transzendentalphilosophische und evolutionäre Erkenntnistheorie zu vermitteln, weil er Gehirnprozesse zwar für eine notwendige Bedingung der höheren Erkenntnisvollzüge, aber nicht für eine hinreichende hält.⁵⁴⁷ Doch Fichte würde Konzeptionen wie die Überlebensstrategie oder den Daseinskampf im Sinne eines neo-darwinistischen Standpunktes als zufällige, historisch-empirische oder faktische Bestimmungen ablehnen; dagegen erweist sich die apriorische Ableitung als zentraler Bausteine der Wissensstruktur. Fichtes *WL* fordert die Überwindung des Dualismus, mit der jene Linie entgegen den herrschenden Tendenzen des postmodernen oder nachmetaphysischen Zeitalters gezeichnet ist. Fichtes Philosophie ist von einer notwendig transzendentalphilosophischen Begründung des Wissens und apriorischen Ableitung von einzelnen Wissensbestimmungen geprägt. Deren Interpretation hat, sieht man von spezifischen Studien ab, die es beinahe zu jedem Dichter und Denker gibt, eine nur geringe Resonanz erfahren. Entgegen der polemischen Kritik an Fichtes *WL* und an seiner Person haben Fichte-Studien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine sachliche Auseinandersetzung mit der *WL* von Fichte initiiert, mit der auch seine politische Intention ideologiefrei bestimmt werden kann.

Berücksichtigt man Fichtes auf die Praxis orientierten Charakter und seine angestrebte Berufung, so sieht er sich gewissermaßen als ein Diener für die philosophische Wissenschaft, ja schreibt in das Stammbuch Baggesens, der ihn in Zürich besuchte, dass er sich zu „*Diensten für die Menschheit berufen glaubt*“,⁵⁴⁸ um die freie Entfaltung des Menschen verwirklichen zu helfen. Ausgehend vom Kampf gegen den Staat und zentralistisch-absolutistischen Tendenzen über die Entdeckung der Nation als ein kultureller, überindividueller und geistiger Zusammenhang bis hin zu der eigentlichen metapolitischen Stellung des Staates will Fichtes Rechts- und Staatsphilosophie zur Freiheit von allen Menschen verhelfen.⁵⁴⁹ Dennoch haben Weltanschauungen und Parteiprogramme Fichtes Geistesstrukturen aus dem Zusammenhang gerissen und diesen eine ideologische Motivation beigelegt. Diejenigen Positionen, die Fichtes *WL* als

⁵⁴⁷ Vgl. Creutzfeldt (1992), 13.

⁵⁴⁸ Fichte (1918), 5.

⁵⁴⁹ Vgl. Wallner (1926), 227.

Neubegründung eines Systems des gesamten Wissens nicht als aussichtsloses Projekt erachten und Fichtes politische Theorie nicht als ideologisch motivierte Lehre vereinnahmen, sind abweichend von einer historischen Aufzählung zu sichten,⁵⁵⁰ ohne die Rekonstruktion von Fichtes *WL* bzw. seiner politischen Theorie aus den Augen zu verlieren.

3.2 Die frühe Rezeption von Fichtes Philosophie

In diesem Unterkapitel soll die frühe Fichte-Rezeption nachgezeichnet werden, um die erste Auseinandersetzung mit ihr in den Blick zu nehmen. Vorhergehend war bereits seine *WL* bzw. politische Theorie zu Kants *TP* erschlossen und die polemische Kritik an ihr angedeutet worden. Die folgende Darstellung greift unterschiedliche Rezeptionen in thematischer Hinsicht auf, um ideologische Verwendungen zu bestimmen und zurückzuweisen.

3.2.1 Fichtes Wirksamkeit in Jena

Das humanistische Bildungsideal wurde wesentlich von dem Kreis um Goethe und Schiller, Wilhelm von Humboldt und Hardenberg, der frühen Jenaer und späten Berliner Romantik begründet. Mit dem Reformgedanken wussten sich Fichte und Hegel verbunden.⁵⁵¹ Allein wenn Schlegel in einem Athenäum-Fragment neben der Sentenz über den Historiker als rückwärts gekehrten Propheten die kühne, aber kommunikative Turbulenzen auslösende Symbiose von Politik, Philosophie und Dichtung aufstellt: „Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters“⁵⁵² (diesen Satz Schlegels war sein Bruder August W. Schlegel nach Behler bereit, der „Beziehung [zu Goethe, *RAH*] aufzuopfern, die er durch den keineswegs positiv zu verstehenden Begriff Tendenz gefährdet sah; dem hat sich Friedrich Schlegel der Rücksichtnahme aber widersetzt“),⁵⁵³ dann musste jene Setzung bei Autoren Anstoß nehmen, die sich um die Brüder Schlegel zu sammeln begannen und die über die Philosophie hinaus eine neue Epoche von Wissenschaft und Kunst als Symphilosophie beginnen sahen.⁵⁵⁴ An Kants unüberwundenem Vermögenspluralismus⁵⁵⁵ wird sich die gesamte romantische Generation entzünden.

Fichtes *WL* ist das Wissen vom Wissen; es ist nicht nur einfach das Wissen von etwas, sondern es ist das Wissen überhaupt und das Wissen vom Nichts. Die Monstranzen dieses Nicht-Wissens deutet Novalis, um die romantische Sehnsucht in der Monstranz der blauen

⁵⁵⁰ Vgl. Högrefe (1987), 8.

⁵⁵¹ Vgl. Fuchs (2004), 57.

⁵⁵² Schlegel (1958–), I.2 (1967), 198; zit. n. Behler (1983a), 21.

⁵⁵³ Behler (1983a), 21.

⁵⁵⁴ Vgl. Behler (1983b), 71–72.

⁵⁵⁵ Vgl. Summerer (1974), 12.

Blume vor Hegels Kritik und Heines Schwindelsucht zu retten und das Zurechtkommen mit Endlichkeiten zu verstehen; ohne diese (romantische) Sehnsucht gäbe es keine (philosophische) Erkenntnis.⁵⁵⁶ Die Natur, die für Fichte nur das vom Ich gesetzte Nicht-Ich gewesen ist und, so erklärt Fichte wie selbstverständlich, nur „für das Ich“ (GA I.2, 385) sein kann, wurde für die Romantik ein Phänomen höchster Bewunderung. Fichte kritisiert diese Maxime der Romantik als Leerheit und Plattheit, weil sie die Morgendämmerung des neuen Zeitalters nicht erblicke „und nun, glaubend, daß man das Falsche nur gerade umkehren müsse, um zum Wahren zu kommen, in das Unbegreifliche und Unverständliche als solches, die Weisheit setzen“ (GA I.8, 248). In dem Stand der Ungelehrten gelte wie schon in den Dogmen der christlichen Kirche das geschriebene Wort, die Tradition und die Kirchensatzung als das Unbegreifliche. Die Philosophie darf sich nach Fichte nicht mit dem „Ueberbleibsel der alten Zeit“ (GA I.8, 248) beschäftigen, sondern müsse die Aufklärung selbst aufklären.

Das energische Auftreten von Fichte ergriff und bewegte Dichter und Denker, die das beginnende 19. Jahrhundert wirkungsgeschichtlich prägten: Dafür stehen Hölderlin, Novalis und Jean Paul, Wilhelm von Humboldt, Schiller und Schelling. Das ambivalente Verhältnis von Fichte zur Romantik bildet einen Schwerpunkt von Studien über Fichte. *GWL* aus dem Jahr, in dem Jacobi vor den heranrückenden französischen Truppen aus seinem Gartenhaus geflohen war, bevor Preußen im Baseler Frieden im Jahr 1795 die linksrheinischen Gebiete der französischen Eroberungspolitik preisgeben musste, wirkt 200 Jahre nach ihrem Erscheinen vor Ort und veranlasst neben einem Kongress eine Ringvorlesung, auf dem sich die Wissenschaftler erneut philosophisch stimulieren ließen; von Fichtes konstruktiver Wucht fasziniert spricht Hoglebe der Forderung von Ritter der Bewahrung und Vergegenwärtigung der Metaphysik als geschichtliche Bedingung und verpflichtende Herkunftstradition für die aktuelle historische Situation der modernen Welt die Hoffnung aus, dass wir „in Zukunft von ihm [Fichte, *RAH*] noch mehr profitieren können, als es bislang der Fall war“.⁵⁵⁷

Für die Anknüpfung an seine Hoffnung muss die Stellung von Hoglebes Studie innerhalb der Fichte-Studien bestimmt werden, gerade weil sie dort nirgendwo erwähnt, aber in Röds Gesamtdarstellung der Philosophiegeschichte auf sie verwiesen wird.⁵⁵⁸ In den Fichte-Studien wird die Kants und Fichtes Philosophie vergleichende Untersuchung von Metz aufgrund ihres konsequenten Nachvollziehens der einzelnen Schritte der Kategorienduktion als die objektiv am besten geeignete Studie zu *GWL* favorisiert.⁵⁵⁹ In einer Rezension bestimmt Look

⁵⁵⁶ Vgl. Hoglebe (1995), 67.

⁵⁵⁷ Hoglebe (1995), 7.

⁵⁵⁸ Vgl. Röd (2000), II, 211 Fn. 3.

⁵⁵⁹ Vgl. Metz (1991).

diese Untersuchung als Meilenstein in den Fichte-Studien.⁵⁶⁰ Neben den vorgelegten Arbeiten von Fichte-Forschern im engeren Sinne gibt es Beiträge, die sich nicht als dazugehörig verstehen. Zu diesen kann der von Hogrebe herausgegebene, auf eine Jenaer Ringvorlesung zurückgehende Sammelband gezählt werden, in dem nicht in erster Linie Fichte-Forscher im engeren Sinne zu Wort kommen, sondern Philosophen, „die sich von Fichte auch dann provozieren ließen, wenn sie ihm ansonsten nicht nahestehen.“⁵⁶¹

3.2.2 Geplante Freiheitslehre in der DDR

Der Kongress zu Fichtes philosophischem Erbe in Jena war nicht neu. Anlässlich der 200. Wiederkehr von Fichtes Geburtstag hatten am selben Ort bereits Bergner zu Fichte und seiner Bedeutung für die Gegenwart sowie Mende ihre Festvorlesungen gehalten.⁵⁶² In ihrer eigentlich akzeptablen Würdigung von Fichte als Wissenschaftler, Demokrat und Patriot interpretieren sie ihn jedoch unter sozialistischen Vorzeichen, nachdem Bergner auf Parteikonferenzen der SED verwiesen und dessen Philosophie anhand Sozialisten wie Engels, Lenin und Stalin historisch ausgedeutet hatte.⁵⁶³ Auch Buhr sieht Fichte einer kleinbürgerlichen Illusion erlegen, dessen humanistisches Erbe es aber zu bewahren gelte und im Prozess des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus-Kommunismus fruchtbar zu machen sei.⁵⁶⁴ Mit dieser Motivation ist eine ideologiefreie Betrachtung schwierig. Neben der sozialistischen Würdigung von Fichtes Werk und Wirken in Jena mit ihrem auf den geschichtlichen Auftrag der DDR bezogenen Gehalt hat Stiehler das politische Drängen von Fichte beschrieben in Richtung einer „gesellschaftlichen Ordnung, in der keine sozialen Fesseln für die wissenschaftliche Forschung mehr bestehen, einer Ordnung, wie sie in der sozialistischen Gesellschaft der DDR im Entstehen begriffen ist“.⁵⁶⁵ Doch konnte seine Warnung nicht verhindern, dass die sozialistische Rezeption einflussreich blieb. Marx hatte eine Lösung für gesellschaftliche Probleme über die für eine spiritualistisch-religiös gehaltene Ideologie des Deutschen Idealismus hinaus beabsichtigt, aus der sich nach Bärsch die sozialistische Konzeption ergab.⁵⁶⁶

Aus dem romantischen Fichte wird durch Bergner, Buhr, Mende, Schuffenhauer und Träger ein sozialistischer. Fichte als Repräsentant ihres Manifestes wird dafür verantwortlich gemacht, ein wissenschaftliches Fundament dafür aufzubereiten, das die DDR planmäßig durchführte. Hogrebes Hoffnung auf ein gesteigertes Profitieren von Fichte für die Zukunft

⁵⁶⁰ Vgl. Loock (2003), 211.

⁵⁶¹ Hogrebe (1995), 10.

⁵⁶² Vgl. Bergner (1962), 3.

⁵⁶³ Vgl. Bergner (1957), 7.

⁵⁶⁴ Vgl. Buhr (1962), 5.

⁵⁶⁵ Lülffing (1962), 8.

⁵⁶⁶ Vgl. Bärsch (1981), 183.

kann gegen diese sozialistische Verwendung flankierend wirken. Das gilt auch deswegen, weil sich Hogrebe vorübergehend auch mit Fries beschäftigte, der Fichtes Philosophie realistisch angriff und den wiederum Hegel, der die für bloß subjektiv gehaltene *WL* von Fichte erst mit seiner absoluten Philosophie als vollendet bestimmte, den „Heerführer dieser Seichtigkeit“⁵⁶⁷ nannte. Fries bekundet ironisch: „Nun scheint sich sein [Fichtes, *RAH*] eignes moralisches Ende dem physischen vorangeeilt zu seyn, und der physisch Überlebende singt in seiner Trilogie die Grabeshymnen über den moralisch Todten. Mit bunten Flittern mühsam angeeigneter einzelner Gedanken seiner Freunde und Schüler ziert er den Katafalk seiner eignen Philosophie, sich herablassend zu den gewöhnlichsten Mitteln einer ihm sonst so verächtlichen unwissenschaftlichen populären Darstellung“.⁵⁶⁸ Die Würdigung der Erkenntnislehre und Naturphilosophie von Fries ist mit einer doppelten Verpflichtung zu rechtfertigen, sowohl die spekulative Philosophie als auch die kritische Tradition in Jena historisch zu vergegenwärtigen.⁵⁶⁹ Solche Pflege ist zu unternehmen, weil Fries’ politische Theorie innerhalb des politischen Liberalismus, wie Hubmann herausstellt, durch Begriffe wie Inhumanität geprägt sei.⁵⁷⁰ Aufgrund der Formel von Tradition, Mystizismus und gesunde Logik als das gleichsam Comtesche Drei-Stadiengesetz der Kultur-, Wissenschafts- und Philosophieentwicklung, das die Kulturmenschheit in historisch überblickbare Zeiten gliedert, stellt sich seine Menschheitsgeschichte der Naturphilosophie von Schelling⁵⁷¹ spannungsvoll gegenüber.

3.2.3 Ideologie und Sozialtheorie

Der frühe Fichte schreibt dem Staat noch keine ausgeprägte Bedeutung zu. In der Zeit von Fichtes Wirken in Jena wurde Preußen von den alten süddeutschen Ländern als ein großer Staat angesehen. Nach der Gründung des Deutschen Reichs im Jahr 1871, in dem Immanuel H. Fichte zum Abschluss einer trüben Vergangenheit von Fichte *Reden* erneut herausgibt und in dem Mann in Lübeck geboren wird, kommt neben der notwendigen Aufhebung der Trennung von Nord und Süd auch die von West und Ost hinzu. Weil die direkte Auseinandersetzung mit Fichte schon durch jene sozialistische Versammlung und die Ringvorlesung geleistet wurde, verblieb der Tagung der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland die Aufgabe, Beiträge zum Thema Subjektivität unter einem gewandelten Verständnis der Fragestellung und Methodik zu liefern.⁵⁷² Dies entspreche dem Selbstverständnis einer Reorganisie-

⁵⁶⁷ Hegel (1927–1930), VII (1928), 26.

⁵⁶⁸ Fries (1967–), XIV / VI.1 (1978), 537.

⁵⁶⁹ Vgl. Hogrebe. In: Hogrebe / Hermann (1999), 7.

⁵⁷⁰ Vgl. Hubmann (1999), 141.

⁵⁷¹ Vgl. Hubmann (1997), 32.

⁵⁷² Vgl. Hogrebe (1998), 7.

nung und Festigung der von Fichte intendierten Erneuerung der gesamtgesellschaftlichen Lage, die nach der deutschen Wiedervereinigung im Jahr 1989 wiedergewonnen wurde.

In dem Fichtes *GWL* geschuldeten Thema ermuntert Hogrebe die Zuhörer- und spätere Leserschaft zur starken Lokal- und Situationsbegebenheit. Sie tritt etwa im Beitrag von Franzen zur ersten Begegnung Schillers mit Goethe zutage, die auf Fichtes *WL* verweist. Wenn Schiller, wie Franzen berichtet, im Feuersturm seines Herzens singt: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr“⁵⁷³ (wobei Franzen darauf hinweist, dass das Epigramm sich bei Schiller an zwei Stellen findet und das Komma hinter dem ersten Wort Seele nur in der ersten Fassung steht)⁵⁷⁴ wird Fichtes Tathandlung als undefinierbarer und unhintergebar Begriff verehrt. Wenn er zudem gegenüber Goethe bemerkt, „die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat, und den es bey der Reflexion wieder fängt!“⁵⁷⁵ sieht Schiller die Welt entworfen durch das vorstellende Ich, in dem alle Realität sei. Schillers Sehnsucht wird nur noch überhöht durch den größten deutschen Dichter. Und wenn im größten Drama der deutschen Dichtung der Beginn des Evangeliums nach Johannes im Studierzimmer von Faust ins Deutsche übertragen, ja getrost geschrieben wird: „im Anfang war die *That!*“⁵⁷⁶ und am Ende desselben Stücks die Engel singen: „*Wer immer strebend sich bemüht Den können wir erlösen*“⁵⁷⁷ wird Fichtes absolutes Ich metaphorisch hervorgehoben und dichterisch vorgespielt. Solche ästhetische Tränen sind es, die der Philosophie den Titel einer, so Heine in seinem Unmut gegen die Philosophie, „müßigen, nutzlosen Luftfechtere“⁵⁷⁸ eintragen wird. Heine war es, der Begriff und Bild in einer nachromantischen Kunstform vereinigen wollte, weshalb die Unfruchtbarkeit der Philosophie bewiesen und Fichte durch den Vergleich mit einem Affen, der vor dem Feuerherd sitzt und seinen eigenen Schwanz kocht, ironisch abgekanzelt wurde. Damit trug Heine zur Abwertung der kritischen Philosophie im Kreis der romantischen Geister bei.

3.2.4 Fichte-Deutung in der Romantik

Fichtes *WL* gehört zu den Werken der Philosophiegeschichte, die auf ihre Mitwelt wirkte und geisteswissenschaftliche Resonanzen über ihr Fach hinaus hervorrief. Sie hat zunächst in der Jenaer Romantik einen emotionalen Einschlag und dann im Wiener Kreis mit Autoren wie Baxa, Riehl und Spann Niederschlag gefunden. Inwieweit das emotional-sehnsüchtige Tem-

⁵⁷³ Schiller (1943–), I (1943), 302; II.1 (1983), 322, zit. n. Franzen (1998), 88.

⁵⁷⁴ Vgl. Franzen (1998), 88 Fn. 3.

⁵⁷⁵ Fuchs (1978–1992), I (1978), 160–161.

⁵⁷⁶ Goethe (1887–1919), I.14 (1888), 63.

⁵⁷⁷ Goethe (1887–1919), I.15 (1888), 330.

⁵⁷⁸ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 117.

perament der Romantik mit Fichtes streng wissenschaftlicher Terminologie des Strebens identifiziert werden darf, ist umstritten. So wird Fichtes *WL* als Anachronismus gegenüber der erreichten philosophischen Reflexionshöhe wahrgenommen, weil das Selbstbewusstsein nicht in einer reflexiven Rückwendung auf sich selbst verständlich gemacht und nicht von einem unvordenklichen Sein abhängig gemacht wird.⁵⁷⁹ Die gegenwärtige Rationalismuskritik in Anknüpfung an die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hat Frank eingehend untersucht und sieht die Vernunft gedrungen auf ihre Legitimität hin überprüft.⁵⁸⁰ Sein philologisches Studieninteresse zur Frühromantik geht auf die Themenstellung und Gepflogenheiten von Henrich zurück, nach dem es in der sog. Konstellationsforschung Fichte um das Ich als theoretisches Problem des Selbstbewusstseins gegangen sei; darüber hinaus müsse die praktische Bedeutung der Grundsätze zurückgestellt und Fichte aus seinem selbst geschaffenen Dickicht nie vollendeter Manuskripte zu sich selbst gebracht werden.⁵⁸¹ Henrich meint erklären zu können, „warum es so schwer war und warum es Fichte niemals gelungen ist, was ihm vor Augen stand, zur vollen Klarheit herauszuarbeiten“. ⁵⁸² Henrichs These: „*Selbstbewußtsein* ist das Prinzip von Fichtes Denken“⁵⁸³ ist problematisch, denn die Grundsätze in *GWL* dürfen nicht als Lösungsvorschlag für das Problem des Selbstbewusstseins interpretiert werden.⁵⁸⁴

Entgegen Henrich erkennt Metz, dass Fichte in *GWL* das Fundament legt, von dem aus sich erst die Vernunfttätigkeit entwickeln lasse. Seine These, „Die drei Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre explizieren das Wesen der Vernunft, und zwar so gründlich, daß sie gleichsam hinter den Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft zurückgehen, um die Vernunft in ihren ursprünglichsten Bestimmungen, die Fichte Handlungen nennt, rein zu erfassen“, ⁵⁸⁵ wird nicht nur durch Fichtes *WL* belegt, sondern kritisiert zugleich Henrichs verklärende Interpretation. Denn das Ich als Selbstbewusstsein bildet das Ende der Ableitung und nicht, wie Henrich Produktions- und Reflexionstheorie behauptet, seinen Anfangspunkt. In einem Beitrag der Fichte-Studien wiederholt Metz, dass das Ich der *WL* nicht mit dem wirklichen Selbstbewusstsein identifiziert werden darf, weil es durch die Handlungen des menschlichen Geistes expliziert wird, die allem wirklichen Bewusstsein vorausgehen und dieses erst möglich machen.⁵⁸⁶ Fichte bringt das wirkliche Bewusstsein in theoretischer und praktischer Bedeutung aus der ursprünglich-produktiven Reflexion des Ich erst hervor, wobei es

⁵⁷⁹ Vgl. Frank (1995), 22.

⁵⁸⁰ Vgl. Frank (1985), 99.

⁵⁸¹ Vgl. Henrich (1967), 7.

⁵⁸² Henrich (1967), 17.

⁵⁸³ Henrich (1967), 7.

⁵⁸⁴ Vgl. Gloy (1990), 41.

⁵⁸⁵ Metz (1991), 203–204.

⁵⁸⁶ Vgl. Metz (2003), 69.

sich um eine transzendentallogische Stufenfolge der Konstitution handelt. Keineswegs aber handelt es sich, wie Fichte in *SB* erklärt, um „die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt“ (*GA* I.7, 249), das heißt um einen Vorgang vor dem Bewusstsein. Dieses Missverständnis wehrt Fichte bereits in *GWL* mit der Erläuterung ab, was das Ich war, bevor es zu Bewusstsein kam, und weist sie als unstatthaft bzw. nicht aufzuwerfen zurück (vgl. *GA* I.2, 260). Der produktive und bewusstseinsstiftende Actus von Fichte kann mit Henrichs Produktions- oder Reflexionstheorie nicht angemessen charakterisiert werden.

Franks Frage nach dem epistemischen Status von Selbstbewusstsein leidet an dem Problem, dass sie sich, wie er selbst einräumt, nur mit dem frühen Fichte beschäftigt und damit dessen Wendung hin zum Systemkonzept nicht vollzieht.⁵⁸⁷ Deswegen meint Frank, im ersten Prinzip von Fichte einen Glaubenssatz der in kühnen Folgerungen über Kants Postulat der Idee hinaus eine von dem ältesten Systemprogramm geforderte neue Mythologie zu sehen;⁵⁸⁸ in der in Anlehnung an Spinozas Ethik und Euklids Geometrie durch deduktive Schritte abgeleiteten Philosophie von Fichte konkretisiere sich ein Widerspruch von Legalität und Freiheit in einem monarchistischen oder absolutistischen Maschinen-Staat, die bürgerliche Gesellschaft identifiziere sich selbst mit dem Staat, die von Hardenberg ausgemachte Wurzel des Selbstbewusstseins und die gezogenen Konsequenzen seien keinesfalls als reduktionistisch zu bewerten, ja sogar die Skepsis und Modernität der Frühromantik seien zu betonen. Mit der Rekonstruktion der Vorgeschichte des Deutschen Idealismus, der Bewegung des nachkantischen Denkens bis zum Zenit dieser Phase der Philosophiegeschichte, die Henrich beeindruckend untersucht,⁵⁸⁹ wird die für einen Revolutionsansatz gehaltene frühe Konzeption beibehalten. Doch Fichte, der einst Argumente für die Revolution sammelte, lässt diese nach dem Jahr 1794 fallen und entwickelt systematisch das Theorem der Veränderung durch Bildung.

Fichtes Konzeption eines Revolutionsansatzes ist differenziert zu betrachten. Eine zunächst Frank widersprechende Position vertreten Forscher, nach denen Fichte die sittliche Vernunft entgegen der aus der Neuzeit und Aufklärung stammenden Willkürfreiheit des Einzelnen realisieren wolle, wohingegen sich die Romantiker „in die Sphäre der Schwärmerei begeben und einer Theorie sich anvertrauen, die auf die Praxis keinen Einfluß gewinnen kann“.⁵⁹⁰ In seiner Einleitung zu den mit Saage herausgegebenen, politischen Schriften von Fichte — nach ihren getrennten Untersuchungen zu Staat und Gesellschaft bei Kant und Fichte — schreibt Batscha, der gegen die Behauptung von Reiss argumentiert, in Fichte einen politischen Denker

⁵⁸⁷ Vgl. Frank (1988), 2.

⁵⁸⁸ Vgl. Frank (1982), I, 174.

⁵⁸⁹ Vgl. Henrich (2004).

⁵⁹⁰ Batscha. In: Fichte (1977), 18.

der Romantik sehen zu können und subjektiv die Erfahrungswissenschaften zu negieren, Fichtes Schriften diesen Wissenschaften aufgrund deren Schwärmerei zu, weil sie als Kunst im ästhetischen Spiel über die substanziellen Bindungen hinaus seien.⁵⁹¹ Auf diese Weise wäre Fichtes Philosophie als strenge Wissenschaft gegen die romantische Deutung verteidigt.

Batscha analysiert das Problem der menschlichen Gesellschaft, lässt aber dessen Entwicklung unterbestimmt. Auch konnte er Hahns Studie nicht aufnehmen, der auf eine Unzulänglichkeit des frühen Fichte hinweist, „daß der in den politischen Frühschriften nur beiläufig erwähnte Begriff des Politischen nicht bestimmend ist. Der Staat verliert seinen politischen Charakter und wird zur *bürgerlichen Gesellschaft*, der die politische Bestimmung nur akzidentiell zukommt“.⁵⁹² Fichtes gedankliche Entwicklung — weg vom sittlichen Gefühl mit konkreter Anwendung auf die Praxis der Revolution hin zur Systemkonzeption der Deduktion von Sittlichkeit — muss Frank entgegengehalten werden. Eine solche Rezeption nennt Verweyen „prometheisch-romantische Uminterpretation abendländischen Geistes“,⁵⁹³ wie sie einst bei Schiller zum Ausdruck kam. Er sah Fichte zum Subjektivismus gewendet, der die Welt nur durch Vorstellungen schafft,⁵⁹⁴ und hat die Abneigung gegen Fichte befördert.

3.2.5 Poetische Wendung durch die Romantik

Die romantische Fichte-Rezeption erkannte, dass Fichtes streng philosophische Wissenschaft als Lehre vom absoluten Ich mehr impliziert als eine verbesserte Lehre der transzendentalen Apperzeption Kants. Dass die romantische Schule Fichtes Lehre vom Ich als durchaus fruchtbar annahm, räumt Girndt ebenfalls ein.⁵⁹⁵ Er steht mit Metz, Jürgensen und Loock im Gegensatz zum dominierenden Trend der Fichte-Studien wie Lauth, Henrich und Frank. Während Fichte nicht mehr als verstiegener Denker aufgefasst werden kann, gelten die Frühromantiker nicht mehr als realitätsfremde Schwärmer. Gadamer beschreibt das anhand von Derridas Negierung des Versuchs Heideggers Nietzsche-Deutung als ein durch die Hermeneutik ermöglichtes Erkennen des Wissens. Damit eröffnet er den Blick auf eine Verständigung.⁵⁹⁶ Die Vorstellung, in Fichte einen politischen Denker der Romantik zu sehen, ist abzulehnen, weil es an der Zeit ist, „daß wir damit aufhören, uns in das Innere zurückzuziehen, [...] immer noch als Romantiker eine wahre und eigentliche Existenz zu erdenken und zu erdichten, sondern zur Vernunft kommen, um so den Geist da zu vernehmen, wo er nicht in bloßen Vorstel-

⁵⁹¹ Vgl. Batscha. In: Fichte (1977), 16.

⁵⁹² Hahn (1969), 56.

⁵⁹³ Verweyen (1975), 11.

⁵⁹⁴ Vgl. Schiller (1943–), XX (1962), 142.

⁵⁹⁵ Vgl. Girndt (2002), 28.

⁵⁹⁶ Vgl. Gadamer (1988), I, 3.

lungen, sondern in der Wirklichkeit und als diese vorhanden und gegenwärtig ist“.⁵⁹⁷ Die romantische Wendung von philosophischen Gehalten ist abzulehnen, ähnlich wie die Vertreter der Aufklärung vor Kant wie Garve, Platner und Nicolai und der von Hegel als unbefriedigend abgewerteten Vertreter der Popularphilosophie wie Crusius, Baumgarten und Mendelssohn.⁵⁹⁸ Hier mag eine Vermittlung im Sinne der von Goethe unternommenen Bemühungen im sog. Atheismusstreit weiterführen, gegen die sich Fichte wie bei den Vorgängen im Umfeld des Gelehrtentums von Jena und Weimar gewehrt hätte und zur Gegenanklage übergegangen wäre,⁵⁹⁹ gegen die sich aber die Dialektik der Rezeptionsgeschichte nicht versperrt.

Soll der Widerstreit von Philosophie und Poesie aufgehoben werden, kann auf Anton hingewiesen werden, der diesen Streit in seiner Untersuchung über Begriffe und hermeneutische Strukturen in der Romankunst Manns vermittelnd aufzulösen versucht. Für ihn ist — bezogen auf die von Heine aufgefassten Torheiten der Philosophie bei Benjamins Auseinandersetzung mit Goethe — die Zusammengehörigkeit von Mythos und Logos als hermeneutische Dioskuren verkannt worden.⁶⁰⁰ Durch die erotische Heilung des Menschen in Anspielung auf Hegels dialektische Vermittlung sucht Anton jenen Widerstreit aufzuheben. Hegel hatte die unterschiedlichen Positionen als Elemente bestimmt: „in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke“.⁶⁰¹ Die literarische Kunst besitzt ein lebendiges Moment der Verführung, wie es in Manns Werken erotisch vorgespielt wird.⁶⁰² Es kann über die Deutung und Erklärung der Sprach- und Literaturwissenschaft hinaus philosophisch begründet werden. Jenen Widerstreit deutet Anton, dass „sich die Denker die Wahrheiten der Dichtung zunutze gemacht und schließlich in philosophischer Reflexion überboten haben“;⁶⁰³ dies erkläre auch das Selbstbewusstsein von begrifflicher Erkenntnis. Mit diesem dialektischen Schema lassen sich Philosophie und Poesie vermitteln.

3.2.6 Die sozialistische Interpretation von Fichte

Die bis zum Ersten Weltkrieg reichende sozialistische Rezeption von Fichte stützte sich besonders auf die frühen Schriften von Fichte und *GHS*. Autoren wie Ahrens, Schmoller, Zeller und besonders Lassalle wollten Fichtes politische Theorie sozialistisch ausdeuten und sein Denken in die Sozialdemokratie einführen.⁶⁰⁴ Während sich der kategorische Imperativ von

⁵⁹⁷ Ritter (2003), 376.

⁵⁹⁸ Vgl. Hegel (1927–1930), XIX (1928), 481–485.

⁵⁹⁹ Vgl. Lindau (1912), VIII.

⁶⁰⁰ Vgl. Anton (1990), 157.

⁶⁰¹ Hegel (1927–1930), VII (1928), 446.

⁶⁰² Vgl. Mann (1965), VII, 438.

⁶⁰³ Anton (1972), 72.

⁶⁰⁴ Vgl. Lassalle (1919–1920), VI (1919), 53.

Kant bloß an das Individuum wendet und ins Soziale umgebogen wird, entwickelt Fichte dessen Inhalt nach Vorländer wieder zurück in das System: „Kants rein liberalistischer Staatsbegriff [...] erhält einen sozialen Inhalt durch den Begriff der Organisation, in der jeder Teil durch die Idee des Ganzen bestimmt ist, durch die ein *Volk* überhaupt erst zum *Staat* wird“;⁶⁰⁵ dennoch dürfe diese Konzeption aufgrund fehlender wirtschaftlicher Vorbedingungen nicht als Sozialismus bezeichnet werden. Eine andere Beurteilung stellt sich ein, wenn die genuine *WL* im Lichte der Ideale der Französischen Revolution gesehen wird.

In den revolutionären Schriften von Fichte sind Elemente von Revolution und Aufklärung enthalten, weswegen dem frühen Fichte meist ein sozialliberaler Standpunkt zuerkannt worden ist, wie er auch bei Saint-Simon Ausdruck findet. Mit seinen Ideen einer industriellen Gesellschaft, wie sie als utopischer Sozialismus entwickelt werden,⁶⁰⁶ übte er nachhaltig Einfluss auf den späteren Sozialismus aus, wie er unter der sozialistischen Idee in der DDR aufgegriffen wurde. Aber auch in der westlichen Demokratie trat diese Idee in revolutionären, utopischen, ja terroristischen Strömungen in Erscheinung.⁶⁰⁷ Das Werk von Lindau und Weber⁶⁰⁸ krönte die sozialistische Rezeption um die Jahrhundertwende von 1900, bevor auch die meisten Vertreter dieser Richtung wegen politischer Verfolgung in den 1930er Jahren emigrieren mussten. In den 1920er und 1930er Jahren kann ein Anstieg der Anzahl von Studien zu Fichte verzeichnet werden. Bei solchen Konzeptionen bleibt aus wissenschaftlicher Sicht unberücksichtigt, dass Fichtes zunächst noch unvermittelte politische Grundanschauung durch die systematische Konzeption der Jenaer Schriften überwunden wurden. *GHS* wiederum ist nach den Prinzipien von *WL* entwickelt und setzt die philosophischen Grundlagen in *GWL* in eine ihr angemessene Rechtsphilosophie als transzendente Staatsphilosophie um.

3.2.7 Verklärung von Fichte zu einem Nationalisten

Fichte verehrte Napoleon und spottete über die Rückwendung zum Altdeutschen. Dennoch bildete sich eine Fichte-Rezeption, die als ein nationale zu bezeichnen ist. Ihre Motivation stützte sich vor allem auf *Reden* und beabsichtigt, das Nationalgefühl und den Stolz auf das deutsche Vaterland zu beflügeln. Becker stellt in seiner umfangreichen Studie Fichtes Idee der Nation und ihre Rezeption bei Kritikern wie Bruer, Gay, Glucksmann, Grab, Poliakov und Trepp dar, die den Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland im 20. Jahrhundert durch Fichte begründet sieht;⁶⁰⁹ gegen solche Interpretationsstränge stellt er detailliert die

⁶⁰⁵ Vorländer (1977), 219.

⁶⁰⁶ Vgl. Saint-Simon / D'Enfantin (1964), XXI, 1.

⁶⁰⁷ Vgl. Bärsch (1981), 201.

⁶⁰⁸ Vgl. Lindau / Weber (1987).

⁶⁰⁹ Vgl. Becker (2000), 13.

Frühschriften von Fichte und die Weiterentwicklungen dar. In den populären Schriften sind Elemente von Nation und Politik enthalten, weshalb dem mittleren Fichte zwar ein nationalliberaler Standpunkt zuerkannt werden kann; seine zunächst noch nicht ausgereifte, politische Grundanschauung wird jedoch durch die spätere Konzeption in *PuG* überwunden. *Reden* wiederum sind aus den Prinzipien von *WL* entwickelt und setzen ihre transzendentalen Grundlagen in eine ihr angemessene politische Philosophie um.

Mit dem an Fichtes politischer Theorie herangetragenem Nationalismus bereitete sich eine Bewegung vor, die später gewaltsame Formen annahm und die Vorahnung von Heine bestätigten: „Wenn Ihr dann das Gepolter und Gekirre hört, hütet Euch, Ihr Nachbarskinder, Ihr Franzosen, und mischt Euch nicht in die Geschäfte, die wir zu Hause in Deutschland vollbringen. [...] Hütet Euch das Feuer anzufachen, hütet Euch es zu löschen; Ihr könntet Euch leicht an den Flammen die Finger verbrennen. Lächelt nicht über meinen Rath, über den Rath eines Träumers, der Euch vor Kantianern, Fichteanern und Naturphilosophen warnt. [...] Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte. [...] Und die Stunde wird kommen“.⁶¹⁰ Während sich die schrecklichen Ereignisse aus den Jahren 1813–1814 nach etwa 100 Jahren in anderer Weise fortsetzten, wurde Fichtes politische Theorie für den Nationalismus vereinnahmt.⁶¹¹ Bereits Meinecke diskutierte das Problem von Nationalismus in seiner historischen Untersuchung vom Jahr 1907. Ein Jahr später hatte die Ausgabe von Fichtes Werken zu erscheinen begonnen, die Medicus ab dem Jahr 1908 vorlegte.⁶¹² Im Jahr 1914 folgte seine Biografie zu Fichte, die er später neu auflegte.⁶¹³ Den Abschluss dieser Epoche kann man mit Bergmann und den nationalsozialistischen Textsammlungen von Roselius und Unruh in Verbindung bringen. Jedenfalls ist mit den von Freyer, Strecker, Schulz und Walz vorgelegten Arbeiten eine historisch-politische Beschäftigung mit Fichtes politischer Theorie eröffnet.

Fichtes politische Theorie war gerade über die Jahrhundertwende, im Jahr 1900, präsent. Sein kosmopolitischer Rationalismus des 18. Jahrhunderts reicht in den Nationalismus des 19. Jahrhunderts hinein, ist aber — wie Becker mit Windelbands historischer Deutung erkennt — mit dieser nicht vereinbar.⁶¹⁴ Dagegen sind Arbeiten von Wundt, Heimsoeth und auch Metzger veröffentlicht worden. Sie deuten spätere Arbeiten an, die in der späteren Bezeichnung der Fichte-Studien Maßstäbe in der Rekonstruktion von Fichtes *WL* setzen werden. Die Absicht, sich aus dem Parteienstreit der Großideologien herauszuhalten, haben Autoren wie Binder,

⁶¹⁰ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 118–119.

⁶¹¹ Vgl. Lassahn (1970), 17.

⁶¹² Vgl. Fichte (1962).

⁶¹³ Vgl. Medicus (1922).

⁶¹⁴ Vgl. Becker (2000), 315.

Gurwitsch, Kroner und besonders Wallner verfolgt. Zudem legte Schulz im Jahr 1923 die Sammlung von Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen vor,⁶¹⁵ der im Jahr 1930 die zweibändige Ausgabe von Fichtes Briefwechsel folgte.⁶¹⁶ Ihre Arbeiten leiden daran, dass irreführende Kategorien wie die sozialmorphologischen bei Walz auf Fichtes *WL* angewendet werden. Denn Fichte ist weder als Sozialist noch als Nationalist, sondern als Philosoph zu begreifen, der die rechtliche Gleichheit mit der wirtschaftlichen Ungleichheit verbindet. Innerhalb der historisch-politischen Fichte-Rezeption beabsichtigt besonders Wallner zu zeigen, dass Fichte weder von Liberalen und Sozialdemokraten, noch von Konservativen und Demokraten restlos als ihr Parteiphilosoph beschlagnahmt werden dürfe;⁶¹⁷ vielmehr müsse er als Politiker in seiner religiös-philosophischen Weltansicht verstanden werden.

Die Untersuchung von Wallner zeigt, dass Fichte jenseits der Parteigrenzen steht. Vielmehr ist sein Ergebnis: *„Er war liberal für die Freien, die wenigen Selbsttätigen, deren sozialer Liebesgemeinschaft in Gott sein innerster Drang galt. Er war als Aristokrat des Geistes Sozialist für die Vielen, die nicht zur Freiheit Durchgedrungenen, die er zwingen wollte um ihres besseren Selbstes willen. Er war Demokrat durch die Forderung des gleichen Menschenrechtes auf Entwicklung, vor allem aber im Hinblick auf die gleiche Pflicht den göttlichen Geboten gegenüber“*.⁶¹⁸ Das konnte auch die Studie von Bothe nicht ändern, die das neue Verhältnis zur Moral als dem „bloßen Mittel der politischen Zielsetzung“⁶¹⁹ kritisiert und den Deutschen Idealismus dafür heranzieht, diesen Antinomien gerecht zu werden. Weischedel verhalf den Fichte-Studien zum Durchbruch, und Drechsler eröffnete eine neue Sicht.

3.3 Das Ende der Spekulation und Heines Rettungsversuch

Fichtes politische Schriften haben nicht nur auf die Philosophie seiner Zeit gewirkt, sondern auch auf die Dichtung. In diesem Unterkapitel werden die damaligen Literaten als liberale Kräfte und deren dichterische Rezeption eines später in metaphysischer Hinsicht fremd gewordenen Denkers in der Philosophie der Gegenwart betrachtet. Es lässt sich ein Verständnis entwickeln, in welcher Zeitgebundenheit Fichte seine politische Theorie entfaltete.

3.3.1 Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie

Mit dem Ende der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war eine der großen Epochen der deutschen Geistesgeschichte zu Ende gegangen. Die wohl älteste Würdigung von Fichtes Philoso-

⁶¹⁵ Vgl. Schulz (1923).

⁶¹⁶ Vgl. Fichte (1925a).

⁶¹⁷ Vgl. Wallner (1926), 4.

⁶¹⁸ Wallner (1926), 280.

⁶¹⁹ Bothe (1944), 3.

phie unternahm Löwe,⁶²⁰ und später hielten Medicus und Hielscher an der Einheit von Fichtes Philosophie fest. Fischer, Rickert und Berger versuchten, die Philosophie von Fichte in verschiedene Perioden aufzuteilen. Viele deutschen Dichter und Denker erweckten poetisch und philosophisch kühne Gedanken zum Leben, einzelne jedoch wie Jean Paul oder Schopenhauer waren untragbar dogmatisch. Das Selbstverständnis jener Epoche erlosch, und eine antimetaphysisch eingestellte Stimmung wurde vorherrschend. In der Philosophie konnte sich der durch Fries hineingetragene Psychologismus durchsetzen, der lange bestehen blieb und mit Wundt einen bestimmenden Denker fand. Die durch Fichtes Sohn, Immanuel H. Fichte, edierte Ausgabe fällt nach Lauth in diese Zeit des Zusammenbruchs, weswegen Fichtes *WL* kaum noch zur Kenntnis genommen, durchweg abgewertet und überall missverstanden worden sei.⁶²¹ Stirner hat das Spekulative endgültig zu Grabe getragen.⁶²² Zudem drückt sich Feuerbach in einem Brief an einen Freund über das Politische in Fichtes Philosophie so aus, als ob sein „Katheter ein *Königsthron* wäre“.⁶²³ Fichtes Philosophie und Hegels Schule seien von der Philosophie Kants, wie Fulda sagt, „durch deren definitives Ende und den Zeitabstand geschieden“.⁶²⁴ Stadler diagnostiziert eine damalige „Verteufelung Fichtes“⁶²⁵ und verweist auf Autoren wie Schopenhauer, Stahl und Jean Paul. Die politischen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, die mit der Metaphysik und patriotisch-kosmopolitischen Ideen nicht vereinbar sind, verstärkten diese problematische Entwicklung nachhaltig.

Heine war sich bewusst, der klassischen deutschen Philosophie viel zu verdanken. Die Meinungen der Spötter vor Augen versucht er den Schüler Kants zu retten, indem „bey Kant [...] nur ein Buch zu betrachten“⁶²⁶ war, bei Fichte aber „außer dem Buche auch ein Mann in Betrachtung [kommt, *RAH*]; in diesem Manne sind Gedanke und Gesinnung eins, und in solcher großartigen Einheit wirken sie auf die Mitwelt“.⁶²⁷ Der Rettungsversuch bedarf näherer Betrachtung, gerade weil sich Heine entgegen seiner geheimen Anhängerschaft an Hegel über Fichte äußert. Heine bewunderte Fichtes unbeugsame Persönlichkeit und würdigte vor allem seine Forderungen zum politischen Handeln. Während er Fichtes stolze Unabhängigkeit und Freiheitsliebe sehr schätzte, meldete er gegen seine Philosophie eines blutleeren Idealismus erhebliche Zweifel an.⁶²⁸ Ursächlich dafür mag gewesen sein, dass Heine in die zeitgeschichtlichen Bewegungen einbezogen war und er zu denjenigen Vorgängen kritisch Stellung bezie-

⁶²⁰ Vgl. Löwe (1862).

⁶²¹ Vgl. Lauth (1989), 448.

⁶²² Vgl. Stirner (1924), 181.

⁶²³ Feuerbach (1967–2004), XII (1976), 65.

⁶²⁴ Fulda (2003), 318.

⁶²⁵ Stadler (2000), 13.

⁶²⁶ Heine (1975–1997), VII.1 (1979), 91.

⁶²⁷ Heine (1975–1997), VII.1 (1979), 91.

⁶²⁸ Vgl. Becker (2000), 254.

hen musste, die den europäischen Kontinent durchtobten. Nachdem die Kunst in Preußen noch partikulär zum politischen Leben dazugehörte, setzten sich freie Gemäldeausstellungen auch in der Provinz durch, wo die alte Kunstakademie wiederbelebt wurde.⁶²⁹ Diese Akademie trat neben das Museum in Berlin und entfaltete sich im Zuge der revolutionären Forderungen und politischen und gesellschaftlichen Änderungen in den Jahren 1848–1849 gegen radikalere Kräfte wie Freiligrath, Lassalle und Marx.

Dabei sind die historischen Ereignisse und geistigen Forderungen als Ganzheit zu betrachten. Kultur, Kunst und Öffentlichkeit sind, wie Gethmann-Siefert und Weisser-Lohmann sagen, unter einer philosophischen, nicht naturwissenschaftlichen Perspektive in ihrem immanenten Bezug zu diesen Lebensbereichen zu betrachten;⁶³⁰ sie sehen den Ausdruck für die Fragwürdigkeit speziell der Kunst in Bezug auf ihre öffentliche Relevanz in den Kontroversen, die seit dem 19. Jahrhundert die Präsentation von Kunst in den Museen begleiten. In seiner Jugend erlebte Heine den Einzug von Napoleon, weil das Rheinland von den Franzosen besetzt war. Zu dem damaligen Zeitpunkt nahm Heine noch nicht am politischen Geschehen teil, doch setzt er sich seit dem Studium immer mehr mit Kräften der Politik und der Tradition von Alt-Preußen auseinander. Von der französischen Besatzung und dem Code Napoléon mit dem progressiven Charakter in Richtung auf Liberalisierung stammt nach Söhn Heines politisches Engagement.⁶³¹ Die intellektuelle Ausgangslage in Deutschland im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts beachtete intensiv die Revolutionsereignisse in Frankreich und durchlebte die Entwicklung jenseits des Rheins.⁶³² Insofern interpretiert Heine die deutsche Philosophie politisch.⁶³³ Nach der Höchstbewertung von Hammacher kommt zwar Jacobi als Mittler zwischen Berlin und Paris die wichtigere Bedeutung zu,⁶³⁴ doch wird so das Verhältnis von Philosophie und Poesie überdehnt. Heine jedenfalls geht nach Paris, der Hauptstadt der Freiheit, wo sich Börne, Hegel und Marx trafen.⁶³⁵ Heines dichterische Lyrik — durchmischt von Identität und Distanz — faszinierte Kraus, Benjamin und Adorno.⁶³⁶ Aufgrund des sog. Heine-Faktors gab Walser zu, dass von den zu Denkmälern gewordenen Literaturpersonen sich das Heines am wärmsten anfühle.⁶³⁷ Für ein Verständnis von Philosophie als Wissenschaft

⁶²⁹ Vgl. Gethmann-Siefert (1981), 99.

⁶³⁰ Vgl. Gethmann-Siefert / Weisser-Lohmann (2001), 11.

⁶³¹ Vgl. Söhn (1986), 10.

⁶³² Vgl. Bubner (2002), 155.

⁶³³ Vgl. Kruse. In: Hammacher (1985), 8.

⁶³⁴ Vgl. Hammacher (1985), 11.

⁶³⁵ Vgl. Pöggeler (1981), 166.

⁶³⁶ Vgl. Adorno (1970–1986), XI (1974), 95.

⁶³⁷ Vgl. Walser (1981), 48.

nach Fichte bleibt es nach Walser zu erwägen, Heines Tränen in die obersten Themenregionen zu heben: „Zu Goethes Frauen, Rilkes Engel und Thomas Manns Künstlerbürger“.⁶³⁸

3.3.2 Das zähe Ringen um Ruhm

Fichtes Bemühungen um eine Erneuerung der gesellschaftlichen Lage erreichten im Jahr 1810 ihren Höhepunkt. Wilhelm von Humboldt gründete die Universität in Berlin. Der erste Rektor war Fichte, und mit geistiger Liberalität in Lehre und Forschung setzte die Universität Zeichen in ganz Europa. Diese Zeit war eine günstige Gelegenheit in der Weltgeschichte für die Durchführung neuer Schwerpunkte, die Fichte und später Hegel aufgriffen. Im provinziellen Rheinland trugen das intensive Bemühen und die Aktivitäten um den Dichter dazu bei, Ressentiments zu überwinden und den Namen Heine in dieser Form stehen zu lassen; letztlich durfte der Dichter seinen Ruhm für die Namensgebung an einer anderen Universität erhalten.⁶³⁹ Aus dem ähnlich fernen Jena wie Heines Rückschau aus Paris erinnert sich noch Hogrebe — neben der von Hirdt und Tönnemann durch Sorgen bewegten Vorlesungsreihe in Bonn — an das durch Gössmann und Windfuhr veranstaltete Symposium.⁶⁴⁰ Seine These: „Wo Identitäten bloß aus Identifikationen bezogen werden, die Ausschlusscharakter haben, ist kulturell und politisch kein Fortkommen“⁶⁴¹ zeugt nicht nur von Heines Synthese von deutscher und französischer Wesensart und dessen Glauben an die Vernunft der benachbarten Völker, sondern auch von dem Ringen um eine Universitätsbenennung nach Heine. Die Entscheidung fällt in die Zeit, in der Forscher wie Frank, Mommsen und Dubrulle, aber auch Heinz, Hörisch und Hogrebe eine geisteswissenschaftliche Schule bildeten. Die von ihnen hinterlassenen Empfehlungen etwa in Form einer Therapie an Literatur und Philosophie,⁶⁴² kann eine neue Generation aufnehmen und weiterführen.

Besonders Schellings Identifizierung von Gott und Natur und Hegels Verschränkung von Geist und Geschichte beschäftigten Heine. Hegel, den Heine den Kreislauf der Philosophie beschließen lässt, wird meist in kritischer Distanz zu ihm gesehen,⁶⁴³ weil Heine — wie Goethe, dessen Farbenlehre bei den zeitgenössischen Naturwissenschaftlern wenig Anerkennung fand, aber von Hegel gegen Newtons Verständnis des Lichtes verteidigt wird — an keiner Stelle seine Bewunderung für Hegel naiv preisgibt. Hegels Vorlesungen in den Jahren 1822–1823 vermittelten Heine den Eindruck einer Entwicklung des Geistigen in der Weltgeschichte

⁶³⁸ Walser (1981), 48.

⁶³⁹ Vgl. Söhn (1986), 104.

⁶⁴⁰ Vgl. Gössmann / Windfuhr (1990).

⁶⁴¹ Hogrebe (1993), 1.

⁶⁴² Vgl. Hörisch (2004).

⁶⁴³ Vgl. Sembdner (1994), 8.

m Schema der Dreistufigkeit. Zwar können Heines Ideen nicht allein auf Hegels Berliner Vorlesungen zurückgeführt werden, doch bilden sie die Inkubationszeit für die Grundlagen seiner Identitätsthesen von Gott, Geschichte und Natur. Der Theorie muss nach Heine die Praxis folgen, weswegen er sich der romantischen zuwandte und keine philosophischen Ergebnisse mehr zuließ, ja Resultate für die Gesellschaft ablehnte.⁶⁴⁴ Trotz seines Rettungsversuchs konnte Heine nicht verhindern, dass die klassische deutsche Philosophie vergessen wurde.

3.4 Die Erschließung und Umdeutung von Fichtes Werk

Die vorangegangene Darstellung hat ideologisch motivierte Interpretationen von Fichtes WL und seiner politischen Theorie abgelehnt, da sie für eine angemessene Rezeption seines genuinen Schaffens unzureichend sind. In diesem Unterkapitel wird der Versuch der transzendentalphilosophischen Erschließung in ihren Differenzierungen betrachtet, welche die am besten geeignete Auslegung von Fichtes Werk darzustellen behauptet.

3.4.1 Die Fichte-Rezeption in Frankreich

Fichtes Philosophie hat nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien, Spanien, Polen und anderen Ländern gewirkt. Im frühen 20. Jahrhundert begann sich das Interesse an Fichte besonders in Frankreich durch die Arbeiten von Léon und Gueroult zu regen. Gegen den Psychologismus, Empirismus und Historismus erweckten sie die apriorische und transzendente Grundlage alles Wissens zu neuem Leben.⁶⁴⁵ Sie übten Einfluss auf Forscher in Deutschland aus, und die damaligen Studien beschäftigten sich mit einer weniger politischen Annäherung an Fichte, sondern mehr mit einer Neubesinnung auf seinen idealistischen Systementwurf und sein Wirken als Zwischenglied zu Kant und Hegel. Französische Forscher haben damit zur ideologiefreien Auseinandersetzung mit Fichtes WL und ihrer transzendentalphilosophischen Erschließung, die nach dem Jahr 1945 einsetzte,⁶⁴⁶ beigetragen. Auf diese Weise überwindet sie die totalitaristische Rezeption mit Willms als einem ihrer Hauptvertreter, der Fichtes politisches Denken zwar als Theorie der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft anerkennt, aber mit Anschluss an Autoren wie Torretti, Lösch, Schottky und Talmon die These vom Totalitarismus als Folge der Immanentisierung des Absoluten für beachtenswert hält. Dagegen macht er auf die drohende Gefahr einer „Fichte-Renaissance“⁶⁴⁷ aufmerksam; diese Renaissance wird aufgrund der als stark herausgestellt empfundenen, methodischen und systematischen

⁶⁴⁴ Vgl. Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 120.

⁶⁴⁵ Vgl. Lauth (1989), 449.

⁶⁴⁶ Vgl. Stadler (2000), 14.

⁶⁴⁷ Willms (1967), 2 Fn. 6.

Überlegenheit von Fichtes *WL* gegenüber allem nachfichteschen Denken für gefährlich gehalten. Am Ende seiner Einleitung zu Fichte als totalitärer Denker warnt Willms vor dieser Rezeption als ein moderner Totalitarismus, in der sich „eine neue *Anhängerschaft* Fichtes militant formiert“⁶⁴⁸ habe. Diese hielten an einem totalitären Denker fest und würden gefährliche Implikationen übersehen wie den despotischen Zug oder das illiberale Moment, „dessen Bagatellisierung das politische Bewußtsein verbietet“.⁶⁴⁹

Ursächlich für den blinden Fleck sei die zurückgedrängte Gefahr, die ausreiche, Fichtes Philosophie wie die von Rehberg und Körner entschieden abzulehnen. Seine Kritik an der Fichte-Rezeption ist abzulehnen, weil sich diese gerade einer Überwindung von ideologischen Verwendungen verpflichtet weiß. Der Argumentation eines behaupteten Totalitarismus hält Saage entgegen, dass „sie mit *empirischen* Argumenten arbeitet, wo Fichte apriorische Ansätze entwickelt. Andererseits abstrahiert sie vom historisch Besonderen, wenn sie die Fichtesche Position als Glied einer langen Kette totalitär demokratischer Theoreme versteht.“⁶⁵⁰ Willms scheint zu übersehen, dass die von Lauth und weiteren Autoren nicht militant, sondern transzendentalphilosophisch betriebene Forschungstätigkeit gegen den pseudowissenschaftlichen Missbrauch durch ideologische Motivation wie den „exzessiven Nationalismus“⁶⁵¹ gerichtet ist. Solche Fichte-Studien sind als der am besten geeignete Ausgangspunkt für die erneuerte Beschäftigung mit Fichtes *WL* und seiner politischen Theorie anzusehen.

3.4.2 Auslegungen von Fichte in Deutschland

Die Fichte-Rezeption in Deutschland nach dem Jahr 1945 hat sich in kritischer Auseinandersetzung mit der vergangenen Verklärung von Fichte die Frage nach dessen genuiner Philosophie liberalisiert und interpretiert ihn transzendentalphilosophisch. Damit entgeht sie dem von Wallner aufgezeigten Missbrauch, „der vor allem von Seiten deutscher politischer Parteien und Gruppen mit Fichtes Gedanken über den Staat heute recht unbedenklich getrieben wird“.⁶⁵² Für Lauth waren es weltanschauliche Kämpfe, die einen gesicherten geistigen Standpunkt zu finden verlangten: Zum Einstieg in die Philosophie im Gegensatz zu Weltbildern, die nicht fundiert sind, komme deshalb den metaphysischen Schriften von Descartes, Kant und Fichte unbedingter Vorrang zu.⁶⁵³ Zur Vermittlung zwischen Philosophie und Leben

⁶⁴⁸ Willms (1967), 14.

⁶⁴⁹ Willms (1967), 12.

⁶⁵⁰ Saage. In: Fichte (1977), 373.

⁶⁵¹ Lauth (1989), 448.

⁶⁵² Wallner (1926), 4.

⁶⁵³ Vgl. Lauth (1989), 373.

sowie zum Verhältnis von Philosophie und Geschichte verteidigt er Fichtes Philosophie als Wissenschaft gegen die des spekulativen Dogmatismus.

Würde weder der sozialistischen noch der nationalistischen, sondern der transzendentalphilosophischen Rezeption gefolgt, können die einseitigen oder reduktionistischen Rezeptionen überwunden werden. Mit der Entfaltung der *WL* zeigt Lauth, dass die philosophischen Teildisziplinen nicht außerhalb der *WL* zu positionieren sind: „Die vier materialen Disziplinen, Natur-, Rechts-, Sitten- und Religionslehre, die die *WL* systematisch [...] ableitet, gehören zur Wissenschaftslehre selbst. Wissenschaftslehre ist also, was das gesamte absolute Wissen begründet, in seinen Prinzipien ableitet und erschöpft.“⁶⁵⁴ In der Durchdringung der Grundprinzipien der transzendentalen Theorie sowie in der Vertiefung ihrer Teildisziplinen hat Lauth einen nachhaltigen Beitrag zu den Fichte-Studien dieser Zeit überhaupt gegeben. Siep fügt hinzu, dass „die *Grundlage* von 1794 / 95 [sic] [...] nicht mit der Wissenschaftslehre zusammen [fällt, *RAH*], sondern [...] wirklich nur deren grundlegender Teil ist.“⁶⁵⁵ Mit dieser Integration der Politik in das Gesamtkonzept der *WL* wäre die auch von Freyer und Zeller geforderte Verbindung von *WL* und politischer Publizistik hergestellt.

Abzulehnen hingegen ist der von Willms der politischen Theorie von Fichte zugesprochene, totalitäre Gesellschaftsentwurf. Die ideologiefreie Forschung verfolgt eine Auseinandersetzung mit dem totalitären Denken, bei dem jede unsachliche Vereinnahmung von Fichte mit wachsendem Einfluss der von Lauth, Jacob und Gliwitzki herausgegebenen *GA* einer transzendentalphilosophischen Erschließung von dessen *WL* gewichen ist. Davon zeugt das Vorhaben der Gesamtausgabe von Fichtes Werk, wobei im Jahr 2005 das Auslaufen der *GA* veranschlagt war, aber bis Ende 2008 verlängert wurde;⁶⁵⁶ die Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit gilt ihr als Ziel, und die historisch-kritische Edition von Fichtes Werk haben dieses Engagement in einer Verbindung mit Jacob, Buhr und Zahn wirksam werden lassen. Aufgrund weiterer Forschungen und mit den von Hammacher⁶⁵⁷ und Mues⁶⁵⁸ herausgegebenen, voluminösen Sammelbänden kann von einer weiteren Liberalisierung der Fichte-Studien gesprochen werden. Die Veröffentlichung des Nachlasses⁶⁵⁹ und die von Fuchs herausgegebenen Bände⁶⁶⁰ bieten die Möglichkeit eines differenzierten Bildes von Fichtes Schaffen. Trotz des raschen Fortschreitens der *GA* dürfte noch Zeit vergehen, bis alles vorhandene Material

⁶⁵⁴ Lauth (1965b), 97.

⁶⁵⁵ Siep (1992), 22.

⁶⁵⁶ Vgl. Lauth (2001b), 623.

⁶⁵⁷ Vgl. Hammacher (1981).

⁶⁵⁸ Vgl. Mues (1989).

⁶⁵⁹ Vgl. Fuchs (1978–1992).

⁶⁶⁰ Vgl. Fuchs / Jacobs / Schieche (1995).

aufgearbeitet und veröffentlicht ist.⁶⁶¹ Dies gilt auch für die in *GA* noch nicht edierte *Reden*, was ihren Gegnern (die meinen, Fichtes Anhänger würden, wie Heine in einer Persiflage an Fichte sagt, bewaffnet auf den Schauplatz treten wären und in ihrem „Willensfanatismus weder durch Furcht, noch aus Eigennutz zu bändigen [...] ja, solche Transzendentalidealistinnen“⁶⁶² seien) den Beweis liefert, dass diese nichts mit jenem Vorwurf zu tun haben.

3.4.3 Vorwurf des Subjektivismus gegen Fichte

Fichte wird häufig im kronerschen Verständnis zwischen Kant und Hegel oder, in einer neueren Version, im Beziehungsgeflecht von Honneths Kampf um Anerkennung und den ihm zugrunde liegenden Überlegungen von Hegel gesehen, der wiederum an Fichte anknüpfte. Fichte werden unauflösbare Widersprüche zugeschrieben: „Fortschrittliches mischt sich mit Konservativem und aristokratischen Komponenten stehen unvermittelt demokratische Implikationen gegenüber“.⁶⁶³ Solche gegen Fichte geäußerte Kritik wird nach Düsing, der diese in Bezug auf Kants Ethik für nicht stichhaltig ansieht,⁶⁶⁴ mit einem hohen Preis bezahlt; in dem Wegfallen der metaphysischen Voraussetzungen des philosophischen Anerkennungsbegriffs impliziere sie ein gänzlich anderes Verständnis. Um so mehr verwundern Studien zu Fichte wie die von Willms, Mader und Gebhardt, gegen die sich Verweyen zur Wehr setzt: „Es ist eine der Ungereimtheiten der heutigen Bildungssituation, daß ausgerechnet solche Produkte in hoher Auflage und mit dem Anspruch höherer Wissenschaftlichkeit auftreten“⁶⁶⁵ — ein Gedanke, der auf den Vorwurf von Fichte als Philosoph der Subjektivität zutrifft, und „in einer theologischen Variante desselben Mißverständnisses, in der Hegel selbst als ein weiteres Moment auf dem Wege der neuzeitlichen Philosophie in den Atheismus begriffen wird“.⁶⁶⁶

Hegel vertritt gerade keine intersubjektive Konzeption, sondern leistet eine historische Enzyklopädie des Absoluten und bezieht sie auf Staat und Gesellschaft. Ritter verteidigt dessen metaphysische Aussagen gegen die Anklage der Staatsvergottung, bettet sie in seine metaphysische Theorie ein und versteht sie wie Aristoteles als „Verwirklichung (actualitas) des Seins im geschichtlichen Dasein [...], wobei Sein für ihn zugleich mit der Vernunft und dem Göttlichen der philosophischen Tradition identisch bleibt“.⁶⁶⁷ Könnte verfehlten Interpretationen zu Hegel im Sinne von höherer Dialektik des Begriffs entgegenhalten werden, das Gegenteil ist auch wahr — Hegels Reaktion wäre wohl die gewesen, wie sie Schlegel von Goethe vermu-

⁶⁶¹ Vgl. Lülfiing (1962), 5.

⁶⁶² Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 117.

⁶⁶³ Saage. In: Fichte (1977), 392.

⁶⁶⁴ Vgl. Düsing (2004), 256.

⁶⁶⁵ Verweyen (1975), 42.

⁶⁶⁶ Verweyen (1975), 11.

⁶⁶⁷ Ritter (2003), 186.

tet, der „über alles lächelt, was in diesem Sinne historisch ist“⁶⁶⁸ —, muss ihnen zu Fichte im Sinne von seiner philosophischen Wissenschaft widersprochen werden. Fichte vertritt kein subjektivistisches Modell, sondern konzipiert eine Seins- und Existenzlehre des Wissens, die aus Vernunftprinzipien a priori abgeleitet ist, sodass der Geist Dinge der Erscheinungswelt aus Handlungen erklären kann.⁶⁶⁹ Die ursprünglichen Handlungen des Ich sind dabei den reflektorischen Handlungen entgegengesetzt. Gethmann weist darauf hin, dass die Selbsterfahrung des Handelnden im Sinne einer Handlungspräsupposition von der Selbstbeobachtung streng zu unterscheiden ist.⁶⁷⁰ Damit wäre die Kritik gegen die an Locke anschließende Tradition mit ihrem Begriff der Reflexion als Grundstruktur des Selbstbewusstseins reformuliert.

Dagegen zeichnet Horn in seiner Einführung in die politische Philosophie die anerkennungstheoretischen Theorien der Gegenwart nach und versteht Hegel als Vertreter eines intersubjektiven Modells, nach dem „man die Konstitution der moralisch-politischen Identität eines Individuums [...] nur als intersubjektive Leistung verstehen kann. Zur Selbstrealisierung eines Individuums bedarf es demnach stets einer Ganzheit gesellschaftlicher Intersubjektivität“;⁶⁷¹ zudem sei Hegel in seiner Frühzeit von drei bedeutenden Einflüssen geprägt: Erstens durch den starken Eindruck der platonisch-aristotelischen Staatsphilosophie, zweitens durch Hobbes' Modell der Staatsbegründung und drittens durch Fichte, den er nur ein Mal in seiner Einführung in die politische Philosophie erwähnt. Horn bezeichnet ihn als den Vertreter einer „subjektivitätstheoretischen Position, nach der die Konstitution von Subjektivität als Interaktion von Ich und Nicht-Ich zu denken sei“.⁶⁷² Diese Beschreibung impliziert jenes ganz andere Verständnis von Philosophie, das Verweyen kritisiert: „Fichte galt als Philosoph der Subjektivität bzw. — in einer theologischen Variante desselben Mißverständnisses, in der Hegel selbst als ein weiteres Moment auf dem Wege der neuzeitlichen Philosophie in den Atheismus begriffen wird — sein transzendentes Denken als Symptom der Hybris des modernen Individuums“.⁶⁷³ Er richtet sich gegen die subjektivistische und auch religiöse Rezeption, die in längst überholte Entwicklungsstadien der Philosophiegeschichte zurückfallen.

3.4.4 Motive und Folgen des Subjektivismus

Nicht nur in der Rezeption von Fichtes Philosophie kamen Missverständnisse auf; schon zu seiner Lebenszeit bekam Fichte sie zu spüren. Für den Ausbau eines Systems der *WL* hatte er

⁶⁶⁸ Behler (1983a), 22.

⁶⁶⁹ Vgl. Lauth (1994), 36.

⁶⁷⁰ Vgl. Gethmann (1998), 130.

⁶⁷¹ Horn (2003), 99.

⁶⁷² Horn (2003), 99.

⁶⁷³ Verweyen (1975), 11.

das Recht in *GNR* und die Moral in *SL* aus dem System des Wissens deduziert, und nun wollte er dies ebenso in Bezug auf die Religion tun. Der daraufhin einsetzende, sog. Atheismus-Streit hat eine breite Debatte entfacht, Fichtes Offenbarungsdenken und -kritik sowie die Bedeutung des Wirken Gottes in der Geschichte zu untersuchen. Fichte wollte nur die These von Forberg korrigieren, die Religion sei ohne Rest auf praktischen Glauben und sittliches Handeln zurückzuführen. Die Ermittlungen gegen ihn zeigen nach Böckelmann, „dass die deutsche Aufklärung politisch nahezu folgenlos und daher unzulänglich blieb“. ⁶⁷⁴ Fichte fordert die Freiheit des Geistigen und hält es für merkwürdig, dass das religiöse Bewusstsein, das als naiv durchschaut worden war, immer noch administrative Maßnahmen hervorrief, bevor ihm ein Verweis wegen Unbedachtsamkeit erteilt wurde. ⁶⁷⁵ Doch drückt sich darin die Sehnsucht nach unbedingter Freiheit gegen die Obrigkeit und Kirche aus.

Jene Merkwürdigkeit hält sich bis heute und wird verstärkt, indem Horn in seiner Einführung in die politische Philosophie Fichte nur ein Mal erwähnt und dabei dessen Vornamen in „Johann Gottlob“ ⁶⁷⁶ umbenennt, wobei es unwahrscheinlich ist, dass dies mit Anlehnung an Fichtes Bruder Gotthelf oder den Skeptiker Schulze (Aenesidemus) geschieht. Man mag diese Umbenennung seiner Bedachtsamkeit um Tübingen zuschreiben, von wo aus Hölderlin an seinen Freund Neuffer, dem Mitschüler und Freund am Tübinger Stift, berichtet hatte: „Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn’ ich sonst nicht“. ⁶⁷⁷ In Tübingen verbrachte auch der Theologiestudent Hegel eine gute Zeit lang. Er grüßt auf seiner Reise im Jahr 1822 seine Frau herzlich aus Bonn: „höckerig, ganz engstraßig, aber die Umgegend, Aussicht, botanischer Garten – schön, sehr schön, bin aber doch lieber in Berlin. [...] In so weit bisher, gottlob, alles gut“. ⁶⁷⁸ Horn könnte Platons Ideenlehre bedacht haben, die gegenüber der *TP* als mangelhaft auszuweisen ist, weil Platon nur Bericht vom Wissen gibt, ⁶⁷⁹ und die neueren Theorieansätze wie der Rationale Realismus von Bardili gerade keinen Fortschritt der Geschichte der Philosophie bedeuten, sondern hinter Kant zurückfallen. Oder aber Horn hat sich schlicht verschrieben. Eine andere Qualität der Umbenennung von Fichte oder seiner Philosophie wird erreicht, wenn diese nicht unbedacht, sondern absichtlich und mit polemischer Kritik verbunden geschieht.

Das ist bei Schopenhauer der Fall, dessen Erwartung eines nach seiner Meinung großen Geistes ihn zu Fichtes Vorlesungen nach Berlin trieben. In seiner anschließenden Enttäu-

⁶⁷⁴ Böckelmann (1969), 9.

⁶⁷⁵ Vgl. Böckelmann (1969), 156.

⁶⁷⁶ Horn (2003), 171.

⁶⁷⁷ Hölderlin (1943–1985), VI (1959), 139.

⁶⁷⁸ Hegel (1887), II, 89–99.

⁶⁷⁹ Vgl. Janke (1999), 8.

schung schrieb er auf die Rückseite eines Titelblatts zwei bezeichnende Mottos zu Kant und Goethe sowie auf der Vorderseite eines über Fichtes langsam gesprochene und oft verweilende *WL* in den Jahren 1811–1812: „Vielleicht ist die richtige Lesart Wissenschafts*leere*“.⁶⁸⁰ Diese Ausbesserungen bzw. Ausfälle Schopenhauers greift Gareewa in einem Beitrag der Fichte-Studien auf und vergleicht seine polemische Einschätzung von Fichte mit einer Spinne, die ihr Gewebe spinnt, um anschließend zu zeigen, dass sich seine Theorie auf den Satz vom Grunde reduzieren lasse als eine willkürliche Herangehensweise an die Philosophiegeschichte.⁶⁸¹ Entgegen dem auf Goethes Lehrstück gerichteten Motto, das Faust mit durchraster Stimme reden lässt, in den Arm eines Mädchens zu finden, um in diesem Augenblick, der verweilen solle, entzückt und entseelt dahinzusinken,⁶⁸² zeugt solche Polemik wie die Schopenhauers über Fichte nach Frauenstädt zwar an sich akzeptabel „von seinem kritischen Geiste und von der Selbständigkeit seines Urtheils“;⁶⁸³ sie sorgen aber dafür, dass die sachliche Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie endgültig aufgegeben wird.

3.4.5 Religiöse Dogmatik in der Klassik

Die Bezeichnung von Hegels politischer Theorie als ein intersubjektives Modell und die von Fichte als eine Subjektivitätstheoretische Position wird man bei den Versuchen einer Verkürzung verbuchen. Röd zeigt für *ZeF* von Kant, dass ihr formale Prinzipien zugrunde liegen, das heißt der Grundsatz der Universalisierbarkeit in den Formeln des kategorischen Imperativs; die Grundlegung des Völkerrechts bzw. die internationale politische Theorie müsse nach Kant als Teil der Philosophie betrachtet werden.⁶⁸⁴ Eine Begründung von rechtsstaatlichen Prinzipien kann sich nicht auf bloße Glaubenssätze stützen, sondern muss entgegen der Bevormundung des Volkes von der praktischen Vernunft ausgehen. Auch Fichte entlarvt die antihumanen Ziele des Adels und der Kirche und kämpft in *ZdDf* gegen die feudale Abhängigkeit der Landbevölkerung: „Lähmt das erste Princip der Selbstthätigkeit in ihm, seinen Gedanken; untersteht er sich nicht mehr anders, als ihr es ihm, mittelbar oder unmittelbar, durch seinen Beichtvater, oder durch eure Religions-Edicte befiehlt, zu denken: so ist er ganz die Maschine, die ihr haben wollt, und nun könnt ihr ihn nach Belieben brauchen“ (*GA* I.1, 181). Ein Diskussionspunkt richtet sich an die angeschnittene religiös-dogmatische Rezeption und den damit verbundenen Rückfall in vorwissenschaftliche Theorien. Während der Jahrhundertwende um das Jahr 1800 haben Herder, Hölderlin, Novalis und die Brüder Schlegel, aber auch Philo-

⁶⁸⁰ Schopenhauer (1966–1975), II (1967), 29; zit. n. Frauenstädt. In: Schopenhauer (1916), I, 152.

⁶⁸¹ Vgl. Gareewa (2003), 190.

⁶⁸² Vgl. Goethe (1887–1919), I.14 (1888), 82.

⁶⁸³ Frauenstädt. In: Schopenhauer (1916), I, 151.

⁶⁸⁴ Vgl. Röd (1996), 125.

sophen wie Schelling das Auseinandertreten von Religion und Geschichte zu deuten und eine Antwort durch unterschiedliche Konzeption einer neuen Mythologie zu geben versucht.

Kant plädiert für eine philosophische Wissenschaft und lehnt die Rückkehr zur philosophischen Scheinwissenschaft ab: „Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte“ (AA IV, 366). Im Anschluss daran soll Hegel, wie Pöggeler berichtet, Schleiermachers Begründung der Religion auf dem Gefühl der Abhängigkeit angegriffen haben, indem er meinte, dass für diese Auffassung der Hund, der im Gefühl der Abhängigkeit lebe, der beste Christ sei.⁶⁸⁵ Heine weist resultierend auf Luthers religiöse Revolution in Deutschland und die Lehre von Descartes in Frankreich hin, mit der die Autonomie der Philosophie als selbstständige Wissenschaft gegen die überlieferten Dogmen der katholischen Kirche bzw. die Heuchelei der Scholastik geschaffen wurde; Letztere hätten im Geheimen teilweise eine Opposition gegen die Kirche gebildet, die größte Unterwürfigkeit vorgetäuscht und die Philosophie für ein nichtiges Wortspiel erklärt, weshalb er deren Verlogenheit anklagt: „Den Scholastikern war es nur darum zu thun, ihre Gedanken auszusprechen, gleichviel unter welcher Bedingung. Sie sagten Ein mahl Eins ist Eins, und bewiesen es; aber sie setzten lächelnd hinzu: das ist wieder ein Irrthum der menschlichen Vernunft, die immer irrt wenn sie mit den Beschlüssen der öcumenischen Concilien in Widerspruch geräth; Ein mahl Eins ist Drey, und das ist die wahre Wahrheit, wie uns längst offenbar worden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!“⁶⁸⁶

Nach dem Sensualismus bzw. Empirismus und dem Spiritualismus entwickelten sich Materialismus und Idealismus, wobei der Erste ein „Rehabilitiren der Materie“⁶⁸⁷ bezweckt. Zum Abschluss der religiös-dogmatischen Rezeption von Fichte ist zur christlichen Auseinandersetzung mit der heidnischen Antike zurückgegangen. Die Augustinus-Rezeption, in der sich die zugespitzte Alternative zwischen kritisch-entlarvenden und apologetisch-positiven Bildern finde, will Horn nicht stehen lassen, sondern unterlaufen: Er beschränke sich darauf, Augustinus als Philosoph und Theologe darzulegen und die Zuspitzungen jenseits seiner Absicht, Augustinus Innovationen zu vermitteln, liegen zu lassen.⁶⁸⁸ Die Auseinandersetzung mit den vom religiösen Bewusstsein ausgehenden Folgen für das Humanitätsideal wird zugunsten, wie es im Hinblick auf Augustinus’ opus magnum bestimmt wird, „interessante[r] Umdeutungen und Innovationen“⁶⁸⁹ aufgegeben. Mit solch unkritischer Deutung würde die politische Philo-

⁶⁸⁵ Vgl. Pöggeler (1981), 18.

⁶⁸⁶ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 48.

⁶⁸⁷ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 49.

⁶⁸⁸ Vgl. Horn (1995), 11.

⁶⁸⁹ Horn (1997), 1.

sophie durch die Allmacht Gottes, welche die Gerechtigkeit vollzieht, ihre religiöse Verklärung erfahren. Die Politische Theologie basiert nach Nitschke weniger auf der Logik als auf dem Prinzip der göttlichen Verheißung: „Die Dogmen der Theologie dürfen nicht hinterfragt werden — erst recht nicht durch die Welt des Politischen“. ⁶⁹⁰ Somit manifestiere sich in der Politischen Theologie mehr ein Offenbarungsgeschäft als eine Philosophie des Politischen. Wie Fichte es zu spüren bekam und wie Kant in *PkMW* beklagt, wird „die alte Einrichtung der Universitätsstudien [...] noch ihren Schatten“ (vgl. AA IV, 366) erhalten.

3.4.6 Jean Pauls Persiflage

Die buchstäbliche Spitze des Eisberges der Fichte-Rezeption hat Jean Paul geliefert. Er versteht Fichte nihilistisch, entwickelt eine für Friedrich Jacobi verbindlich werdende Linie mechanistischer Philosophie von Spinoza über Kant und persifliert Fichte im Bild vom umgekehrten Spinozismus in einem seiner Anhänge als lebenswürdigen Solipsisten. Seine Denkform, mit der er sich im Wutz gequält versponnen und im Siebenkäs mit Lebendigkeit dem Gedächtnis eingepägt hatte, ⁶⁹¹ musste bei seiner Ankunft in Weimar auf die Schöpfer der klassisch-ästhetischen Humanität als Angriff auf ihre gefestigte deutsche Geistesgeschichte erscheinen, doch bedeutet Vermessenheit für Jean Paul dasjenige, was dort Kultur der freien Individualität genannt geworden war. ⁶⁹² In dem Bild eines Eisberges entlädt sich die Ironie von Jean Paul, der fünf Lorbeerkränze bindet, ohne die ersten vier auf den Scheitel zu legen und über die Schläfe zu ziehen. Mit dem fünften und schönsten Kranz krönt er Jacobi, nachdem er den ersten Kranz verliehen hatte: „Man lasse die fichtische Philosophie einmal heller und entwölkt dastehen: so wird das nackte Eis dieses Montblancs allmählich unter wärmern Strahlen, als seine sind, weich und niedrig werden und den Himmel nicht mehr tragen“. ⁶⁹³

Jean Paul bewunderte und fürchtete Goethe, der Jacobi im Jahr 1774 und dann noch einmal im Jahr 1792 besuchte, aber der Entlassung von Fichte zustimmen musste. Die von Jacobi ausgehende Idealismuskritik verstärkt sich dann bei Jean Paul und gipfelt im Vorwurf des Nihilismus. ⁶⁹⁴ Fichte seinerseits hat Dialoge als lebendige Darstellungen in Gesprächsform während seiner Auseinandersetzung mit Jacobi geschrieben, um *WL* dem philosophischen Publikum verständlich zu machen. Die Glaubensphilosophie von Jacobi, mit dem Kant nach Gablentz Gefahren für Wahrheit und Freiheit heraufziehen sah, ⁶⁹⁵ bildet den Schwerpunkt der

⁶⁹⁰ Nitschke (2002), 7–8.

⁶⁹¹ Vgl. Paul (1927–), I.2 (1927), 408.

⁶⁹² Vgl. Kommerell (1977), 286.

⁶⁹³ Paul (1927–), I.9 (1933), 459–460.

⁶⁹⁴ Vgl. Oesch (1987), 38.

⁶⁹⁵ Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), X.

Studien von Hammacher, bei dem u. a. das streitbare Verhältnis von Fichte und Friedrich Jacobi zueinander im Vordergrund steht.⁶⁹⁶ Seine von systematischen Gesichtspunkten geleiteten Beiträge untersuchen das dialogische Denken gleichsam Platons Philosophieentwicklung,⁶⁹⁷ das entstandene Nihilismus-Problem bei Friedrich Jacobi und die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus durch Verra, Lauth und Jacovacci. Sie stehen aber auch unter dem Vorzeichen der Fehlentwicklung von geleisteten Beiträgen zum Irrationalismus.

Das jacobische Gut samt Zuckerfabrik und Gartenanlage wirft den Blick zugleich auf die Einordnung der Architektur und Gartenbaukunst in das System der Künste sowie die künstlerisch überformte rousseausche Wendung in der Neuzeit des sog. Zurück zur Natur.⁶⁹⁸ Über die Existenz der Gartenanlage und deren inferioren Erscheinungsform urteilt Enge, dass weder der kategorische Imperativ von Kant noch Hegels Weltgeist einen Sinn für sie gehabt hätten; eine fruchtbare Deutung der Verbindung von philosophischem Geist und handwerklicher Baukunst sei erst später in der Erinnerung an die historischen Zusammenhänge sichtbar geworden.⁶⁹⁹ Lohmann weist die Funktionen der Kunst und des Künstlers in Fichtes Philosophie nach. Die Kunst als das Bindeglied zwischen der Darstellung der Erscheinung des Absoluten und der Applikation dieses Wissens eröffne die Möglichkeit eines neuen Zeitalters;⁷⁰⁰ der Kunst komme zumindest für die Genese und Explikation der *WL* von Fichte eine grundlegende Bedeutung zu. Nach der zwischenzeitlich glücklichen Zeit in Pempelfort schieden sich die Wege von Goethe und Friedrich Jacobi, wobei letzterer Fichte als den neuen „Messias“⁷⁰¹ in der Flucht vor dem Heranrücken der Franzosen und den Kriegsbewegungen und in Sorgen und Verwirrung des Flüchtlingsstroms rühmte. Früher teilte Friedrich Jacobi noch die Ansichten der *TP* und schreibt über Kant, der aus dem dogmatischen Schlummer der Aufklärung geweckt war: „In der That, ich bewundere den Scharfsinn der Königsbergischen Vorstellungen, *Immanuel Kant* genant, die einen neuen Idealismus erfunden haben, der unserm Zeitalter nicht angemessener sein könnte. Die Menschen haben in diesem Jahrhundert in der Abnahme aller ihrer Kräfte so erstaunliche Schritte gethan, daß das bisschen, was etwa noch davon übrig ist, füglich für nichts geachtet werden kan. Nur Vorstellungen sind von uns noch übrig geblieben und bei der chaotischen Unordnung, worin diese sich befinden, werden sie sich nach und nach auch wohl einander aufreiben. Dan gute Nacht!“⁷⁰² Weil Kant inkonsequent geblieben sei, wertet Friedrich Jacobi dessen *TP* zwar als Vorläufer zu Fichtes transzendentalen Idealismus,

⁶⁹⁶ Vgl. Hammacher. In: Jacobi (1998–2007), I.1 (1998), VII.

⁶⁹⁷ Vgl. Hammacher (1998), 171.

⁶⁹⁸ Vgl. Kronauer (1978), 2.

⁶⁹⁹ Vgl. Enge (1998), 208.

⁷⁰⁰ Vgl. Lohmann (2005), 113.

⁷⁰¹ Fichte (1925a), II, 28.

⁷⁰² Jacobi (1998–2007), II.1 (2004), 3.

kann aber sein System nicht als aus Vernunftgründen entsprungen, sondern nur glaubensphilosophisch annehmen, dass, „wenn es nicht die Wissenschaft seiner Ungewißenheit jetzt sich vergaffend, seelig seyn will, darin allein, daß es mit beyden Augen emsig *nur nach der Spitze seiner Nase* schießt“.⁷⁰³ Fichtes *WL* als Versuch, Klarheit über die Wirklichkeit des menschlichen Daseins zu gewinnen, wird durch Friedrich Jacobi ironisch gedeutet.

3.4.7 Anspruch der aktuellen Fichte-Studien

In den neueren Studien zu Fichte zeichnet sich immer mehr das Bild ab, die genuine Lehre von Fichte zu erforschen. Die transzendentalphilosophische Rezeption kann es Autoren wie Feuerbach überlassen, als Feind von Fichte ihn als einen „unmoralischen Menschen“⁷⁰⁴ zu bezeichnen und seine Philosophie als der „abscheulichsten Ausgeburt des Aberwitzes, die die Vernunft verkrüppelt und Einfälle einer gärenden Phantasie für Philosopheme verkauft“.⁷⁰⁵ Dagegen treten immer wieder Autoren wie Drechsler, Medicus und Weisedel an, die solche Polemik kritisieren. Eine Deutung von Traub über die russische Fichte-Rezeption soll für die gesamte Fichte-Rezeption gelten: „Neben dem rein akademisch-wissenschaftlichen Interesse an der klassischen deutschen Philosophie verfolgt die [Russische Fichte-, *RAH*]Gesellschaft das kulturphilosophische Ziel, gegen das Aufkommen von fundamentalistischem, ideologischem und religiösem Dogmatismus, gegen spekulativen Mystizismus aber auch gegen Dezi-sionismus und radikalen Skeptizismus das kritische und zugleich substanzielle Angebot des transzendentalen Idealismus zu etablieren und sich dabei mit einem eigenständigen Interpretationsansatz zur Transzendentalphilosophie zu profilieren“.⁷⁰⁶ Die neuesten Fichte-Studien gehen über die bisherigen Interpretationen, die durch ideologisch motivierte Verwendungen wie Sozialismus, Nationalismus, Nationalsozialismus und religiösen Dogmatismus geprägt waren, hinaus und knüpfen an Fichtes Ontologie des menschlichen Daseins an: „wir fangen unser Leben nicht an bei'm Speculieren, sondern wir fangen es eben bei'm Leben selbst an“ (*GA* I.5, 85). Damit provoziert sie eine erneute Beschäftigung mit Fichtes Philosophie, das heißt einem in *WL* explizierten System der apriorischen Begründung des Wissens.

3.5 Systemphilosophische Voraussetzungen bei Fichte

In diesem Unterkapitel sind die systemphilosophischen Voraussetzungen von Fichtes Philosophie aufzubereiten, mit denen später seine Fundierung des Politischen nachgezeichnet wer-

⁷⁰³ Jacobi (1998–2007), II.1 (2004), 208.

⁷⁰⁴ Feuerbach (1967–2004), XII (1976), 64.

⁷⁰⁵ Feuerbach (1967–2004), XII (1976), 64.

⁷⁰⁶ Traub (2005), 189.

den kann. Die Darlegungen beschränken sich auf drei Aspekte seiner Philosophie, auch wenn es weitere Aspekte geben mag: Das metaphysische Moment des Handlungsbegriffs, Fichtes individualethischer Idealismus und die Stationen seines politischen Denkens.

3.5.1 Das metaphysische Moment der Handlung

Fichtes *WL* fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens. Das sichert ihr den Anspruch, philosophische Wissenschaft zu sein. Kant hatte damit begonnen, Erkenntnisse der Philosophie auf metaphysische Prinzipien zurückzuführen und die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu untersuchen, die jedem Erkenntnisanspruch zugrunde liegen. Kants Neubegründung der Metaphysik als rationale Basis für Erkenntnisse steht im Gegensatz zum bisherigen Verständnis der Philosophiegeschichte, weil solche Erkenntnisse ganz im kantischen Sinne unabhängig von Erfahrung seien: „da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori* oder empirisch erkannt wird“ (AA IV, 17). Schulze verteidigt Kants Rationalitätskriterium und sein Vorgehen, das von solchen Gegenständen handele, welche die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung systematisch transzendieren würden und in den Begriffen Welt, Seele und Gott zusammengefasst werden könnten.⁷⁰⁷ Kant zeigt, dass Wissenschaften wie die Mathematik und Physik nur im Rückgriff auf Grundannahmen einer transzendentalphilosophischen Metaphysik erklärt werden können. Kants Leitfaden der Handlung aufnehmend, der nach Kaulbach den Grundzusammenhang einer metaphysischen Konstruktion der Welt schafft,⁷⁰⁸ begründet Fichte anhand der systematischen Methode die philosophische Wissenschaft und ihre Teildisziplinen.

Ausgehend von den Grundsätzen in *GWL* erläutert Fichte, dass der Blick darauf zu richten sei, dass sich die gegenständlichen Inhalte im Bewusstsein als Vorstellungen zeigen würden (vgl. *GA* I.2, 262). Diese Wendung nach Innen hat Janke in seinen Interpretationen von Fichtes *WL* verteidigt und klargestellt: „Der Geist des Transzendentalismus besteht in der Energie eines Denkens, das nicht herumfaselt, sondern sich so mit sich zusammennimmt, daß es das Denkende selbst erzeugt“,⁷⁰⁹ die Philosophie rede nicht von etwas gegenständlich Vorhandenem oder Demonstriertem, sondern sei die Sache selbst, das heißt, das Denken müsse innerlich realisiert werden; es komme zu einer Theorie des Wissens, die den Namen *WL* verdienen und ihre Hauptformen kontinuierlich und vollständig ableiten würde. Fichte knüpft an Kant an, der das Problem eines Ganzen aller möglichen Erfahrung behandelte. Die falschen Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomien) hält Kant für notwendig und können durch

⁷⁰⁷ Vgl. Schulze (1994), 17.

⁷⁰⁸ Vgl. Kaulbach (1978), 102.

⁷⁰⁹ Janke (1999), 7.

die Vernunft aufgedeckt werden. Die Unterscheidung von reinen Vernunftbegriffen (Ideen) und reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) ist für ihn fundamental,⁷¹⁰ weshalb er bei der Frage nach einer Metaphysik überhaupt in *PkMW* zwar deren subjektive Wirklichkeit feststellt (vgl. AA IV, 327), aber nach deren objektive Möglichkeit fragt.

Der Abschnitt über die transzendentalen Ideen, die sich nach Kant nie in der Erfahrung geben lassen und die Bestimmung der Vernunft als Prinzip der Einheit des Verstandesgebrauchs ausdrücken, schließt damit, dass es ein Missverständnis sei, durch diese Ideen die Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung hinaus zu erweitern; eine solche Erweiterung würde bedeuten, dass sich teilweise der „Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweiet“ (AA IV, 350). Kant löst die Widersprüche, wie sich an der breit diskutierten Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit zeigt, nur scheinbar auf, wie dann Hegel metaphorisch sagt, der „seine Quelle allein in unserm Denken [hat, *RAH*]; [...] das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge“.⁷¹¹ Esteves geht der Frage nach, ob Kant den dritten Widerstreit der Vernunft mit sich selbst vereinbaren musste, und löst den von Kant erhobenen Anspruch ein, die Falschheit des transzendentalen Realismus und indirekt die Wahrheit des transzendentalen Idealismus zu beweisen.⁷¹² Würde dem gefolgt, was Kant selbst von dem Verstandesgebrauch fordert, nämlich „zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischer Einheit zu bringen“ (AA IV, 349), mündet die Aufhebung in eine Begründung des Wissens. Es wird aus einem Grundsatz deduziert, dessen Gehalt die Handlung ist,⁷¹³ doch eher selten wird Fichtes Handlungsbegriff, der Begründung und Ableitung in *WL* erzeugt, untersucht.

3.5.2 Fichtes individualethischer Idealismus

Ethik und Politik sind bei Fichte miteinander verbunden. Die treffende Bezeichnung des ethischen Idealismus für Fichtes Philosophie wurde durch Heimsoeth geprägt⁷¹⁴ und kurze Zeit später durch Wallner verstärkt.⁷¹⁵ Fichtes *WL* stellt sich den Theorieansätzen gegenüber, die meist eine institutionenethische Ausrichtung besitzen, dies aber mit der Philosophie der Antike gemein haben. Der ethische Intellektualismus bei Platon meint nach Derbolav, dass „der Handelnde vom jeweiligen Stand seines Wissens um das Gute determiniert [ist, *RAH*] [...]“; doch weiß auch Platon schon um die Gesinnungsgrundlage des rechten Handelns.“⁷¹⁶ Demgegenüber entwickelt Aristoteles „seine H.[andlungs]-Analyse von konkreten Problemen der

⁷¹⁰ Vgl. Zöller (1984), 289.

⁷¹¹ Hegel (1927–1930), XIX (1928), 582.

⁷¹² Vgl. Esteves (2004), 146.

⁷¹³ Vgl. Metz (1991), 202 Fn. 2.

⁷¹⁴ Vgl. Heimsoeth (1923), 80.

⁷¹⁵ Vgl. Wallner (1926), 2.

⁷¹⁶ Vgl. Derbolav (1974), 992.

Rechtspraxis aus [...]. Allgemeines Prinzip der Zurechenbarkeit ist für ihn die ‚Tatherrschaft‘: Sie setze volle Bewusstheit und Freiwilligkeit [...] voraus“.⁷¹⁷

Während bei Kant die sinnliche Welt als Bedingung der Möglichkeit von kategorialer Verstandesleistung zu fassen ist, wird sie von Fichte auf moralisches Streben reduziert. Letzterer besaß eine hervorragende Kenntnis von der Philosophie und Literatur des Altertums, besonders von Platons Staatsphilosophie und der römischen Literatur, wie dies seine *WL* aus dem Jahr 1805 und die Publikation des bisher unveröffentlichten Nachlasses in der Deutschen Staatsbibliothek zeigen.⁷¹⁸ Stadler sieht Fichte in einer herausragenden Position: „Es ist vielleicht als einziger in der abendländischen Philosophiegeschichte der antike Wegbereiter philosophischer Ethik, Sokrates nämlich, in seiner praktisch gelebten Konsequenzhaftigkeit mit Fichte vergleichbar“.⁷¹⁹ Dem fügt er hinzu: „Diese Parallele beschränkt sich nicht nur auf die Biographie, es muß [...] auch erwähnt werden, daß Fichte ein begnadeter Redner war“.⁷²⁰ Die rhetorische Tätigkeit, die zu Fichtes Persönlichkeit gehört, untersucht Ehrlich und würdigt sein talentiertes „Rednertum“,⁷²¹ das bereits Aristoteles, der zwanzig Jahre vor allem als Lehrer der Rhetorik in Platons Akademie tätig gewesen ist, gegeben war.

In der Rezeption von Fichtes *WL* sind unterschiedliche Einflüsse ausgemacht oder bestritten worden. Mit Cesa kann auf die ideologische Rezeption von Fichte auf sie und ihre Vernachlässigungen aufmerksam gemacht werden. Den Einfluss auf Fichte gilt es zu beachten;⁷²² dies betrifft den etwaigen Einfluss von Platon auf Fichte sowie die Frage nach der Möglichkeit von Fichtes Kenntnis der platonischen Dialoge, auch wenn Becher zu den Gemeinsamkeiten von Platon und Fichte anmerkt: „Beide stimmen [...] mit den hier vorgetragenen Ideen, vor allem aber — miteinander überein“.⁷²³ Er spricht von der „Platonisch-Fichteschen Erziehungslehre“,⁷²⁴ doch leidet seine Untersuchung an der ideologischen Verwendung von Fichtes Philosophie durch den nationalen Sozialismus. Solche Überlegungen kommen darin überein, dass die Frage nach den platonischen Zügen in Fichtes Denken meist nicht beachtet wird, gleichwohl der Einfluss der antiken Philosophie bei Fichte unverkennbar ist, auf den der Geschichtsphilosoph Metzger hinweist. Im Manuskript seines Nachlasses führt er aus: „Was hier vorschwebt, ist im Grunde die alte Lehre des Platonismus vom Heilsweg der Seele, deren Bestimmung es ist, alles Endliche, Äußerliche, ihrem Urwesen Fremde von sich abzustreifen,

⁷¹⁷ Vgl. Derbolav (1974), 992.

⁷¹⁸ Vgl. Lülfiing (1962), 48–49.

⁷¹⁹ Stadler (2000), 24.

⁷²⁰ Stadler (2000), 25 Fn. 67.

⁷²¹ Ehrlich (1977), 3.

⁷²² Vgl. Cesa / Tonelli (1993), 165–166.

⁷²³ Becher (1937), 9.

⁷²⁴ Becher (1937), 228.

um sich in kontinuierlicher Ausweitung und Aufhöhung zu einem Endzustande absoluter Freiheit, Reinheit, Geistigkeit, zur Selbstwerdung und damit zur Gottwerdung durchzuringen. Durch die Reihe des Endlichen hindurch das Unendliche zu ergreifen, *Gott zu werden*, das ist — wie Fichte es mit voller Klarheit ausgesprochen hat — unsere freilich nur in einem endlosen Progreß realisierbare sittliche Aufgabe⁷²⁵.

Der Aufbau eines Systems der Vernunftwissenschaft beginnt mit Descartes' Grundsatz des Ich am Beginn der neuzeitlichen Philosophie mit ihrer Wiederaufnahme der Scholastik. Weil aber Descartes das oberste Prinzip entweder durch den Terminus *cogito ergo sum* in einem Schlusssatz ableiten oder durch den Terminus *sum cogitans* als unmittelbare Tatsache des Bewusstseins behaupten will, handelt es sich nach Fichte um einen abgeleiteten Satz oder um die Aufstellung eines bloßen Faktums (vgl. *GA* I.2, 262). Eine angemessene Fassung hat erst Kant gefunden, wobei Fichte Platon als Begründer einer Philosophie anerkennt, welcher dem Vernunftwesen die Einsicht in das Wahre, die Ideen und den Sinnen die Wahrnehmung von Abbildern zuwies: „Am nächsten war, so viel wir das beurtheilen können, *Plato*“ (*GA* II.9, 181). Solch transzendente Philosophie als Selbstvermittlung des Ich-Begriffs hat Arnold in seiner primär Platon und Aristoteles gewidmeten Studie beschrieben, aber ihren Systemcharakter bestritten. Ein Transzendentsystem stelle den Anspruch der Voraussetzungslosigkeit, weshalb jene Philosophie ihre systematische Negativität anzuerkennen habe. Die Transzendental-Systematik ist nach Arnold daher „Vermittlung des Voraussetzungsproblems selbst oder der Selbstbegriff der Ewigkeit endlichen Geistes für immer schon durch ihn bestimmten Existentes“;⁷²⁶ auch Fichtes *WL* erklärt er für untauglich, nachdem Gott die Selbstvermittlung des transzendentalen Ich schlechthin sei, anerkennt aber den Primat der praktischen Vernunft, um anhand der Bestimmungen des unvordenklichen Seins und der Potenzenlehre von Platon zu einer eingehenden Untersuchung über Aristoteles hinüberzuleiten. In diesem Sinne behält Platons Wort auch in Fichtes *WL* Geltung, dass die Philosophen regieren sollten.

3.5.3 Stationen von Fichtes politischem Schaffen

Die Annäherung an Fichtes politische Theorie verlangt, die Stationen seines politischen Denkens zu sichten. Dabei dürfen nicht die einzelnen empirisch-historischen Daten vordringlich betrachtet werden, mit denen die Darstellung in eine problematische Biografisierung verfallen würde. Metzger zeigt in seiner ideengeschichtlichen Untersuchung zur Ethik und Sozialphilosophie des Deutschen Idealismus, dessen größter Teil der Philosophie von Fichte gewidmet ist, dass dessen Entwicklung in eine „erste“ (rationalistische) Periode und eine „zweite“ (ro-

⁷²⁵ Metzger (1966), 116.

⁷²⁶ Arnold (1965), 132.

mantische) Periode⁷²⁷ eingeteilt werden könne. Er begründet die Zweiteilung damit, dass Fichte in den 1790er Jahren die sittliche Seelenhaltung unter heftigster Gegnerschaft gegen allen Genuss als den Gedanken der Pflicht, als Achtung oder kalte Billigung bestimmt habe, während er im folgenden Jahrzehnt eine höhere, die emotionale Ethik der Bewunderung, der Liebe und der Seligkeit behauptete. Später bekräftigt Metzger nochmals seine vorgenommene Einteilung: „wir werden sachgemäß *zwei Perioden* — mit der Jahrhundertwende als Grenzscheide — auseinander halten“.⁷²⁸ Metzgers Zweiteilung trennt wie die weitere Forschungsliteratur wesentlich die Zeit des kantischen Studiums und der Jenaer Systementwürfe von der Zeit des Berliner Schaffens und Fichtes Spätwerk.

Mit der an Fischer, Gurwitsch und Wallner angelehnten Dreiteilung in Drechslers Arbeit zur Untersuchung von Fichtes Erziehungsphilosophie ist eine weitere Einteilung gegeben.⁷²⁹ Seine Pionierarbeit versucht, über die Lehre vom Bild in das Gesamtwerk von Fichte einzudringen, weil sie die Erziehungsphilosophie von Fichte begründet und die moderne Problematik innerhalb der Erziehungswissenschaft in ihren Grundlagen aufzuklären hilft. Nach Drechsler reicht die erste Periode vom Jahr 1794 bis zum Jahr 1800, die das absolute Ich im Zentrum von Fichtes Überlegungen aufweise und als die transzendente Periode gelten könne; die zweite Periode dauere vom Jahr 1801 bis zum Jahr 1809, in der sich das absolute Wissen als das zentrale Problem und die politische Theorie in ihrer größten Breitenwirkung erweise; die dritte Periode vom Jahr 1810 bis zum Jahr 1813 sei geprägt vom Denken des absoluten Seins als eine Periode, in der Fichtes *WL* in eine mythisch-religiöse Richtung weise.⁷³⁰ Einen differenzierten Überblick nicht nur über das gesamte Schaffen von Fichte, sondern auch über das innerhalb der Stationen, gibt die Einteilung von Verweyen in fünf Phasen, auf die sich Stadler in seiner Einleitung der rechtswissenschaftlichen Studie zu Fichtes Rechtsphilosophie ohne tiefer gehende Begründung, dafür aber mit Stoffanreicherung eingelassen hat. Sie lauten: „*Die erste (revolutionäre) Phase [...] Die zweite (postrevolutionäre) Phase [...] Die dritte (geschichtliche) Phase [...] Die vierte (nationale) Phase [...] Die fünfte (synthetische) Phase*“.⁷³¹ Verweyen hatte die Unterteilung von Fichtes gesellschaftstheoretischem Schaffen mit zwei Linien begründet, die der Kontinuität, in welcher der erreichte Stand von Recht und Sitte beibehalten werde, und die der Diskontinuität, in welcher er jeweils neu angegangen werde.⁷³² Gleich welche von den genannten Einteilungen den Vorzug gewinnt, hat doch die politische

⁷²⁷ Metzger (1966), 113.

⁷²⁸ Metzger (1966), 176.

⁷²⁹ Vgl. Drechsler (1955), 13.

⁷³⁰ Vgl. Drechsler (1955), 34–35.

⁷³¹ Stadler (2000), 53–66.

⁷³² Vgl. Verweyen (1975), 339.

Theorie von Fichte den Charakter, dass sie wie andere Teildisziplinen apriorisch aus dem Wissen in seiner Ganzheit deduziert wird. Eine gründliche Betrachtung erblickt in Fichtes Werk einen Entwicklungs- und Werdegang, wie es noch von Löwe, Fischer und Heimsoeth gesehen wurde, in denen sich Fichtes Ringen um eine endgültige Fassung seiner *WL* widerspiegelt. Eine solche Betrachtung würde beliebige Einteilungen zugunsten der genuinen Einheit von Fichtes Philosophie überwinden.

3.6 Grundzüge des politischen Denkens bei Fichte

Fichte hat seine politische Theorie populär vorgetragen, die als gesamtgesellschaftliche Herausforderung zu verstehen ist. Die Rekonstruktion der Stationen führt von den frühen politischen Schriften, in denen die Elemente von Revolution und Aufklärung stark hervortreten, über die Jenaer systemphilosophischen Hauptwerke als die Grundlage zur apriorischen Ableitung von Geschichte und Politik zu den drei bekannten, politischen Schriften in Berlin.

3.6.1 Fichte und die Französische Revolution

Das Zeitalter von Fichte ist durch die Erschütterungen Europas, die Französische Revolution, die Heereszüge Napoleons bis hin zur Vernichtung seiner Armee in Russland und diverse Befreiungskriege geprägt. Mit zwei Flugschriften, *ZdDf* und *Beitrag*, hatte Fichte in den Meinungsstreit über das weltpolitische Ereignis in Frankreich und die anstehenden Reformen in Deutschland eingegriffen. Er leitet das Recht auf Widerstand aus Rechtsprinzipien noch nicht apriorisch, aber als ein Unveräußerliches gegen die Feudalgesellschaft, den Fürstendespotismus und die Zwangsherrschaft der Kirche ab, wie auch Kant vor ihm in seinem liberaldemokratischen Standpunkt urteilte: „Man glaubt, der selbst Gesetze giebt, sey an kein Gesetz gebunden [...] Die Fürsten haben keinen Begriff von Rechten, die ihnen im wege stehen, sondern reden höchstens von Gütigkeit“ (AA XV.2, 610). In Fichtes Revolutionsschriften kommt seine Unzufriedenheit mit seiner Zeit, aber auch seine leidenschaftliche Bejahung jener Weltbegebenheit zum Ausdruck. Sie enthalten zwei, für Fichtes frühe Zeit entscheidende Elemente: Aufklärung und Revolution. Die Aufklärung seines Zeitalters bezeichnet Fichte als „negativ“ (GA I.8, 255) und meint damit die abzulehnende Absolutsetzung der Empirie gegenüber der apriorischen Vernunft, weil sie die freie Gestaltung des Lebens behindere. Der negativen Aufklärung muss nach Fichte die positive Aufklärung entgegengesetzt werden.

Von der Negation der Unmündigkeit, des Mangels an Ideen oder der Beliebigkeit der Meinungen über die Negation der Negation geht es Fichte darum — Batscha beschreibt dies mit Blick auf dessen Ahndung der Morgendämmerung eines neuen Zeitalters —, „die oberste

Stufe dieser *Dialektik der Aufklärung* zu erkennen“.⁷³³ Willms versteht Fichte in seinen politischen Frühschriften als radikalen Naturrechtsdenker der Aufklärung und als revolutionären politischen Theoretiker. Er sieht Fichte radikal die naturrechtliche Vertragstheorie der bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie von Rousseau und Hobbes anwenden, aber Montesquieu, der mit dem zentralen Prinzip der Gewaltenteilung und dem Geist der Gesetze als Volksgeist die Regierungssysteme untersuchte,⁷³⁴ hinter sich lassend: „So wird ihm Montesquieus großes Werk eigentlich nur zum Steinbruch, aus dem er vor allem historische Illustrationen seiner Theorie des Feudalismus gewinnt. Die bei Montesquieu wesentlichen politiktheoretischen Prinzipien, etwa das der Gewaltenteilung, übernimmt Fichte keineswegs“.⁷³⁵ Anstatt Willms' Deutung von Fichtes politischen Frühschriften ins Totalitäre ist die absolute Freiheit und Selbstständigkeit des Ich herauszustellen. Traub zeigt, dass das substanzielle Angebot des transzendentalen Idealismus zu wahren ist und sich eine umfangreiche Kritik an der sozialistischen bzw. marxistischen Rezeptionsgeschichte von Fichtes *GHS* ergibt.⁷³⁶ Aus der Interpretation der ewigen Revolution gelte es, Fichte zu befreien. Fichte kann mit seiner Freiheitstheorie zu den progressiven Persönlichkeiten wie auch Lessing der damaligen Zeit gezählt werden, der den Patriotismus als eine heroische Schwachheit betrachtete.

3.6.2 Freiheits- und Totalitarismuskonzept

Die Interpretationen von Fichtes politischer Theorie, aber auch deren Zerstörung durch die Konsequenz zum Totalitarismus, haben Forscher wie Batscha, Buhr, Schottky, Strecker und Willms unternommen, die in ihr Elemente von liberaler Demokratie, Unfreiheit und Utopie sehen. Im Folgenden wird nicht auf die Fichte-Rezeption wiederholend eingegangen, sondern das Verhältnis von Freiheitstheorie zum Totalitarismuskonzept betrachtet. Willms unternimmt den Versuch, Fichtes politische Theorie als eine Lehre der totalen Unfreiheit nachweisen. Die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hätten gezeigt, dass mit dem Aufweis des demokratischen Gedankens einer Theorie noch nichts erreicht sei;⁷³⁷ vielmehr sähe er hierin erst den Beginn der Frage nach der politischen Dimension solcher Theorie. Seiner Ansicht nach hätte die geschichtliche Entwicklung gezeigt, dass Fichte unrecht behalten habe. In Fichtes Revolutionschriften sei eine gefährliche Seite seines politischen Denkens aufgetaucht, namentlich die der „freiheitsbedrohenden Konsequenzen“,⁷³⁸ gleichwohl sie keiner der Autoren wie Walz hätte

⁷³³ Batscha. In: Fichte (1977), 16.

⁷³⁴ Vgl. Montesquieu (1949–1990), II (1951), 238.

⁷³⁵ Willms. In: Fichte (1967), XX.

⁷³⁶ Vgl. Traub (2005), 187.

⁷³⁷ Vgl. Willms (1967), 12.

⁷³⁸ Willms (1967), 10.

ausdeuten können; Willms Kritik an Fichtes Nationalerziehung bezieht sich auf einen Totalitarismus. Denn mit der theoretischen Freiheit sei noch nicht die praktische garantiert.

Willms Untersuchung zu Fichte setzt bei dessen frühen Schriften an, weil bei ihnen die Prinzipien aufweisbar seien, die für das weitere politische Denken von Fichte konstitutiv würden. In ihnen sieht Willms in Anlehnung an Gehlen das Prinzip der Freiheit durch die radikale Entfremdung der Subjektivität in der Entgegensetzung zur Wirklichkeit. Um seine Studie zu rechtfertigen, beginnt Willms mit einem Kapitel über Fichte und die Französische Revolution.⁷³⁹ Dabei wendet Willms die an Hegels Dialektik geschulte Methodik auf Fichte an. Diese Gangart, durch Widersprüche die zum Scheitern verurteilte politische Theorie von Fichte aufzuzeigen, kritisiert Verweyen: „Die Art und Weise, wie er Fichte in dieses dialektische Schema hineinpreßt, kann man aber nicht mehr als Interpretation bezeichnen“;⁷⁴⁰ schon Willms' These, die Revolutionsschriften enthielten bereits alle konstitutiven Prinzipien, sei problematisch, weil *BdG* die in *GWL* ausgearbeiteten Grundsätze der Tathandlung und Freiheit des reinen Ich auf die Fragen der Bestimmung des Menschen und die der Gesellschaft übertragen würden. Arendt hat im Anhang der primär dem Verhältnis von Philosophie und Wille gewidmeten Untersuchung Kants Haltung beschrieben als eine „fast grenzenlose [...] Bewunderung für die Französische Revolution einerseits und [...] ebenfalls fast grenzenlose Ablehnung jeder revolutionären Aktivität der Bürger andererseits“.⁷⁴¹ Auch Fichte war nicht nur ein begeisterter Anhänger der Revolution, sondern wünscht sich, wie Chateaubriand vor ihm, der die Anfänge der Revolution, wie viele liberale und aufgeklärte Adlige mit Sympathie verfolgte,⁷⁴² anstatt Gewalttätigkeiten eine sich friedlich vollziehende Evolution: „Gewaltsame Revolutionen sind stets ein kühnes Wagestück der Menschheit; gelingen sie, so ist der errungene Sieg des ausgestandnen Ungemachs wohl werth; mislingen sie, so drängt ihr euch durch Elend zu grösserem Elende durch. Sichrer ist allmähliges Fortschreiten zur grösseren Aufklärung, und mit ihr zur Verbesserung der Staatsverfassung“ (*GA* I.1, 169).

Im Jahr 1806 kritisiert Fichte nicht nur die Gewalttaten der Französischen Revolution, sondern nennt auch Napoleon einen „*Usurpator*“ (*GA* II.10, 83), und in dem Entwurf zu einer politischen Schrift im Jahr 1813 kritisiert er scharf: „Napoleon schadet unendlich viel dem modernen Staate, ohne dem seinigen zu helfen“ (*SW* VII, 612). Beim Repräsentativsystem und den Reformen wünschte sich auch Kant den Fortschritt, weshalb Gablenz resümiert: „Reform, nicht Revolution, aber Reform bitter ernst genommen, nicht bloß taktisch zur Vorbeu-

⁷³⁹ Vgl. Willms (1967), 15.

⁷⁴⁰ Verweyen (1975), 41–42.

⁷⁴¹ Arendt (1979), II, 211.

⁷⁴² Vgl. Chateaubriand (2003), 48.

gung gegen die Revolution, ist das letzte Wort des politischen Philosophen, der sich bewußt ist, zu seinem Teil auch politische Verantwortung zu tragen“.⁷⁴³ Doch Willms lässt den von Fichte in den frühen Schriften ersehnten Entwicklungsgang unberücksichtigt und erwirkt bei Schmidt die Kritik einer „unbefriedigende[n] Textbehandlung“.⁷⁴⁴ Seine Studie soll eine Lücke in der Politikwissenschaft schließen, weil Fichtes Denken noch nicht diejenige Resonanz gefunden habe, die es aufgrund seiner Originalität verdiene.

Baumanns kritische Gesamtdarstellung der Philosophie von Fichte⁷⁴⁵ kompensiert diesen Mangel nicht, weil er die Freiheit vom Ursprung her über ihre Entfaltung in ihre Auflösung gehen sieht, ja den Verlust der Freiheitsidee überhaupt bemängelt. An Willms Untersuchung kritisiert Schmidt, dass er nicht den realgeschichtlichen Bezug von Fichtes *WL* herausgearbeitet habe.⁷⁴⁶ Diese Geschichtslosigkeit sieht Schmidt durch methodische und inhaltliche Vorurteilhaftigkeit verursacht: Indem Willms „Fichte von Anfang an in das Prokrustesbett einer undialektischen Auffassung der Wirklichkeit zu zwängen sucht, wird seine Interpretation, [...] weder systematisch noch vom Gedankengang des einzelnen Werkes her der Intention und dem Denken von Fichte gerecht“.⁷⁴⁷ Gegen Willms' totalitaristischer Interpretation von Fichtes Revolutionsschriften ist Streckers Einleitung weiterführend, auch wenn er meint, dass Fichte „die Tragweite seiner logischen Deduktionen“⁷⁴⁸ überschätzt. Nach seiner Feststellung muss das Ringen um Wahrheit wieder zur Volksaufgabe und der geistige Austausch wieder aufgenommen werden, um Gedanken nach kritischen Maßstäben und Richtlinien zu bilden.

3.6.3 Jenaer Neubegründung einer Philosophie

In den Revolutionsschriften erwirbt Fichte die methodischen Mittel zum Freiheitsansatz, der in Jena systematisiert in die Fassung der *WL* gegossen wird: „*Jena* bildet [...] für Fichte eine entscheidende Phase. Hier findet er erstmalig zu einem transzendentalen System und damit zu einer tragfähigen Grundlage auch für seine Gesellschaftslehre“.⁷⁴⁹ Der entscheidende Schritt von Fichte über seinen Revolutionsansatz hinaus vollzieht sich in Jena. Die Philosophie muss nach Fichte System sein. Zwar hat Kant die Neue Philosophie gesehen; aber nach Fichte war ihm keine Begründung aus einem einzigen Prinzip gelungen. Kant hatte in *PkMW* analytische Grundsätze wie „ $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil“ (AA IV, 269) bestimmt. An dem Punkt setzt Fichte ein und beansprucht,

⁷⁴³ Gablentz. In: Kant (1965), XXIX–XXX.

⁷⁴⁴ Schmidt (1983), 17–18.

⁷⁴⁵ Vgl. Baumanns (1990), 443.

⁷⁴⁶ Vgl. Schmidt (1983), 19.

⁷⁴⁷ Schmidt (1983), 19.

⁷⁴⁸ Strecker. In: Fichte (1925b), XV.

⁷⁴⁹ Verwey (1975), 339.

nicht das Wissen, sondern das das Wissen ermöglichende Leben als das höchste Wissen und Wirkliche zu begründen, weil „nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann“ (GA III.2, 18). Fichte erblickt den gemeinsamen Grund für das theoretische und praktische Vermögen in der Ichheit des Ich, das in absoluter Freiheit sich selbst setzt: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn“ (GA I.2, 261). Dies deuten die Fichte-Forscher im engeren Sinne unterschiedlich: Die in § 5 in *GWL* enthaltene Bestimmung: „Insofern nun insbesondere das Ich *vorstellend* oder eine *Intelligenz* ist, ist es *als solches* allerdings auch Eins; ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen: aber es ist insofern gar nicht Eins und eben dasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich“ (GA I.2, 386) wird teilweise derart verstanden, dass über das Ich hinausgegangen werden kann, wenn man bereit ist, von allen Vorstellungen zu abstrahieren.

Das hat zu Beginn der Fichte-Rezeption für Irritationen gesorgt, und Heine versucht die bei Schlegel genannte Tendenz zu retten: „Das Fichtesche Ich ist aber kein individuelles Ich, sondern das zum Bewußtseyn gekommene allgemeine Welt-Ich. Das Fichtesche Denken ist nicht das Denken eines Individuums [...]; es ist vielmehr ein allgemeines Denken, das sich in einem Individuum manifestirt.“⁷⁵⁰ Auch wenn er die scharfen Worte von Fichtes Kritikern literarisch abzuwehren versucht, erfasst Heine nicht das transzendente Ich. In der vorliegenden Dissertation ist bereits auf die Verkehrung von Fichtes Lehre durch Henrich und die weiteren Folgen durch Franks romantische Zuneigung eingegangen worden. Metz weist auf Jankes Verdienst hin, den Unterschied der in *GWL* entwickelten Formeln („das Ich setzt schlechthin sich selbst“ [...], „das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend“⁷⁵¹) klar gemacht zu haben.⁷⁵² Mit der Aufdeckung des fundamentalen Begriffs des Strebens scheint *WL* am Ziel und die Möglichkeit des Bewusstseins auf ihre Bedingung zurückgeführt. Janke wendet ein: „Solche gängig gewordene Abstempelung übersieht nur, daß die bisherige Deduktion des Strebens eigentlich kein abschließendes Resultat, sondern eine aufschließende Aufgabe zu Tage gebracht hat. Der Schlüsselbegriff des Strebens ist noch nicht völlig geklärt. Seine Wurzel und damit der Ursprung des Bewußtseins liegen noch im Dunkel.“⁷⁵³

Zur Erfüllung des Anspruchs des transzendentalen Weges und seines Methodenanspruchs folgt Janke der Umstellung von Fichte bezüglich der bisher analytischen Methode der Beweisführung, die auf indirektem Wege durch die Annahme des Gegenteils in den Widerspruch führt, das Selbstbewusstsein sei mit sich identisch und mit sich im Gegensatz. Nunmehr soll

⁷⁵⁰ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 94.

⁷⁵¹ Janke (1970), 80.

⁷⁵² Vgl. Metz (2003), 70.

⁷⁵³ Janke (1970), 191.

aber nicht auf der Versicherung eines Faktums stehen geblieben, sondern durch genetische Aufweisung die Identität des Selbstbewusstseins gezeigt werden, das sowohl die Einheit als auch die Sonderungen in sich trage. Den Satz der absoluten Reflexion nennt Janke: „Das ganze Wesen des Ich sei das Ich, das sich schlechthin setzt als sich setzend“.⁷⁵⁴ Metz nahm die Hinweise von Janke auf, dass die absolute Reflexion im § 5 in *GWL* wieder thematisch und mit dem ersten Grundsatz unmittelbar zusammengesehen wird. Über Janke hinaus beabsichtigt er, die absolute Reflexion des § 5 in *GWL* in das Gesamtgefüge von Reflexionsschritten einzuordnen, die nur in ihrer systematischen Ganzheit das wirkliche Bewusstsein und Selbstbewusstsein stiften: „Im Resultat tritt jenes Selbstbewußtsein hervor, in dem das wirkliche Ich seiner eigenen Absolutheit bewußt und auf sie bezogen wird“.⁷⁵⁵ Eine Darstellung von Fichtes politischer Lehre hat demnach bei den Grundsätzen in *GWL* zu beginnen, auf die Metz in seiner Untersuchung der Grundsätze der *WL* hinweist: „Eine [...] Verbindung von Endlichkeit und Unendlichkeit [der Vernunft, *RAH*] ist aber eine *contradictio in adjecto*, und die *GWL* [*GWL*, *RAH*] wird wesentlich die Auflösung dieses Widerspruchs sein“.⁷⁵⁶ *GWL* mit der produktiven Reflexion vermag die Konzeption des Wissens durchsichtig zu machen.

3.6.4 Politik nach Prinzipien der Philosophie

Das System der *WL* entwickelte Fichte in der Jeanaer Zeit. Zur Grundlegung des transzendentalen Wissens kann Traub gefolgt werden, der die großen Systemabteilungen voranstellt, um zur Beleuchtung von Fichtes Populärphilosophie vorzudringen.⁷⁵⁷ Fichte kündigt in *BWL* ein System des Wissens an und arbeitet es in *GWL* aus. Im ersten Teil in *GWL* stellt er das Modell einer deduktiven Ableitung von drei Grundsätzen aus einem ersten Prinzip auf, „den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz [...]. *Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz seyn soll“ (*GA* I.2, 255). Weil sich das Ich und das Nicht-Ich gegenseitig beschränken, wird dann einerseits in der theoretischen Philosophie, dem zweiten Teil in *GWL* (vgl. *GA* I.2, 283), das Ich durch das Nicht-Ich und andererseits in der praktischen Philosophie, dem dritten Teil in *GWL* (vgl. *GA* I.2, 385), das Nicht-Ich durch das Ich bestimmt. Fichte deduziert aus den obersten Grundsätzen eine Freiheitssphäre und thematisiert das Wissen von den Prinzipien der Gegenstandserfahrung aus.

Weitere Schriften werden im Anschluss an *GWL* anhand der nun gewonnenen Prinzipien entwickelt. So leistet *SL* die transzendente Grundlegung der Erfahrung von sittlicher Ver-

⁷⁵⁴ Janke (1970), 204.

⁷⁵⁵ Metz (2003), 70.

⁷⁵⁶ Metz (1991), 230.

⁷⁵⁷ Vgl. Traub (1997), 81.

pflichtung, die den Sittlichkeitsbegriff deduziert und ihn systematisch anwendet, indem sie die formalen Bedingungen der Moralität dieser Handlungen und eine Übersicht der Pflichten des Menschen darlegt, denn „das Subject des Bewußtseyns, und das Princip der Wirksamkeit sind Eins“ (GA I.5, 23). Die transzendente Grundlegung der Erfahrung anderer Personen, die Fichte *SL* voranstellt, leistet *GNR*. Dabei wird der Rechtsbegriff deduziert und systematisch angewendet: „Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn“ (GA I.3, 319). Autoren wie Manz, Stadler, Verweyen und Zaczyk zeichnen den Gang der transzendentalen Deduktion des Rechts nach und untersuchen die Neufassung aus dem Jahr 1813. Auf Schwierigkeiten der Weiterentwicklung von *GNR* macht Merle aufmerksam, indem er deren Probleme nachzeichnet.⁷⁵⁸ Der transzendentalen Rechtslehre mit ihrem Zwangsrecht folgt das angewandte Naturrecht, wobei neben der Begründung des Rechtsbegriffs der Staatsvertrag der Bürger und die Gesetzgebung analysiert werden (vgl. GA I.4, 5), bevor sich zwei Anhänge dem Familienrecht sowie Völker- und Weltbürgerrecht widmen (vgl. GA I.4, 95).

In *GHS* konzipiert Fichte eine wirtschaftliche Sphäre von freien Handlungen und teilt sie in Philosophie, Staat und Politik ein (vgl. GA I.7, 51). Die Arbeit der Stände soll durch eingegangene Kontrakte und die im Bürgervertrag zu tauschenden Rechte gesichert werden, womit Fichte die Vermeidung einer Schicht der Unzufriedenheit als mögliches Potenzial einer Revolution intendiert. Der Sozialkontrakt soll nach Braun allen Vertragspartnern ermöglichen, ihr Leben durch eine frei ausgeübte Tätigkeit selbst zu bestimmen;⁷⁵⁹ die Wirtschaftsordnung hat die Aufgabe, jedem Bürger einen abgegrenzten Bereich von wirtschaftlicher Tätigkeit zuzuweisen. Ziel ist die Herstellung bzw. Erhaltung der gesellschaftlichen Gleichheit und die Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber den beschlossenen Gesetzen im Staatsvertrag. In diesem Entwurf nur ein „rein sozialistisches Gebilde voll unerfüllbarer Vorschläge“⁷⁶⁰ zu erkennen, wie dies Baumanns in scharfer Kritik einzuwenden bereit ist, wird ihm nicht gerecht. Neben seiner nationalökonomischen Seite muss, so entgegen Hirsch, Braun, Verweyen, aber schon Hartung, Helmolt und vor allem Hahn,⁷⁶¹ die ethische Dimension gegen die Reduktion auf das Recht erkannt werden.

Die Legitimation, Fundierung und Limitation des Staates wird durch die Sittlichkeit geleistet, was diesen zu einem „sittlichen Wesen“⁷⁶² hebt. Daraus ergibt sich eine geschlossene Staatssphäre mit einer vernunftgemäßen Handelsverfassung und einer liberalen Nationalökonomie entwickeln kann. In dieser sittlichen Forderung sieht Helmolt Fichte als Vorläufer von

⁷⁵⁸ Vgl. Merle (2001), 7.

⁷⁵⁹ Vgl. Braun (1991), 16.

⁷⁶⁰ Baumanns (1990), 194.

⁷⁶¹ Vgl. Hahn (1969), 109.

⁷⁶² Helmolt (1924), 199.

Hegel, der den Staat zur „Wirklichkeit der sittlichen Idee“⁷⁶³ erhebt. *GHS* versteht sich zum einen als ein Anhang zur Rechtslehre, zum anderen als Ankündigung einer politischen Theorie. Das dritte Buch in *GHS* bildet den Übergang von den naturrechtlichen Untersuchungen in *GNR* zu den politischen mit der Problematik, wie der Handelsverkehr eines Staates in die von der Vernunft geforderte Verfassung zu bringen ist (vgl. *GA* I.7, 113). Durch die Wahrung des Rechtsanspruchs seiner freien Teilnahme am Welthandel soll der Bürger „eine kräftige Zueignung unsers Antheils von dem, was Gutes und Schönes auf der ganzen Oberfläche der Erde ist, insoweit wir es uns zueignen können“ (*GA* I.7, 116) erlangen. Nach Fichte hat die Regierung ihren Ausgangspunkt bei der philosophischen Wissenschaft, welche ein System der sittlichen Idee begründet. Die Sittlichkeit als das tragende Fundament der rechtlichen und staatlichen Welt⁷⁶⁴ gewährleistet die freie Sphäre der Bürger.

3.6.5 Philosophie in populärer Form

Die politischen Schriften hat Fichte in einer populären Form vorgetragen. In *AzSL* weist Fichte auf den Unterschied zwischen der populären und wissenschaftlichen Methode hin (vgl. *GA* I.9, 71). Diesen Unterschied in seiner systematischen Bedeutung für die Gesamtkonzeption der *WL* von Fichte herauszuarbeiten, hat Traub unternommen. Mit populär ist die Hinwendung zur Öffentlichkeit bezeichnet,⁷⁶⁵ doch beschließt Fichte schon bald, nicht mehr für sie zu schreiben. Seiner Erbitterung über den Atheismusstreit und seiner Enttäuschung der im Bruch endenden Beziehung mit Schelling wird jedoch nicht nachgegangen.⁷⁶⁶ Vielmehr geht es zunächst um den Adressaten von Fichtes politischer Theorie, die Öffentlichkeit. Das Verhältnis von Philosophie und Öffentlichkeit zueinander hat Hösle als ambivalent und spannungsreich beschrieben;⁷⁶⁷ denn die Philosophie öffentlich zu machen, heißt für Hösle unvermeidlich, sie Missverständnissen auszusetzen. Solche Missverständnisse sind auch in der Fichte-Rezeption zu finden, der mit seinem Widerstand gegen das Frankreich von Napoleon und seinem Aufruf zur Erneuerung der sozialen Ordnung in Deutschland das eigene Selbstverständnis anspricht. Schon Kant sah sich nach den 1770er Jahren, die *KrV* gewidmet waren, zur Ausarbeitung der ethischen, rechts- und staatsphilosophischen Ideen bereit und fühlte nach Vorländer, der in die sich an *KrV* anschließende Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik von Kant einleitet, das Bedürfnis, „sich wieder an das breitere Publikum zu wenden und in jenem populären Tone zu

⁷⁶³ Helmolt (1924), 202–203.

⁷⁶⁴ Vgl. Hahn (1969), 137.

⁷⁶⁵ Vgl. Traub (1992), 18.

⁷⁶⁶ Vgl. Schulz. In: Fichte / Schelling (1968), 7.

⁷⁶⁷ Vgl. Hösle (2003), 7.

schreiben“.⁷⁶⁸ Offenbar widmeten sich Kant und Fichte verstärkt den praktischen Ideen, die zugunsten der theoretischen Arbeiten zunächst zurückgehalten worden waren. Die Auseinandersetzung mit der Popularität haben Autoren wie Asmuth, Batscha, Traub und Saage untersucht. Dort kommt ihr Konflikt mit dem Allgemeinheitsanspruch der *WL* zum Ausdruck, „als Wissen vom Wissen nicht populär sein zu *können*, andererseits jedoch, dem aufklärerischen Impetus folgend, populär sein zu *müssen*“.⁷⁶⁹

Während Kant das Publikum suchte, strebt Fichte dahin, nicht mehr öffentlich lehren zu wollen. Dieses Nicht-Handeln im Gegensatz zur Forderung vom Handeln hat Asmuth aufgegriffen, indem er den Satz: „Ich habe darum [sic] bei der Herausgabe dieser Schrift [sic] dem Publicum [sic] nichts weiter zu sagen, als dass [sic] ich ihm nichts zu sagen habe“ (*GA* I.8, 191)⁷⁷⁰ als Tendenz in den populären Schriften von Fichte erkennt. Asmuth betont den rationalen Charakter von Fichtes Philosophie, sieht *AzsL* in einer Trilogie mit *GdgZ* und *WdG* und beruft sich für diese Einteilung auf Fichte. Fichte hatte die drei Vorlesungen bzw. Schriften als „ein Ganzes [...] von populärer Lehre, dessen Gipfel, und hellsten Lichtpunkt, die gegenwärtigen bilden“ (*GA* I.9, 47) und als „das Resultat meiner [Fichtes, *RAH*] [...], mit mehr Muße, und im reifen Mannesalter, unablässig fortgesetzten Selbstbildung“ (*GA* I.9, 47) bezeichnet.⁷⁷¹ Die Schriftengruppe findet in der Tat ihren Höhepunkt in *AzsL*, deren Veröffentlichung eine gewisse publizistische Enthaltensamkeit Fichtes beendet; diese Konstellation wurde durch Gareewa in einem Beitrag bestätigt.⁷⁷² Umgekehrt hält sie Gilli für problematisch, weil sie sich die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen und populären Studie zu eigen mache.⁷⁷³ Hier war Traub schon weiter, der die Gesamtidee der Philosophie von Fichte als einem methodisch-systematischen Zusammenhang darzustellen beabsichtigte.⁷⁷⁴ Ist *AzsL* fast ausschließlich auf das Metaphysische gerichtet, verspricht Fichte in *GdgZ*, ein „philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters“ (*GA* I.8, 196) zu liefern. Ihre Fortsetzung ist in *Reden* niedergeschrieben, die wegen der beabsichtigten Betrachtung von Fichtes politischer Theorie anstatt *AzsL* einzubeziehen sind.

3.7 Fichtes politische Trilogie und sein Vermächtnis

Nachdem die apriorische Ableitung von Geschichte und Politik in dem transzendentalphilosophisch begründeten Gesamtsystem des Wissens dargelegt ist, sollen in diesem Unterkapitel

⁷⁶⁸ Vorländer. In: Kant (1973), VII.

⁷⁶⁹ Asmuth (1999), 26.

⁷⁷⁰ Zit. n. Asmuth (1999), 27–28.

⁷⁷¹ Vgl. Asmuth (1999), 27.

⁷⁷² Vgl. Gareewa (2003), 191.

⁷⁷³ Vgl. Gilli (2001), 471.

⁷⁷⁴ Vgl. Traub (1992), 9.

die Schriften von Fichte zu seiner politischen Theorie betrachtet werden. In der Trilogie der Berliner Schriften und in weiteren kleineren Schriften, die zu Fichtes politischem Vermächtnis gezählt werden, finden sich für die Fichte-Rezeption ungesehene Aspekte.

3.7.1 Ideologie und politische Philosophie

Mit den populären Vorlesungen will Fichte das breite Publikum zur Freiheit führen und ihnen die Augen für das ewige Leben öffnen. Das Leben soll begriffen werden, um den Sinn der Geschichte zur Erfüllung zu bringen — aber, so betont Diemer, „nicht mit logischen Beweisen oder gar metaphysischen Deduktionen [...]; vielmehr bedarf es dazu des eigenen Entschlusses der Freiheit“.⁷⁷⁵ Über die moralisierende Denkweise der Aufklärung bei Lessing und Herder, Schiller und Goethe hinaus findet sich eine teleologische Betrachtungsweise, welche eine Entwicklungsgeschichte der zunehmenden menschlichen Geselligkeit und Kultur hervortreibt und die größtmögliche Freiheit schafft. Die Grundaspekte der menschlichen Praxis, Natur als Wirklichkeit und Moral als das Gesollte, gliedert die Vermittlungsaufgabe nach Höffe in zwei Teile: „Die Geschichtsphilosophie untersucht die Hoffnung für die äußere Freiheit, das Recht, die Religionsphilosophie für die innere Freiheit, die Moralität oder Tugend“.⁷⁷⁶ Auf diese Weise wahrt Kant den Zusammenhang der Geschichtsphilosophie mit der Vernunftkritik. Die Geschichtsphilosophie erweitert die praktische Realität und untersucht nicht nur die Vielfalt der empirischen Historie, sondern fragt danach, unter welchen erfahrungsunabhängigen Bedingungen der Gang der Geschichte als vernünftig erscheint.⁷⁷⁷ Der Beginn in *IGwA* wirft die Frage auf, wie die Freiheit des menschlichen Handelns mit den Naturgesetzen zusammenzubringen bzw. ob ihr Handeln mit der Naturabsicht vereinbar sei (vgl. AA VIII, 17). Kant entwickelt in neun Thesen eine teleologische Betrachtungsweise, deren letztes Ziel das schwierigste Problem darstellt: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (AA VIII, 23), weshalb dem Menschengeschlecht von Natur aus „nur die Annäherung an diese Idee [...] auferlegt“ (AA VIII, 23) sei. Diese Entwicklung treibt auch Staaten an, indem sie aus dem Kriegszustand heraus in einen größer werdenden Völkerbund integriert werden.

In seinen geschichtsphilosophischen Schriften wie *IGwA* und *MAMg* gibt Kant der Geschichte einen Leitfaden, der das planlose Handeln der Menschen in eine vernünftige Ordnung bringen soll. Er untersucht in *MAMg*, ob er anhand dieses Leitfadens die historisch vorgezeichnete Linie trifft, das heißt „ob der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt, mit

⁷⁷⁵ Diemer. In: Fichte (1978a), XVIII.

⁷⁷⁶ Höffe (1983), 240.

⁷⁷⁷ Vgl. Höffe (1983), 241–242.

dem, welchen die Geschichte anbieht, zusammentreffe“ (AA VIII, 110). Kant lobt Tugenden wie Ehrlichkeit, Ausdauer, Fleiß und Bescheidenheit des deutschen Volkes, ja ihren guten Charakter (vgl. AA XV.2, 588).⁷⁷⁸ Das später in Tagen der Unehre verfasste Ehrenbuch des deutschen Volkes erkennt in Fichte den Patrioten, wie es *RadK* als Anhang an *Reden* belegt.⁷⁷⁹ Fichtes Deduktion eines rechtmäßigen Krieges, der lediglich zur Verteidigung dient, darf nicht umgedeutet werden, wie es Baumanns unternimmt.⁷⁸⁰ Die bürgerliche (Welt-) Verfassung als das höchste Ziel der Kultur wissenschaftlich zu durchdringen, ist Aufgabe der Philosophie, die mit der Kultur- und Vernunftentwicklung in Verbindung gebracht wird.⁷⁸¹ Fichtes hoher Beruf der Aufforderung zum Vollzug dieser Entwicklung war es, „seiner Nation zum Führer, zum Retter aus schwerer Not zu werden“.⁷⁸² In einer schicksalsträchtigen Zeit für Deutschland beansprucht Fichte, zur nationalen Frage Stellung zu nehmen.

3.7.2 Apriorische Konzeption der Geschichte

Die in *GdgZ* entwickelte Geschichtskonzeption soll das Historische, das heißt das wirkliche Leben und Menschsein sichtbar machen, damit der Zweck des Erdenlebens begriffen wird: „der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (GA I.8, 193). Fichtes Deutung der gegenwärtigen Zeit, die er nach Schweidler auf Grundlage der für ihn im Verlauf seiner philosophischen Entwicklung immer wichtiger werdenden metaphysisch-religiösen Prinzipien vollziehen will,⁷⁸³ stellt sich jeder naturalistischen Ausdeutung entgegen und ist nur dann eine philosophische, wenn eine allgemeine Konzeption vom Wesen der Geschichte geliefert wird. Nach Fichte sollen die Untersuchungen zum gegenwärtigen Zeitalter „nicht in die leere Zeit fallen [...], sondern in die wirkliche“ (GA I.8, 396), damit der an sich eine organische Einheit ausmachende Gedanke, der von Beginn an zwar antizipiert, aber nicht ausgesprochen werde, sich zum vollkommensten Licht und zur Klarheit erhebe: Dass die philosophische Lehre zum Leben erweckt werde. Fichte geht es darum, sein Zeitalter nicht bloß empirisch zu erfassen, sondern im Ganzen zu begreifen: „derselbe reine Gedanke kann sich äußern in seiner absoluten Einheit; so wird er klar eingesehen, und ist der Eine, in sich selbst klare und durchsichtige Gedanke der Vernunftwissenschaft“ (GA I.8, 287). Nach Fichte kann philosophisch im Gegensatz zu empirisch nur diejenige Ansicht genannt werden,

⁷⁷⁸ Vgl. Vorländer (1977), 222.

⁷⁷⁹ Vgl. Helmold (1924), 200.

⁷⁸⁰ Vgl. Baumanns (1990), 425.

⁷⁸¹ Vgl. Traub (1992), 290.

⁷⁸² Traub (1992), 198.

⁷⁸³ Vgl. Schweidler (1988), 325.

welche ein Mannigfaltiges der Erfahrung auf ein einheitliches Prinzip zurückführt, das heißt, die keine Rücksicht auf Erfahrung nimmt und damit schlechthin a priori ist.⁷⁸⁴

Das Erfahrungswissen durch sinnliche Erkenntnis bestimmt Fichte als „das allerschlechteste philosophische System, das Lockische“ (GA I.8, 274), weil der Empirist in der Unbestimmtheit seines Denkens nur die auffallenden Phänomene beschreibe, nicht aber alle gesichert erfassen könne; der Philosoph hingegen besitze unabhängig von aller Erfahrung den Begriff des Lebens, nach der die allgemeinen Faktoren in Fichtes Geschichtsphilosophie konstituiert würden. Fichte erarbeitet einen philosophischen Begriff von Geschichte gegen die drohende Gefahr, etwas nur als historisch anzusehen. Wem es hingegen gelingt, allgemeine Begriffe im Wissen des Philosophen herzustellen, „der überfliegt das Faktum, und begehrt zu metaphysiciren das nur historische“ (GA I.9, 192). Deswegen ist es problematisch, Fichtes Geschichtsphilosophie durch empirische Ingredienzien zu deuten, wie dies zum Beispiel Baumanns unternimmt.⁷⁸⁵ Das Wissen in sich selbst muss Geschichtlichkeit im Rahmen der Philosophie entdecken, um die Voraussetzung einer Gesetzlichkeit in der Geschichte durch einen Plan durchsichtig zu machen. Aus der Geschichte als dem Prozess des Werdens des Absoluten bestimmen sich nach Fichte notwendig die Zeitalter bzw. fünf Epochen des „einen Weltplan“ (GA I.8, 197), welche die Einheit der irdischen Zeit bilden würden.

Das Leben des Menschengeschlechts zerfällt nach Fichte in zwei Hauptepochen: Erstens diejenige, in der die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben und zweitens diejenige, in der sie diese vernunftmäßige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt (vgl. GA I.8, 198). Fichte unterteilt die Geschichte dann in fünf Epochen: 1) Der Stand der Unschuld des Menschengeschlechtes, 2) der Stand der anhebenden Sünde, 3) der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit, 4) der Stand der anhebenden Rechtfertigung und 5) der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung (vgl. GA I.8, 201), zu der Löwith die theologische Interpretation der Geschichte als Heilsgeschehen wie auch apokalyptische Erwartungen dargelegt.⁷⁸⁶ Diese Zeitalter sind keine historischen, sondern entspringen apriorisch aus der Vernunft: „Der gesamte Weg aber, den zufolge dieser Aufzählung die Menschheit hienieden macht, ist nichts anders, als ein Zurückgehn zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge (GA I.8, 198). Entgegen den Kräften, welche die Vollendung des Geschlechts behindern, ist das Leben der Gattung derart auszurichten, dass der Mensch vom

⁷⁸⁴ Vgl. Lauth (1965a), 357.

⁷⁸⁵ Vgl. Baumanns (1990), 277.

⁷⁸⁶ Vgl. Löwith (1973), 13.

Untertan zum freien Bürger wird.⁷⁸⁷ Fichte beabsichtigt aufzuzeigen, „daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde“ (GA I.8, 206), wozu eine Schulung notwendig ist. Die Aufklärung eines Ungelehrten oder Schülers in seinem Werden zu einem Gelehrten oder Lehrer gibt die zweite Schrift seiner politischen Trilogie.

3.7.3 Bildungsaufgabe des Gelehrten

Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten hat Fichte zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten. In *BdM* stellt Fichte zunächst zur Bestimmung des Menschen ein denkendes Wesen vor, das außerhalb von einem selbst stehe. Fichte knüpft an *GWL* an und erklärt: „Princip der Thätigkeit, des Entstehens und Werdens *an und für sich* ist rein in ihr selbst, so gewiß sie Kraft ist, und nichts außer ihr; die Kraft wird nicht getrieben, oder in Bewegung gesetzt, sie setzt sich selbst in Bewegung“ (GA I.8, 196). Das Wesen des Menschen bestimmt Schweidler, dass dieser mit sich selbst in theoretische Aporien verstrickt, in einen Dialog zur Aufklärung über die Struktur seines Wissens gebracht und schließlich zum philosophischen Glauben geführt werde.⁷⁸⁸ Der Zweck des Wissens bestimmt Schweidler mit dem Handeln, welches das Wissen um die Freiheit und über das Irdische hinausgehend das Bewusstsein der Unvergänglichkeit vermittelt.⁷⁸⁹ In dem mit dieser anthropologischen Bestimmung verbundenen öffentlichen Kolleg, in *WdG*, gilt der Gelehrte, wie auch Goldammer konstatiert, als ein „Auserwählter, dem die entscheidende Rolle bei der intellektuellen und sittlichen Erziehung der menschlichen Gesellschaft zukommt“.⁷⁹⁰ In *WdG* beabsichtigt Fichte, die Philosophie als Wissenschaft und ihr Studium aus einer Idee zu deduzieren. Vom höchsten Standpunkt aus lässt sich zeigen, dass „innerlich im Wesen des Menschen liegen, und sein Wesen, Seyn und Leben selber ausmachen [muss, *RAH*], was in seiner Denkart und in seinen Handlungen sich äußern soll“ (GA I.8, 63). Damit ist gemeint, dass das, was im Menschen innerlich angelegt ist, äußerlich in Erscheinung treten solle.

Allerdings gilt nach Fichte nur diejenige Art der Erziehung und geistigen Bildung als die „*gelehrte Bildung*“ (GA I.8, 65), die schlechthin zur Erkenntnis der göttlichen Idee, dem höheren Grund der Erscheinung, führt. Fichtes Gesellschaftslehre haben Ballauf, Goldammer, Riehl und Schuffenhauer mit ihren Einleitungen ausführlich kommentiert, und sie wurde von Düsing, Lassahn, Schindler und Schurr intensiv untersucht. Sie greifen meist den Unterschied zwischen dem Menschen und Gelehrten auf und legen den Gedanken dar, dass die Bildung

⁷⁸⁷ Vgl. Schweidler (1988), 326.

⁷⁸⁸ Vgl. Schulz (1962), 9.

⁷⁸⁹ Vgl. Schweidler (1988), 325.

⁷⁹⁰ Goldammer. In: Fichte (1956), 5.

des Charakters und der Handlungsweisen nicht durch Regeln und Vorschriften konstituiert wird, denn das würde einen „niedrigeren Standpunkt der Einsicht“ (GA I.8, 63) ausmachen. Solche Bildung könne wirklich nur durch die Lehre von den Zeitaltern gebildet werden, um zur Erkenntnis der göttlichen Idee zu gelangen. Es gibt zwei Begriffe des Gelehrten: den einen „nach dem Scheine, und der bloßen Meinung“ und den anderen „nach der Wahrheit“ (GA I.8, 65), wobei nach Fichte nur letzterer aufgrund seines Weges der Erkenntnis die Bezeichnung eines Gelehrten verdient. Eigenschaften wie Freiheit des Geistigen, Talent und Fleiß besitzen nach Fichte in *SB* nur wenige, „nicht ein halbes Dutzend“ (GA I.7, 186) der philosophischen Schriftsteller. Eine umfassende neue Erziehung bildet nach Fichte das Mittel für eine Umgestaltung und Erneuerung der Volksgesinnung.

Dem Erzieher muss die Verantwortung seiner Tätigkeit vollständig klar sein. Dem Studierenden solle ein begeisterndes Vorbild eines reiferen Alters in dem Moment der Persönlichkeit dieses Gelehrten, nicht aber ein Bild der Entartungen des Standes gegeben werden, in den er später treten könne; der Gegenstand der Wirksamkeit des Menschen sei eine „willenlose Welt nach dieser Idee zu gestalten“ (GA I.8, 66), worunter die Gesetzgebung, das heißt das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen untereinander gemeint sei. Solche Sachphänomene besitzen bei Fichte den Rang eines Gegenstandes des Geistigen, eines von Fichtes „Lieblingsworten“.⁷⁹¹ Allerdings beantwortet die Frage nach dem Zweck der Bildung noch nicht die der Mittel. Fichte erklärt das „durch die ihm beiwohnende, seine Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee“ (GA I.8, 67). Auch wenn Fichte in der Rezeption der Pädagogik und Philosophie, wie Lassahn in seiner Untersuchung zur Wirkungsgeschichte Fichtes Pädagogik über die Jenaer und Berliner Schüler-Generation hinaus vor allem in der cauderschen Erziehungsanstalt erweist, meist ideologisch verstanden wurde,⁷⁹² hat Fichtes erziehungswissenschaftliches Denken auch zur Kulturkritik veranlasst. Im Gegensatz zur Entwicklung in Frankreich verläuft der Prozess nach Fichte in Deutschland im Sinne der Ausbildung der Persönlichkeit in kultureller Vielfalt.⁷⁹³ Zur Bestimmung des Daseins und des wahren Eigentümers der neuen Welt bedarf es nach Fichte eines lebendigen Bildes. Dieses Resultat von *GdgZ* und *WdG* versucht, die dritte Schrift seiner Trilogie zu geben.

3.7.4 Impuls zur politischen Tätigkeit

Die idealistische Geschichtsphilosophie, die Fichte in *Reden* zugrunde legt, hatte er in *GdgZ* entwickelt, welche die Aufgabe besaßen, die Geschichte aus einem apriorischen Ursprung aus

⁷⁹¹ Diemer. In: Fichte (1955), V.

⁷⁹² Vgl. Lassahn (1970), 9.

⁷⁹³ Vgl. Becker (2000), 237.

zu deuten; *Reden* setzen diese Deduktion aus einem ursprünglichen Prinzip fort. In *GdgZ* hatte Fichte, so resümiert er, gezeigt „daß unsere [Fichtes und seiner Zuhörer] Zeit in dem dritten Hauptabschnitte der gesamten Weltzeit stehe“ (vgl. *GA* I.10, 104). Dabei darf aber nach Fichte nicht stehen geblieben werden. Die Zeit gehe „mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte“ (*GA* I.8, 104). Fichte geht es darum, ein letztes und absolutes Prinzip zu finden, von dem aus sich die Geschichte ableiten lässt. Wegen dieser Bemühung gradiert Diemer Fichte zum „eigentlichen Begründer der idealistischen Geschichtsphilosophie, als deren genialer Ausgestalter uns dann Hegel entgegentritt“.⁷⁹⁴ Stand die Geschichte nicht von Beginn an im Blickpunkt von Fichte, so gewinnt sie eine größere Bedeutung durch die als Befreier herbeigesehnten Franzosen, denen er als Revolutionär zjubelte, aber auch durch das von den Franzosen besetzte Berlin, dem er Mut gegen die Besatzer zusprach.⁷⁹⁵ Wie viele andere Denker und Dichter seiner Zeit, die durch Wort, Schrift und Tat die neuen Ideen der bürgerlichen Demokratie verbreiteten, plädiert Fichte wie Jahn, Arndt und Schleiermacher für die Arbeit an einem neuen Zeitalter und damit für eine kulturelle Bereicherung. Für die *WL* ist nach Lauth spezifisch, dass sie sich jeder naturalistischen Ausdeutung, aber auch historischer Tatsache und hypothetischem Ausgangspunkt entgegenstelle. Fichtes Kernthese — auch gegen Hegels Geschichtsphilosophie — lautet: „Der Mensch ist nicht vernünftig geworden; er ist Reflexionswesen“.⁷⁹⁶

Reden sind als Fortsetzung von *GdgZ* und auch von *WdG* zu verstehen, welche den Zweck erfüllen sollen, „das Daseyn und den wahren Eigenthümer nachzuweisen, ein lebendiges Bild derselben“ (*GA* I.10, 105) zu geben. Damit ist dasjenige Zeitalter gemeint, das der Vernichtung der Selbstsucht des vorhergehenden Zeitalters, das durch die fremde Gewalt Napoleons geprägt gewesen ist, notwendig folgt. Obwohl Heine den wieder vorherrschend werdenden, konservativen Tendenzen nach dem Sieg über Napoleon in Preußen ablehnend gegenübersteht, betont er die außerordentlichen Hervorbringungen der Deutschen innerhalb der Philosophiegeschichte, deren Kreis Hegel geschlossen habe: „Die deutsche Philosophie ist eine wichtige, das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit, und erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revoluzion ausarbeiteten“.⁷⁹⁷ Zu Heines Vermittlerrolle der Widerstände in den Restaurationsjahren mit der neuen Generation der an Hegel orientierten Jungdeutschen gehört ein nicht übersteigter Patriotismus.⁷⁹⁸ Heines Mission der

⁷⁹⁴ Diemer. In: Fichte (1955), XII.

⁷⁹⁵ Vgl. Schweidler (1988), 615.

⁷⁹⁶ Lauth. In: Fichte (1978b), XV.

⁷⁹⁷ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 117.

⁷⁹⁸ Vgl. Becker (2000), 255.

Befreiung der Völker sieht Boldt als einen Brückenschlag „vom Aufklärungsideal einer befreiten Völkergemeinschaft im 18. Jahrhundert zu den Völkerbundsideen unserer Tage“.⁷⁹⁹ Heine legte die Philosophie revolutionär wie revolutionäre Liberale aus; seine geistigen Väter waren die Philosophen Kant, Fichte und Hegel als Pendant zur Französischen Revolution.

3.7.5 Die Deutschen in der Völkergemeinschaft

Reden knüpfen an dem Negativen in *GdgZ* an, enthalten aber eine nicht unwesentliche Differenz. Schon Lauth hatte in *GdgZ* eine Schwerpunktverschiebung erblickt, und diese nimmt Metz in einem Beitrag in den Fichte-Studien auf und zeigt, dass *GdgZ* auf der Basis zweier unterschiedlicher Schemata errichtet ist.⁸⁰⁰ Metz stellt Fichtes Appell in der 17. Vorlesung in *GdgZ* heraus, der aufgrund der Selbstreflexion eine Sonderstellung einnimmt.⁸⁰¹ Fichte will die „ganze deutsche Nation“ (*GA* I.10, 285) beschwören: Jünglinge, Alte, Geschäftsmänner, Denker, Gelehrte, Schriftsteller, Fürsten Deutschlands, Vorfahren, noch ungeborene Nachkommen und selbst das Ausland. *Reden* umringen damit alle Zeitalter, alle Weisen und Guten und alle ihre Gedanken. Ihre Absicht bestimmt Fichte als „einzige fortfließende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart“ (*GA* I.10, 285), die sich über den gemeinsamen Boden hinweg verbreiten und entzünden soll, um die Nation zu festigen. Wird das Geschehene ungeschehen gemacht und wird der nicht ehrenvolle Zwischenraum aus dem Geschichtsbuch getilgt, sei Deutschland in dem Zustand, das „Glück seiner Lage [...] und seinen Vortheil zu erkennen“ (*GA* I.10, 288). Wird sich nach Fichte und durch seine Motivation gegen die Übel, Entbehrungen und Demütigungen gewehrt, könne „im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern [...], diese Nation als Wiedergebäherin und Wiederherstellerin der Welt“ (*GA* I.10, 288) angesehen werden.

Vom deutschen Volk hänge ab, ob es das Ende eines verachteten Geschlechts oder der Anfang einer neuen Zeit, ihres Heils und ihrer Eintracht sein wolle, ein bekräftigendes Denken, das zur Tätigkeit auffordert: „Dies ists, was ihr zu thun habt; dies ohne Säumen zu thun, beschwören euch diese Reden“ (*GA* I.10, 290). Fichte ruft zu Freiheit nach platonischem Vorbild auf: „und daß jeder dafür thue, was gerade ihm an seinem Platze am nächsten liegt“ (*GA* I.10, 295). Hinter diesem Gedanken von Fichte steht Kant, der am Ende in *MaMg* gegen den Pessimismus und für das optimistische Vertrauen auf die sittliche Kraft plädiert. In allmählicher Beförderung der Menschengeschichte soll Zufriedenheit erreicht werden, „zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch

⁷⁹⁹ Boldt (1990), 68.

⁸⁰⁰ Vgl. Metz (1990), 121.

⁸⁰¹ Vgl. Schweidler (1988), 615.

die Natur selbst berufen ist“ (AA VIII, 123), um das Ganze vom Schlechteren zum Besseren zu bringen. Den von Fichte zur Herstellung von Kultur in allen Individuen geforderten, platonischen Satz des sog. Jedem das Seine sieht Stadler bereits in *WdG* durch eine „prozessual-vernünftig[e] Aufgabe des gesellschaftlichen Zusammenwirkens angelegt“⁸⁰² und verweist auf die Gerechtigkeit: Platon und Fichte gehe es nicht um die Frage nach der linearen Verteilungsgerechtigkeit, sondern durch den Kulturfortschritt hindurch um die sittliche Vervollkommnung. Das sei eine zu bewirkende Kultivierung als unendliche Aufgabe.

Solch gegenrevolutionäres Denken von Fichte nach einer längeren Phase seines revolutionären Denkens zeichnet nach Schoeps den in der Neuzeit entstandenen Konservatismus aus, der sich in seiner Reaktion auf die Französische Revolution im Jahr 1789 gegen den Liberalismus und Marxismus abgrenzt.⁸⁰³ Die für neokonservativ gehaltene Rezeption kann aber mit der von Lauth vorgeschlagenen, „transzendentallogischen Stufenfolge der Konstitution“,⁸⁰⁴ die er in seiner Einleitung einer Edition von *Reden* vorschlägt, überwunden werden. Zugleich können Fichtes *GdgZ* und *Reden*, die bislang Diemer eingeleitet hatte, durch eine transzendentalphilosophische Erschließung verstanden werden. Überdies wird mit dieser Methode von Fichte die ideologisch motivierte Verwendung gerade seiner politischen Theorie zurückgelassen. Lauths neue Einleitung in eine Edition von *Reden*, die primär lebendige Konzeption vom Wesen der Geschichte und die Einsicht in den Übergang von Vernunftwissenschaft zur Vernunfttätigkeit in *Reden* akzentuiert,⁸⁰⁵ fällt in das Jahr, in der Diemer mit seinen Hinweisen auf den populären Gehalt von Fichtes politischer Theorie die letzte Einleitung einer Edition von *GdgZ* besorgte⁸⁰⁶ und kennzeichnet einen Wandel in der Rezeption von Fichtes *WL* und seiner politischen Theorie. Fichte betont: Ein Staat in Europa sei „im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen, und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß“ (GA II.10, 72).

Im Anhang von *Reden* meint Fichte, dass das deutsche Volk eine besondere Aufgabe besitze. Fichte mahnt in *RadK* den Charakter der Zeit und Politik an, der geprägt sei durch „Schlaffheit, Feigheit. Unfähigkeit Opfer zu bringen. Lieber Dulden, ehe sich wagen“ (GA II.10, 80). Der Übergang von einem Zeitalter in das andere kann sich nach Fichte nur in Deutschland vollziehen, und deswegen sei die Verwirklichung des Weltplanes von dem Schicksal dieser einen Nation abhängig. Seine den Deutschen zugesprochene, bürgerliche

⁸⁰² Stadler (2000), 81.

⁸⁰³ Vgl. Schoeps (1981), 17.

⁸⁰⁴ Lauth. In: Fichte (1978b), XIII.

⁸⁰⁵ Vgl. Lauth. In: Fichte (1978b), X.

⁸⁰⁶ Vgl. Diemer. In: Fichte (1978a), IX.

Bestimmung für die Menschheit geht über eine bloße Ergötzung des Deutschen hinaus.⁸⁰⁷ Fichtes Patriotismus steht nicht alleine für sich da, sondern muss notwendig mit einer weiteren Komponente zusammen gedacht werden.

3.7.6 Patriotismus und Kosmopolitismus

Die Behandlung der drei populären Schriften von Fichtes politischer Trilogie hat deren weit-sichtige Perspektive, aber die Widerlegung der in der Rezeption entstandenen Irrtümer und Missverständnisse aufgezeigt. Seine politische Theorie wurde oft nicht im Zusammenhang der praktischen Vernunft verstanden oder durchweg ignoriert. Ausnahmen stellen Autoren wie Goldammer, Schott und Meinecke dar. Gerade Fichtes Darlegungen zum Patriotismus stehen in der Theorietradition des Humanismus und zielen auf Allianzen der verschiedenen Staaten ab. Fichte entwickelt sich damit zu jenem Deutschen, den er sich vorgenommen hatte. Indem der Patriot den Fortschritt des Menschengeschlechts durch seinen Beitrag zum Fortschritt der eigenen Nation unterstützt, ist er zugleich immer auch Weltbürger. Im zweiten Anhang in *GNR* sieht Fichte nach der transzendentalen Grundlegung der Erfahrung anderer Personen der Begründung des Rechtsbegriffs im Bereich des Völkerrechts sich die Bürger allmählich in einen einzigen Staat vereinigen.⁸⁰⁸ Im Bereich des Weltbürgerrechts festigt Fichte ihr Recht mit der freien Reise und des Eingehens rechtlicher Verbindung (vgl. *GA* I.4, 151).

Einem Teil der Oberfläche der Erde kommt dabei eine besondere Rolle zu. Metz gibt Fichtes Frage in *GdgZ* wieder: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen [sic] Europäers?“ Und er antwortet: „Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter *derjenige* Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht“⁸⁰⁹ Hier zeigt sich dessen europäische Idee, der die Deutschen nicht für das einzige Volk hält, das Kultur und Zivilisation verwirklichen und dabei die anderen Staaten mitnehmen kann, sondern der in ihnen die Anlage sieht, dass sie dazu einen wesentlichen Beitrag leisten können; „der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden, und hin sich wenden, wo Licht ist, und Recht. Und in diesem Weltbürger=Sinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst, und für unsre Nachbarn, bis an das Ende der Tage (*GA* I.8, 363). Fichtes *Reden* veranlassen den Hörer zu einem bestimmten Handeln. Fichte versucht, damit seiner Nation das einzige Mittel ihrer Selbstbehauptung mitzugeben: „Von dem wahrhaft wissenschaftlich ausgebildeten Bürger ist zu erwarten, daß er jene Privilegien in ihrer eigentlichen Bedeutung, und Werthe [...] verstehe, und

⁸⁰⁷ Vgl. Baumanns (1990), 293

⁸⁰⁸ Vgl. Pascale (2001), 207.

⁸⁰⁹ Metz (1990), 128.

begreife“ (GA I.8, 371). Die neue Gesellschaft kann nach Fichte nur auf dem Boden der vollendeten Wissenschaft begründet werden, die wiederum nur aus einer hohen geistigen Natur hervorgehen und nur von einem ungebrochen lebendigen Volk realisiert werden könne. Lauth stimmt am Ende seiner neuen Einleitung Diemer zu: „Dies sind nach Fichte eben die Deutschen“.⁸¹⁰ Mit Deutschtum ist nach Fichte ein Begriff des Geistigen gemeint.

3.7.7 Fichtes Begriff der sog. höheren Vaterlandsliebe

Fichtes Glaube an die Zukunft des Deutschtums ist kein einfacher Nationalismus. Fichte rief in *Reden* den Deutschen und damit allen Völkern zu: „Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hofnung einer einstigen Wiederherstellung“ (GA I.10, 298). In *PF*, die Lassalle das „*politische Vermächtnis Fichtes an sein Volk*“⁸¹¹ nennt, fordert nun Fichte auf staatlichem Gebiet ein Eintreten gegen die Willkür, sodass eine Auswahl von Gebildeten eine geniale Wirksamkeit entfalten: „Da soll der allgemeine Wille der Gebildeten erst heraufgezogen werden für den allgemeinen Fortschritt. Aller Alleinwille und alle Alleinherrscheri muss eben weg“ (SW VII, 547). Fichte beschränkt sich nicht auf die nationale Sphäre. Schon Bergmann sah in Fichtes Briefen einen universellen Zug,⁸¹² mit dem Fichte auf zwischenstaatlichem Gebiet davon spricht, dass es etwas gebe, „worüber ganz gewiss Einverständnis herauszubringen ist: die *bürgerliche Freiheit*. Diese wollen alle; kein Volk von Sklaven ist möglich (vgl. SW VII, 549). Mit seinem Hinweis auf ein verfassungsmäßiges Grundgesetz und seiner Anwendung zeichnet Fichte einen Weg auf nationalem (deutsche Stämme) und internationalem Gebiet (europäische Staaten) auf.

Bei der durch Fichte von den Deutschen geforderten „höheren Vaterlandsliebe“ (GA I.10, 289) geht es ihm nicht um einen Nationalismus, sondern um einen Patriotismus; dieser wiederum ist für Fichte notwendigerweise mit einem Kosmopolitismus verbunden: „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseyns des Menschengeschlechts im Menschengeschlechte erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht“ (GA II.9, 399). Werden beide Komponenten, Patriotismus und Kosmopolitismus, zusammen gedacht, ergibt sich folgende Konstellation: „Und so wird denn jedweder Kosmopolit ganz nothwendig, vermittelt seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot; und jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot

⁸¹⁰ Lauth. In: Fichte (1978b), XXXVI.

⁸¹¹ Lassalle (1919–1920), VI (1919), 69.

⁸¹² Vgl. Bergmann. In: Fichte (1919a), VI.

ist, ist eben darum der regsamste Weltbürger, indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht“ (GA II.9, 400).

Die Idee des Weltbürgertums übernimmt Fichte von Kant, der sich in *IGwA* dazu bekannte und wie später Schiller davon überzeugt war, dass die kulturelle Welt, das Werk der Zivilisation und die Versittlichung des Menschengeschlechts nicht durch ein einziges Volk vollkommen bewältigt werden, sondern dadurch, dass sich die Völker und Kulturen gegenseitig befruchten als ein „rechtlicher Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht*“ (AA VIII, 311). Kant behandelt die Frage, ob ein Fortschritt der Menschheit stattfindet oder nicht, und bejaht sie mit Lessing gegen Mendelssohn. An Kants Schlussgedanken in *ÜdG*, der ein Völkerrecht konzipiert, dem sich die Staaten unterwerfen sollten und das einen Frieden durch die „*Balance der Mächte in Europa*“ (AA VIII, 312) sicher, schließt sich *ZeF* an. Der Frieden sei das Ziel des Fortschritts, weswegen die Rechtsphilosophie notwendig in der Forderung nach diesem „höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden“ (AA VI, 355)⁸¹³ kulminiere.

Kant und Fichte entwerfen damit die Grundlagen einer internationalen Ordnung. Die kritische Philosophie kann als frühe Theorie der internationalen Völkergemeinschaft bezeichnet werden, wie es in Höffes Beiträgen zu Kants politischer Theorie zutage tritt.⁸¹⁴ Das Wesen der Deutschen besteht nach Kant nicht eigentlich darin, einen Nationalstolz zu besitzen, denn „sie sind cosmopolitisch aus Temperament und hassen kein Volk, als höchstens zur Wiedervergeltung“ (AA XV.2, 591). Damit wird der kosmopolitische Gedanke mit dem patriotischen verbunden, ohne dass sie verschmelzen. Ein instinktmäßiger Mechanismus Sorge dafür, dass sich die Völker verknüpfen, aber auch absondern — ein Mechanismus, der blind ist und durch die Vernunft ersetzt werden müsse: „Um deswillen ist dieser Nationalwahn auszurotten, an dessen Stelle Patriotism und Cosmopolitism treten muß“.⁸¹⁵ Aus dieser Verwebung schließt Vorländer auf Kant bezogen, dass diese „ein Begriff [sind, *RAH*], wahre Vaterlandsliebe zugleich echtes Weltbürgertum“.⁸¹⁶ Das Verhältnis der Staaten zueinander schließt an Fichtes *GdgZ* an, nach denen sich Staatensysteme der Freiheit bilden: „Endlich wird in dem gegenwärtigen Europäischen Staaten=System, durch dieselbe Nothwendigkeit, dem Staate auch noch die, bisher noch nirgends in der Welt realisirte Gleichstellung der Rechte Aller, und die allmähliche Aufhebung der im Christlichen Europa, noch als Rest der Feudal=Verfassung, bestehenden Ungleichheit dieser Rechte [...] zum Zwecke gemacht“ (GA I.8, 360).

⁸¹³ Vgl. Batscha / Saage (1979), 14.

⁸¹⁴ Vgl. Höffe (1996a), 155, (1996b), 489.

⁸¹⁵ Höffe (1996b), 489.

⁸¹⁶ Vorländer (1977), 223.

Zwar kann die Gegenüberstellung von völkischem Internationalismus und geistigem Kosmopolitismus noch einige Erhellungen beitragen, wie dies Ortega y Gasset versucht: „Der *geistige Kosmopolitismus* behauptet sich auf der Erde, in bedeutungsvollem Gegensatz zu dem Schiffbruch des *politischen Internationalismus*“,⁸¹⁷ doch ist es der Charakter der Sittlichkeit oder, was nach Fichte dasselbe meint, der jener höheren Liebe, welche die Gegenstandsbereiche mit Leben erfüllt, im großen wie im kleinen, im öffentlichen Leben des Staates wie im privaten Leben von Ehe und Familie (vgl. *GA I.8* 319). So versucht Schelsky, die Interpersonalität in Fichtes *GNR* transzendental zu bewältigen, auch wenn er für eine Theorie der Kultur bis zur Ableitung des Lebens der Gattung, der Rasse und des Volkes fortschreitet; das Leben verortet er in dem transzendentalen Standpunkt, der alle Weisen des objektiven und subjektiven Bewusstwerdens in sich begreift und die Frage nach dem Begreifen des Lebens als Leben mit dessen Aufhebung im transzendentalen Standpunkt beantwortet.⁸¹⁸ Mit der Auffindung der höchsten Einheit des objektiven Bewusstwerdens in der Gemeinschaft bricht Schelsky den politischen Gedankengang ab, um zum absoluten Bewusstwerden fortzuschreiten.

3.7.8 Familie, Gesellschaft und Staat bei Fichte

Der Gedanken eines moralischen Systems aller Staaten mündet bei Kant in die Religionsphilosophie. In *EaD* expliziert er das „*Ende aller Zeit* [...] von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können“ (*AA VIII*, 327), in dem der Weltrichter am Gerichtstag urteilt. Kant erklärt die Denkungsart des Christentums für liberal, welche Liebe und Freundschaft zu den Mitmenschen beabsichtigt. Sollte das Christentum hingegen dahin gelangen, nicht mehr der wohlwollende Gesetzgeber zu sein, würde der Antichrist sein „kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht *begünstigt* sein würde, *das* (verkehrte) *Ende aller Dinge* in moralischer Rücksicht eintreten“ (*AA VIII*, 339). In ihren Untersuchungen zu Watson und Burrhus Skinner, Mead und Habermas macht Düsing mit Nietzsche und Kierkegaard auf den Identitätsverlust des Menschen aufmerksam und sieht die Liebe Gottes den Einzelnen in seiner Individualität tragen;⁸¹⁹ die Aufhebung der Entfremdung vom Zustand der Einswerdung von Ich und Gesellschaft bedeute die wahre Erfüllung.

Die sittliche Gesinnung heißt nach Fichte in der Ehe und in der Familie Liebe, in dem Staat Patriotismus. Sie unterscheide sich grundsätzlich von Eigennutz und ermögliche ein gemein-

⁸¹⁷ Ortega y Gasset (1978), III, 345.

⁸¹⁸ Vgl. Schelsky (1935), 82.

⁸¹⁹ Vgl. Düsing (1981), 72.

schaftliches Zusammenleben.⁸²⁰ Nicht nur zu den Dingen des öffentlichen Lebens hat sich Fichte geäußert, sondern auch zu denen des privaten Lebens: „Alles dieses gar oft mit beträchtlichen Aufopferungen an eigener Bequemlichkeit, und an eigenem Vergnügen, ist der erste stille und geheime Zug des Vernunft=Instinkts, um vorläufig nur den härtesten, und größten Egoismus zu brechen, und die Entwicklung einer sich verbreitenden und umfassenden Liebe anzufangen“ (GA I.8, 221). In seiner recht unbekanntem Novelle, in *TdL*, die im schweizerisch-italienischen Grenzgebiet spielt, bereitet Fichte in sanfter Poesie die romantische Epoche vor und spricht mit Anschluss an Kant Nachfolger wie Novalis, Schlegel und Tieck an.⁸²¹ Auch Fichtes Briefe haben sich weitgehend erhalten, dagegen die von seiner Frau, Johanna Fichte, kaum. In einem mit „Dem 15.März 1810“ (GA II.11, 397) überschriebenen, sonst mit keinen weiteren Anmerkungen versehenen Gedicht von Fichte zum Geburtstag seiner Gattin kommt die Liebe als die von Fichte in der Familie verstandene Sittlichkeit zum Ausdruck.

Drittes Zwischenergebnis: Bestimmung des Freiheitsbegriffs

In diesem Teil wurde die Fundierung des Politischen durch Fichtes Philosophie aufgezeigt. Der Kontext von Fichtes Projekt einer *WL* bzw. seine politische Theorie wurde über Kants *TP* im Rahmen von Prolegomena erschlossen. Danach wurde die frühe Fichte-Rezeption nachgezeichnet, bevor auf das Verhältnis von Philosophie und Poesie eingegangen wurde. Die Erschließung und Umdeutung von Fichtes Werk zeigte die unterschiedlichen Interpretationen von Fichtes Philosophie in der Rezeptionsgeschichte auf, die meist ideologisch motiviert sind. Anschließend wurden Philosophie und Politik als Form von bürgerlicher Haltung beschrieben. Dann waren die systemphilosophischen Voraussetzungen für die Fundierung des Politischen zu erläutern. Die Grundzüge des politischen Denkens bei Fichte befassten sich insbesondere mit seinem Freiheitskonzept gegen den Totalitarismus. Fichtes politische Trilogie und sein Vermächtnis sind dann in seinen politischen Schriften zu untersuchen gewesen.

Zu 3.1: Kants *TP* stellt eine Epoche schreibende Wende in der Philosophiegeschichte dar. Im Anschluss an Kants nur ausblickhaft thematisierte Geschichtlichkeit begründet Fichte die sich selbst setzende Vernunft systematisch. Das System des transzendentalen Wissens erschließt Fichte aus Kants Philosophie und geht mit seiner *WL* über sie hinaus. Teildisziplinen wie Geschichtsphilosophie und politische Philosophie müssen nach Fichte aus Erkenntnissen a priori abgeleitet werden und dürfen nicht auf empirisch-historischen Daten beruhen. Nur dann ist eine Konzeption unabhängig von aller Erfahrung. In dem philosophisch begründeten Gesamtsystem des Wissens leitet Fichte anschließend Teildisziplinen apriorisch ab.

⁸²⁰ Vgl. Zürcher (1998), 37.

⁸²¹ Vgl. Fichte (1919b), 107–108.

Zu 3.2: Bereits die frühe Rezeption von Fichtes *WL* zeigt eine äußerst unterschiedliche Kritik und Auseinandersetzung. Polemische Interpretationen sind von vorneherein einseitig oder reduktionistisch, weil sie Fichtes philosophisches Schaffen verzerren. Diese Rezeptionen sind meist ideologisch motiviert, weil sie Fichte für ihre romantischen, sozialistischen und nationalistischen Konzeptionen bzw. für ihre Parteiprogramme vereinnahmen. Nachdem unterschiedliche Formen der ideologischen Fichte-Rezeption zurückgewiesen waren, trat eine sich transzendentalphilosophisch nennende Rezeption immer mehr in den Vordergrund.

Zu 3.3: Durch eine Darstellung des Verhältnisses von Philosophie und Poesie konnte speziell die eigentümliche Fichte-Rezeption im Umfeld von liberalen Tendenzen ihrer Zeit betrachtet werden. Heine deutet in seiner nachromantischen Kunstform die idealistische Philosophie politisch aus. Auch wenn er Fichtes Werk und dessen energische Kraft verehrt, geht er besonders auf Hegels Konzeption der Geschichte der Vernunft ein und votiert dafür, dass der Theorie die Praxis folgen müsse. Seine Fichte-Rezeption konnte jedoch die seinerzeit abnehmende Würdigung von dessen politischer Theorie weder verlangsamten noch aufhalten.

Zu 3.4: Bei den unterschiedlichen Rezeptionen von Fichtes Philosophie ist der Vorwurf des Subjektivismus und der Versuch der religiös motivierten Redogmatisierung zurückzuweisen, da Fichte ein philosophisches System der Freiheit konzipiert, das grundsätzlich gegen den überholten Feudalismus und die alten christlichen Dogmen gerichtet ist. Fichte greift die Forderungen der neuzeitlichen Aufklärung auf und begründet sie mit Rückgriff auf die Vernunft in einer von ihm genannten philosophischen Wissenschaft. Die transzendentalphilosophische Rezeption beansprucht die Erschließung von Fichtes genuinem Schaffen. Solcher Anschluss stellt den am besten geeigneten Ausgangspunkt für ein angemessenes Verständnis auch von Fichtes politischer Theorie dar. Denn sie gehört als historisch-kritische Forschung keiner ideologischen Schule an und überwindet jene einseitigen Rezeptionen.

Zu 3.5: Mit der Darlegung der systemimmanenten Voraussetzungen von Fichtes Philosophie konnte an seine politische Theorie herangegangen werden. Gewiss war ein neue Lehre vom Wissen in Kants *TP* in Erscheinung getreten; nicht gelungen aber war Kant die deduktive Begründung der transzendentalen Strukturen und der Grundsätze aus einem einzigen Prinzip. Aus dem obersten Grundsatz deduziert Fichte die Philosophie als Wissenschaft, das heißt nicht nur die philosophische Grunddisziplin, sondern auch ihre Teile wie Ethik und Recht, Staat und Ökonomie sowie Geschichte und Politik. Ausgangspunkt von Fichtes *WL* ist ein metaphysisches Prinzip, aus dem die Lehre vom Wissen deduziert wird. Nach Fichte ist die sinnliche Welt Bedingung der Möglichkeit von kategorialer Verstandesleistung.

Zu 3.6: Fichte betont grundsätzlich die Freiheit des Menschen und seine selbstbewusste Bildungs- und Entfaltungsmöglichkeit. Während sich noch in seinem früheren Revolutionsansatz Elemente von Revolution und Aufklärung finden, wird die Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft durch den Staatsbegriff der Jenaer Systemkonzeption überwunden. Die politische Theorie wird von Fichte nach den Prinzipien der *WL* entworfen, das heißt, sie setzt die apriorische Ableitung von Bestimmungen im Gesamtsystem des Wissens fort. Allerdings wird sie in einer populären Form vorgetragen, womit nach Fichte gemeint ist, die politische Theorie einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Zu 3.7: Fichtes *WL* lehnt empirische Konzeptionen ab, da solche keine Wissensgrundlage abgeben. Demgegenüber verfährt seine Ableitung einzelner Bestimmungen im Gesamtsystem des Wissens apriorisch. Fichte will das wirkliche Leben und Menschsein sichtbar machen, damit der Zweck des Erdenlebens begriffen wird. Die konkrete Deutung der gegenwärtigen Zeit stellt sich jeder naturalistischen Ausdeutung der Geschichte entgegen und ist nach Fichte nur dann eine philosophische, wenn eine allgemeine Konzeption vom Wesen der Geschichte geliefert wird. Wenn man den kosmopolitisch-patriotischen Charakter mehr als bisher beachtet, lassen sich Fichtes philosophische Überlegungen als Vorläufer zur europäischen Einigung und zu weiteren internationalen Abschlüssen und Kooperationen deuten. Diese philosophischen Grundlagen bleiben bei der folgenden Einbeziehung von Kants *TP* erhalten.

4. Teil: Bürgerliche Wirklichkeiten. Kritische Vermittlung von neueren Theorieansätze mit der Systemkonzeption durch die Vernunft bei Kant

4.1 Kants transzendentalphilosophische Begründung von Politik

In diesem Unterkapitel werden die Fragmente der ethisch-politischen Konzeption Kants auf-gelesen. Dazu wird seine Neukonzeption der Philosophie sowie deren demokratische und totalitaristische Rezeption beschrieben, die Rückschlüsse auf Kants politische Gedanken und ihre Anwendungsmöglichkeiten erlaubt. Es ergeben sich Impulse für eine bürgerliche Kultur- und Wertegemeinschaft, die sich in Europa und darüber hinaus verfestigt hat.

4.1.1 Die kantische Neukonzeption der Philosophie

Mit seinem Kritizismus stellt Kant eine Konzeption auf, die sich in die neuzeitliche Tradition von Descartes und Leibniz, Berkeley und Locke fügt. Kant nimmt Humes Bezweiflung der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsbegriffs auf⁸²² und entdeckt die Möglichkeit der Deduktion von sämtlichen reinen Verstandesbegriffen aus einem apriorischen Ursprung,⁸²³ wozu auch der Hellseher Swedenborg nach Autoren wie Benz, Hoffmann und Radermacher mehr noch als Hume einen Beitrag geleistet haben mag. Von Humes Schriften war Kant in der Tat enttäuscht: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*“ (AA V, 161). *PkMW* soll die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik, die in *KrV* aufgeführt war, populär aufzeigen. Kants *TP* und die systematischen Weiterführungen über ihn hinaus in der Schöpfungsquelle des politischen Liberalismus zwischen Französische Revolution und Frankfurter Parlament⁸²⁴ schrieben eine eigene Epoche in der Geistesgeschichte. Bröcker bezeichnet Kants Kritiken als „die große Krise und die tiefste Zäsur innerhalb der abendländischen Philosophie“⁸²⁵ und stellt eine prägnante Einteilung der Philosophie in drei Abschnitte auf, die den Kritiken eine besondere Stellung einräumt. Sandkühler spricht sogar von einer der wirkungsmächtigsten Ideenkonstellationen in der Entwicklung der gesamten Kultur.⁸²⁶

Kants Aufruf zu einer Kultur der Freiheit war in der Zuversicht in die Vernunft dem Dogmatismus und Skeptizismus sowie den Versuchen der Widerlegung von hermeneutischer Philosophie, US-amerikanischem Neopragmatismus, französischem Poststrukturalismus und ra-

⁸²² Vgl. Hume (1964), IV, 18.

⁸²³ Vorländer (1977), 15.

⁸²⁴ Vgl. Hočevar (1980), 261–262.

⁸²⁵ Bröcker (1970), 7.

⁸²⁶ Vgl. Sandkühler (2005), IX.

dikalem Fallibilismus ausgesetzt — eine Zeit, die Janke als halbe Aufklärung kritisiert, weil sie einseitig auf eine theoretisch orientierte Weltsicht setze und durch einen positivistischen Empirismus, nihilistischen Skeptizismus und egozentrischen Eudämonismus geprägt sei.⁸²⁷ Hinske versucht, Kants Gedanken herauszuarbeiten, mit denen dieser zum gegenwärtigen Bewusstsein in Widerspruch stehe, und deren Bedeutung als Korrektiv der Gegenwart hervorzuheben.⁸²⁸ Verschränken sich bei ihm philologische und sachliche Interessen, so setzen sich Kato und Schönrich mit den Momenten von endlicher Vernunft, Autonomie des Subjekts und politischer Aufklärung in kritisch-distanzierender, transformierender Weise auseinander.⁸²⁹ Schließlich hält die zu Kant positiv eingestellte, von Apel initiierte Transzendentalpragmatik, für die auch Kuhlmann plädiert,⁸³⁰ an Kants Kerngedanken von Erkenntniskritik, Selbstvergewisserung der Vernunft, grundsätzlicher Geltungssicherung und Letztbegründung von Erkenntnis fest. Apel erachtet die Vernunftkritik nur nach einer Transformation der klassischen *TP* für vertretbar; nur dann stehe der transzendentalen Deduktion in *KrV* das Äquivalent der reflexiven Letztbegründung in der Transzendentalpragmatik mit ihrem Konzept der strikten Reflexion nicht als Usurpation, sondern als beanspruchte Auflösung der mit Kants *TP* enthaltenen Schwierigkeiten gegenüber.⁸³¹ Kants Ethik zählt neben Tugendethik und Konsequentialismus zu den moralphilosophischen Hauptströmungen im 20. Jahrhundert.⁸³²

4.1.2 Kants historisch-politischer Kontext

Die frühere und spätere Entwicklung in der Zeit von Kants Vernunftkritik verlief relativ undramatisch, ähnlich wie wohl sein eigenes Leben in Königsberg, über das Vorländer dennoch ausführlich zu berichten weiß.⁸³³ Warum die Linienzeichnung für die unmittelbaren Weiterführungen von Kants *TP* nicht derart einfach gelingen will, jedenfalls nicht wie die des Ich neben der des Nichts als Prozess der Desillusionierung von Benn, ist recht einfach: Die Herausforderung bestand darin, die apodiktische Sicherheit der mathematischen Sätze und der exakten Naturwissenschaften ebenfalls in der Metaphysik zu erzielen.⁸³⁴ Galilei, Kepler, Kopernikus und Newton hatten Gesetze erforscht, die auf ein anderes Grundprinzip hinwiesen als das der Religion. So fand Kant — von der Revolutionierung des astronomischen Weltbildes der Neuzeit inspiriert — von Mathematik und Naturwissenschaft zur Philosophie. Mit

⁸²⁷ Vgl. Janke (1999), XI.

⁸²⁸ Vgl. Hinske (1980).

⁸²⁹ Vgl. Schönrich / Kato (1996).

⁸³⁰ Vgl. Kuhlmann (1988), 194.

⁸³¹ Vgl. Apel (1973), I, 7.

⁸³² Vgl. Quante (2003), 10.

⁸³³ Vgl. Vorländer (1977), 3.

⁸³⁴ Vgl. Schulze (1994), 13.

Kants kritischer Tätigkeit haben sich Autoren wie Drews, Gloy, Menzel und Sandler beschäftigt. Was in der Zeit zwischen Kants ersten Aufsätzen und *KrV* geschehen ist, wurde kontrovers diskutiert. Der nach seinem früheren Besitzer sog. Duisburg'sche Nachlass gibt Auskunft über Kants Entwicklung besonders in den 1770er Jahren, über deren Bedeutung Haering informiert.⁸³⁵ Röd, der Kant nicht wie Theologen als überwunden erklärt, sondern ihn als Metaphysiker würdigt, schätzt die Ausarbeitung der Vernunftkritik als schwierig ein.⁸³⁶ Dagegen erklärt Hoffmann die Deutung von Röd für eine banale Sache und will Fichtes Philosophie zugunsten der Fortentwicklung bei Schelling und Fichte, ja sogar eine Aufhebung der *TP* im Kontext des Deutschen Idealismus diskutieren.⁸³⁷ Er lässt Kants Stellungnahme zur Idee der Aufklärung wohl unberücksichtigt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. [...] *Sapere aude!* Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (AA VIII, 35). Unberücksichtigt bleiben zudem Fichtes Zustimmung und Kritik an ihr, das heißt die zu berücksichtigende Metapher der „Idee als Idee“ (GA I.8, 235), wobei die Idee ein „selbständiger, in sich lebendiger, und die Materie belebender Gedanke“ (GA I.8, 235) ist. Bezogen auf die Aufklärung hat diese sich selbst aufzuklären, was die Fichte-Rezeption anerkennt.⁸³⁸

Solche Kritik verweist nach Schalk auf Teile des Bürgertums, die in dieser Zeit Kritik am Absolutismus üben und gegen Dogma, Geschichte und Tradition Ideale wie Denk-, Rede- und Schriftfreiheit fordern.⁸³⁹ Speziell charakterisiert Rametta die widersprüchlichen Erfahrungen des 18. Jahrhunderts in Bezug auf Deutschland und gibt rechtliche Beispiele der Thronbesteigung Friedrichs II. und des Inkrafttretens des Allgemeinen Landrechts.⁸⁴⁰ Die Widersprüche zeigen sich literarisch bei Lessing mit theologischen Fragen, nachdem Braunschweig die öffentliche Auseinandersetzung mit ihnen verboten hatte. *KrV* versucht anhand einer erkenntniskritischen Methode, die Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung auf Gegenstände explizit zu machen und verfolgt ein Projekt der Neubegründung der Metaphysik auf kritischer Grundlage. Zu Beginn stellt Kant heraus: „Es war eine Zeit, in welcher sie [die Metaphysik, *RAH*] die *Königin* aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrennamen“ (AA IV, 7). Kant sah Klagen des Publikums über die Dunkelheit von *KrV* nicht unbegründet, denen *PkMW* abhelfen soll (vgl. AA IV, 255). Einen neuen Ver-

⁸³⁵ Vgl. Haering (1910), 2.

⁸³⁶ Vgl. Röd (2000), II, 140.

⁸³⁷ Vgl. Hoffmann / Ungler (1994), 7.

⁸³⁸ Vgl. Pascale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), 8.

⁸³⁹ Vgl. Schalk (1971), 632.

⁸⁴⁰ Vgl. Rametta (2004), 227.

sich zur Erschießung von *KrV* nach denen von Autoren wie Kirchmann, Kühn, Schulz und Vorländer unternahm Bernhard, der den Originaltext in gemeinverständliches Gegenwartsdeutsch übersetzte, um *PkMW* auch für Einsteiger lesbar zu machen.⁸⁴¹ Doch ein solcher Versuch bleibt nach Kant wegen seiner unkritischen Edition problematisch, weil die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand nach Kant keinen Beweis darstelle (vgl. AA IV, 371).

4.1.3 Philosophische Begründung durch Vernunftkritik

Die Vorerinnerung in *PkMW* entspricht inhaltlich der Einleitung der ersten Auflage von *KrV* und präzisiert, dass Gegenstand und Zweck der Metaphysik allein synthetische Sätze a priori sind,⁸⁴² zu denen es mancher Zergliederung der Begriffe oder analytischer Urteile bedarf: „Allein die *Erzeugung* der Erkenntniß *a priori* sowohl der Anschauung als Begriffen nach, [...] machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus“ (AA IV, 274). Diese Urteile sind durch drei Merkmale gekennzeichnet: Wahre und strenge Allgemeinheit, unbedingte innere Notwendigkeit und vollste apodiktische Gewissheit. Die transzendente Hauptfrage lautet, wie (nicht ob) synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind, und gliedert sich in vier Fragen: „1) *Wie ist reine Mathematik möglich?* 2) *Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?* 3) *Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?* 4) *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*“ (AA IV, 280). Die Beantwortung der Unterfragen stellt den Inhalt von *KrV* dar, denn nur sie kann aus der Metaphysik eine systematische Wissenschaft machen. Kant beschließt: „Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts, weil sie als Speculation der reinen Vernunft nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten“ (AA IV, 371). Kant intendiert eine Neubegründung der Metaphysik.⁸⁴³

Denker des Deutschen Idealismus mit Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel sowie des psychologischen und anthropologischen Realismus mit Friedrich Jacobi, Schulze, Herbart, Schleiermacher und Fries schließen an Kants Vernunftkritik an. Der Neukantianismus durch Schuppes Immanenzphilosophie und der Marburger Schule mit Cohen, Natorp und Cassirer, modifiziert Kants *TP*. Mit Kants gleichsam antikopernikanischer Wende — einer Umänderung der Denkart — sah die Wissenschaft grundlegende Fragen als geklärt an. Diese Metapher meint, wie Lauth erklärt, dass die theoretische Vernunft nur Erscheinungen, niemals die Realität an sich erschließe, weswegen sogar die Voraussetzung Kopernikus', dass der Zugriff auf eine objektiv erkennbare Welt möglich sei, aufgehoben werde.⁸⁴⁴ Von sich meint Kant:

⁸⁴¹ Vgl. Bernhard (2003), 12.

⁸⁴² Vgl. Fischer (2004), 376.

⁸⁴³ Vgl. Schulze (1994), 14.

⁸⁴⁴ Vgl. Lauth (2001a), 24.

„Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte, halb verloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln“.⁸⁴⁵ Kant ist neben Lessing und Schiller der Vertreter der deutschen Aufklärung, die ihren Ausdruck von einer unbefangenen Haltung in der politischen Theorie findet:⁸⁴⁶ „Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschichtlichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden“ (AA VII, 119). Fichte wird dann unter dem Eindruck von Napoleons Machtantritt mit der Geschichte ein neues Problem erkennen.⁸⁴⁷

Der transzendental gefassten Entwicklung der menschlichen Gattung in Kants *ApH* widmen sich Lutz-Bachmann, Kleingeld, Menzer und Riedel. In seiner Kritik der idealistischen Philosophie weist Hogrebe auf die Knappheit der Geschichtsbetrachtung von Kant hin, für den „das geschichtliche Moment noch nicht eigentlich spruchreif“⁸⁴⁸ war. Die Geschichtsphilosophie ist aber, wie Vorländer in der Einleitung zu Kants praktischer Philosophie sagt, ein „Lieblingsfeld der kritischen Philosophie“.⁸⁴⁹ Kant beendet *KrV* mit Bezug auf die Geschichte der reinen Vernunft: „Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß“ (AA III, 550), betont aber in *PkMW*, dass die Gelehrten, „denen die Geschichte der Philosophie [...] selbst ihre Philosophie ist“ (AA IV, 255), abzuwarten hätten, „bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben“ (AA IV, 255). Gegen Fichtes transzendente Ich setzt Hogrebe die Kritik des trotzigsten Stirner und die des masochistischen Kierkegaards und verwirft das atomare Ich dieser Autoren.⁸⁵⁰ Vielleicht rühren diese Schwierigkeiten auch daher, dass Schelling Fichtes *WL* polemisch als „die Unwahrheit, die als absolute Selbstsicherheit auftrat“⁸⁵¹ ablehnt. Neben Hegels Geschichtlichkeit der spekulativen Vernunft bleibt auf eine Forderung von Fichte in *GWL* hinzuweisen, „die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (GA I.2, 365). Auch die philosophischen Teildisziplinen von Geschichte und Politik sind apriorisch zu fassen.

4.1.4 Ethik und Politik bei Kant

Kants ethisch-politische Konzeption bildet eine Auseinandersetzung mit aufgeklärtem Absolutismus, direkter Demokratie und Anarchie. Er entwickelt sie unter dem Einfluss von Smith

⁸⁴⁵ Vorländer (1977), 311.

⁸⁴⁶ Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), VII.

⁸⁴⁷ Vgl. Vorländer. In: Kant (1973), IX.

⁸⁴⁸ Hogrebe (1987), 10.

⁸⁴⁹ Vorländer. In: Kant (1973), VIII.

⁸⁵⁰ Vgl. Hogrebe (1987), 40.

⁸⁵¹ Marquard (1975), 11.

und Ferguson und grenzt sich gleichzeitig von Rousseau ab. Nach Kants Auffassung ist Kultur nicht das Verderben der Natur, sondern ihre Erfüllung, ja er begründet nach Gablentz die Forderungen der Aufklärung.⁸⁵² An seine Vernunftkritik schließen sich Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik an. Solche unter dem Eindruck der Französischen Revolution stehenden Arbeiten von entwicklungsgeschichtlicher Art kategorisiert Vorländer einerseits unter Geschichtsphilosophie und andererseits Ethik und Politik, hält Letztere eng miteinander verbunden und formuliert: „Politik ist für ihn [Kant, *RAH*] angewandte Ethik“.⁸⁵³ Durch die Französische Revolution wurde die absolute Monarchie in eine konstitutionelle transformiert, dem auch Beyme zustimmt und Kants liberale Denkungsart darstellt.⁸⁵⁴ Das spielt auf Kants *EaD* in einem religionsphilosophischen Bezug an (vgl. *AA VIII*, 338).

Kants politische Theorie ist fragmentarisch. Weil Kant sie nicht eigens niedergeschrieben hat, nimmt Arendt sein in *KdU* gedeutetes „Interesse am *Schönen der Kunst*“ (*AA V*, 298), das nur in der Gesellschaft bestehe, auf und formuliert anhand der Idee der Menschheit den kategorischen Imperativ für das Handeln.⁸⁵⁵ In kleineren Schriften wie *IGwA*, *MAMg* und *ÜdG* legt Kant zunächst seine Geschichtsphilosophie dar, während die *MS* zu seiner politischen Theorie hinüberführt. In *MS* geht er mit aufklärerischen Denkern wie Hobbes, Locke, Montesquieu, Hume und Rousseau von einem Naturzustand aus und präzisiert in *ÜdG*, dass die „bürgerliche Verfassung ein Verhältnis *freier* Menschen ist, die [...] doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will und zwar die reine, *a priori* gesetzgebende Vernunft“ (*AA VIII*, 290). Er setzt sich von Hobbes ab, der die Menschen auf Vertragsgrundlage den Staat ins Leben rufen sah. Hobbes' Konstruktion einer verbindlichkeitstheoretischen Urhandlung, die dann auch zur Erschaffung der moralischen Welt führen soll,⁸⁵⁶ kritisiert Kersting so, dass er auf „begriffliche Requisiten und mythischen Bilder der abgelegten Weltanschauung“ zurückgreife und den „göttlichen Kreationismus“⁸⁵⁷ wiederhole; damit würden die Staatstheorien des Rationalismus und der neuzeitlichen Aufklärung zurückgewiesen.

Kant setzt sich zudem vom utilitaristischen Staatsdenken ab, nach dem die gesetzgebende Macht das Volk zur Glückseligkeit tragen will.⁸⁵⁸ Unter Einfluss von Rousseau sucht er die Beförderung des sittlichen Verhaltens im Staat: „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein *repräsentatives System* des Volks“ (*AA VI*, 341). Nach Meier erklärt Kant die Demokratie „zu einem ‚Despotism‘, weil in ihr Freiheit und repräsentative Regierungsart

⁸⁵² Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), XI.

⁸⁵³ Vorländer. In: Kant (1973), XXIV.

⁸⁵⁴ Vgl. Beyme (2002), 144, 147.

⁸⁵⁵ Vgl. Arendt (1979), II, 214.

⁸⁵⁶ Vgl. Hobbes (1962), III, 5.

⁸⁵⁷ Kersting (2004), 271.

⁸⁵⁸ Vgl. Beyme (2002), 150.

unmöglich seien“.⁸⁵⁹ Nach Kant sind Volk und Nation als Zukunftsbegriffe auszuweisen und die beste Staatsform diejenige, in der sich seine Hoffnung von allmählichen Reformen erfüllt.⁸⁶⁰ Schottky stellt die Frage, wie dann Fichte die institutionelle Verselbstständigung der legislativen, exekutiven und judikativen Staatsfunktion ausgeschlossen hätte;⁸⁶¹ seine Antwort gibt er zum einen mit dem herrschaftsfreien Schutzverein auf Gegenseitigkeit als einen an Anarchismus grenzenden Liberalismus und zum anderen mit der göttlichen Weltregierung.

Die Politikwissenschaft untersucht den Demokratiebegriff, der als Herrschaft des Volkes in der Antike von Platon und Aristoteles unter der Idee der besten Staatsform betrachtet und für den nach Meier „die Jahre 1780 bis 1800 [...] für das moderne Verständnis von D.[emokratie] von entscheidender Bedeutung“⁸⁶² sind; er diene der Selbstdarstellung von bestimmten Partei-richtungen und der Kennzeichnung von Verfassungsinstitutionen. Die Politikwissenschaft untersucht ihn gerade dann, wenn die Demokratie gefährdet. Die Begründung von rechtsstaatlichen Prinzipien wie individuelle Freiheit in der Gesellschaft gibt Aufschluss über zwei Zentralbegriffe, die von Montesquieu ausgehende Gewaltenteilung bzw. Kants und Fichtes republikanische Verfassung und eine politische Haltung oder Gesinnung, die bei beiden liberaldemokratisch zu bezeichnen ist.⁸⁶³ Zur Definition der Haltung ist mit Funke auf eine Grundkategorie der modernen, lebensphilosophisch bestimmten Kulturanthropologie und Existenzphilosophie hinzuweisen, die durch Rothacker und Jaspers entwickelt und von Gehlen wertneutral gebraucht worden sei.⁸⁶⁴ Damit ist der empirische Haltungsbegriff angesprochen. Um jedoch Haltung philosophisch zu bestimmen, dient Fichtes Demokratietheorie als Anleihe.

4.1.5 Die demokratische Rezeption von Fichte

Die Demokratie ist einer der Grundbegriffe in Kants politischer Theorie. Doch trotz der Gegenwartsbezüge von Kants Kritik an ihr und entsprechender Hintergründe in parlamentarischer Demokratie und Systemen⁸⁶⁵ ist mit Strecker auf die Bedeutung von Fichtes politischer Theorie hinzuweisen: „Er [Fichte, *RAH*] gehört — freilich auch heute noch längst nicht überall dafür erkannt — zu den führenden Köpfen in der politischen Weltliteratur“.⁸⁶⁶ Fichte antizipiert nicht Rousseaus Verständnis von Politik,⁸⁶⁷ sondern fordert das Politische. Damit ist nicht die chinesische Vergottung des politischen Führers oder der sowjetische Neozarismus

⁸⁵⁹ Maier (1972), 52.

⁸⁶⁰ Vgl. Oliviero (2004), 33.

⁸⁶¹ Vgl. Schottky (1995), 323.

⁸⁶² Maier (1972), 52–53.

⁸⁶³ Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), XXIV.

⁸⁶⁴ Vgl. Funke (1974), 990.

⁸⁶⁵ Vgl. Thiele (2002), 7.

⁸⁶⁶ Strecker. In: Fichte (1925b), XIII.

⁸⁶⁷ Vgl. Schottky (1995), 321.

gemeint, sondern eine Verfassung oder Regierungsform, die bei Kant zum Vorschein tritt und nach der (im Gegensatz zu häufig zitierten Passagen aus *ZeF*) „alle bürgerliche Verfassung eigentlich [...] demokratie“ (AA XV.2, 631) sei. Bei Fichte bleibt diese liberal-demokratische Grundhaltung von Kant bestehen, indem der von Beginn an von Rousseau⁸⁶⁸ verwendete Begriff „volonté générale“ (GA I.1, 237) bestimmend bleibt. Sein politischer Grundgedanke wird in den frühen Schriften entfaltet und wurde verstärkt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Gebhard, Bäumler, Lasson und Zeller rezipiert. Besonders Leibholz versucht, eine Beziehung zwischen Fichte und den Bürger- und Menschenrechten herzustellen.⁸⁶⁹

Mann meinte, dass das deutsche Volk die politische Demokratie niemals lieben könne, „weil es die Politik selbst nicht lieben kann, und daß der vielverschrieene *Obrigkeitsstaat* die dem deutschen Volk angemessene, zukömmliche und von ihm im Grunde gewollte Staatsform ist und bleibt“.⁸⁷⁰ Tatsächlich waren in der Weimarer Republik breite Bevölkerungsschichten von der Mitbestimmung ausgeschlossen. Doch Medicus bemerkt wie Leibholz, dass Fichte die Geschehnisse der Französischen Revolution intensiv verfolgt, und bezeichnet ihn als „Demokraten“.⁸⁷¹ Die demokratische Fichte-Rezeption endete vor dem Zweiten Weltkrieg, für die Schenkel steht.⁸⁷² Später ging sie über ideologische Positionen hinaus und stellte sich — gestärkt durch *Reden*: „alle Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation vom Volke ausgegangen“ (GA I.10, 115) — der Aufgabe, Fichtes Grundgedanken herauszuarbeiten,⁸⁷³ auch wenn eine neuere Arbeit von Gawlina, die sich exklusiv mit Fichtes Demokratietheorie und -kritik beschäftigt, solche Vorarbeiten unerwähnt lässt.⁸⁷⁴ Fichtes Hinwendung an das breite Publikum in den Berliner Schriften soll die Augen öffnen für das ewige, göttliche Leben, das nicht im Jenseits oder in der Empfindsamkeit der „SüdseeInsulaner“ (GA II.13, 200) bestehe, sondern sich in der Welt lebendig vollziehe.⁸⁷⁵

4.1.6 Utopie: Liberalismus als Totalitarismus

Die größte Herausforderung für die Demokratie besteht im Totalitarismus, wie er in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa in Erscheinung trat.⁸⁷⁶ Autoren wie Jünger, Forsthoff und Schmitt charakterisieren den totalen Staat durch seine Identität von Staat und Gesellschaft. Den vermeintlich politischen Ideologen Hegel legt Popper zur Last, seine populäre

⁸⁶⁸ Rousseau (1959–1995), III (1964), 434.

⁸⁶⁹ Vgl. Leibholz (1921).

⁸⁷⁰ Mann (1965), XII, 30.

⁸⁷¹ Medicus (1922), 6.

⁸⁷² Vgl. Schenkel (1933), 326.

⁸⁷³ Vgl. Hammacher. In: Schottky (1995), V.

⁸⁷⁴ Vgl. Gawlina (2002), 24.

⁸⁷⁵ Vgl. Gablentz. In: Kant (1965), XVIII.

⁸⁷⁶ Vgl. Kapferer (1998), 1297.

Theorie würde zu „einer neuen Rechtfertigung der Theorie der Sklaverei“⁸⁷⁷ führen; Popper meint, dass Selbstbehauptung mit Bezug auf andere Menschen bedeuten würde, sie zu beherrschen anstatt, dass sie sich gegenseitig anerkennen. Die vermeintliche Utopie in der idealistischen Geschichtsphilosophie von Hegel sieht Mieth sogar sich in der Geschichtsteologie im Marxismus auflösen.⁸⁷⁸ Am Beispiel der Kriegspolitik seiner Regierung erläuternd hält Geuss in der gegenwärtigen Diskussion die von der freiheitlichen Grundordnung ausgehenden Schwierigkeiten für unüberwunden: Liberale Staaten dürften sich den von Rawls als „Schurkenstaaten“ (vgl. *RV* 98) bezeichneten, nicht liberal geordneten Völkern verweigern, denn ihre Liberalität bestehe darin, auch diese anzuerkennen; es sei die Konsequenz der Verweigerung des Liberalismus, die zum Totalitarismus führe.⁸⁷⁹ Vor dem Totalitarismus als Konsequenz von eigentlich bürgerlicher Grundhaltung warnt auch Willms. In den für Fichtes politisches Denken, konstitutiven Prinzipien sieht er die Vergewisserung einer radikal entfremdeten Subjektivität und in *GNR* eine zum Scheitern verurteilte Vermittlung von Widersprüchen bzw. deren utopische Überspielung.⁸⁸⁰ Eine solche Rezeption ideologisiert die für Totalitarismus gehaltene Demokratie bei Fichte und wendet sie endgültig zu einer Utopie hinüber.

Der Totalitarismusbegriff erlangte nach Kapferer „seine bis heute gebräuchliche Bedeutung erst nach der Errichtung einer bolschewistischen, faschistischen und nationalsozialistischen Herrschaft“.⁸⁸¹ Fichtes politische Theorie hingegen verspricht ein Bekenntnis zur modernen Politik, das mit dem von Willms favorisierten Erweis des Totalitarismus seiner politischen Theorie als ein Beitrag für ein politisches Problem der damals gegenwärtigen Tage⁸⁸² nicht eingelöst werden kann. Fichtes politische Theorie konzentriert sich vielmehr auf die Zukunft, weshalb Batscha sagt: „Nicht nach der mittelalterlichen Ordnung sehnte sich Fichte, sondern nach dem neuen Reich der Vernunft“.⁸⁸³ Selbst Heine, der Fichte keine gesellschaftlichen Resultate zusprechen wollte, räumt ein: „Wenn auch der ganze Transzendentalidealismus ein Irrthum war, so lebte doch in den Fichteschen Schriften eine stolze Unabhängigkeit, eine Freyheitsliebe, eine Manneswürde, die besonders auf die Jugend einen heilsamen Einfluß übte“.⁸⁸⁴ Folgt man Adornos Aufforderung, die bei Heine gehaltene Festrede zugunsten eines ernsthaft geleisteten Beitrages zurückzustellen,⁸⁸⁵ ist der Vorwurf von einer für totalitär gehaltenen Philosophie unbegründet. Mit seinem Grundgedanken der sittlichen Idee zielt Fichte

⁸⁷⁷ Popper (1957–1958), II (1958), 14.

⁸⁷⁸ Vgl. Mieth (2003), 47.

⁸⁷⁹ Vgl. Geuss (2002), 13.

⁸⁸⁰ Vgl. Willms (1967), 14.

⁸⁸¹ Kapferer (1998), 1296.

⁸⁸² Vgl. Willms (1967), 14.

⁸⁸³ Batscha. In: Fichte (1977), 18.

⁸⁸⁴ Heine (1975–1997), VIII.1 (1979), 94.

⁸⁸⁵ Vgl. Adorno (1970–1986), XI (1974), 96.

vielmehr auf die Aufhebung des Naturalismus der dogmatischen Philosophie. Die Ablehnung der gegebenen Wirklichkeit als Offenbarung des Geistigen im Sinne einer Möglichkeit des religiösen Glaubens trotz Sehnsucht und Tendenz zum göttlichen Leben und also Fichtes und Kants Verhältnis zur Kirche und den Resultaten der Religionsphilosophie, wie sie Lasson⁸⁸⁶ und Selbach⁸⁸⁷ entfalten, eröffnen den eigenen, weitergehenden Problembereich zum Widerspruch zwischen der Verstandesaufklärung und dem Glauben.

4.1.7 Kultur- und Wertegemeinschaft

Die ethisch-politische Konzeption von Kant fordert den Fortschritt der Vernunft durch Kultur, deren Gehalt für die Wissens- und Kulturgemeinschaft auszudeuten ist. Reiss macht dies besonders deutlich, weil daraus das moderne politische Denken und später nach dem Zweiten Weltkrieg das Grundgesetz in Deutschland entstanden seien;⁸⁸⁸ Schiller und Wilhelm von Humboldt folgten Kants liberaler Einstellung zur Politik. Im Anhang von *KdU* geht Kant der Frage nach, welcher letzte Zweck für den Menschen besteht und antwortet mit dem ersten Teil Goethes Faust, dass dieser, der „in der That sein eigener letzter Naturzweck [...] ist, von ihm nie erreicht werden [würde, *RAH*]; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden“ (AA V, 430). Die Auflösung steht gleichsam Goethes Meisterstück im zweiten Teil: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt [...] ist die *Cultur*. Also kann nur die *Cultur* der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat“ (AA V, 431). Kant nennt Zwecke von Wissenschaft und Kunst sowie des Menschen, der „den höchsten Zweck selbst in sich“ (AA V, 435) hat.

Fraglich bleibt, welche Konsequenzen sich für die nationale und internationale Sphäre aus Kants politischer Theorie ergeben. Aus der Perspektive von Deutschland gesehen sind die Bemühungen von Wilhelm von Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher zu nennen, die sich im Anschluss an die revolutionären Ereignisse in Frankreich zu bildungspolitischen Reformen aufrafften wie etwa die humanistische Schulreform und die Gründung der Berliner Universität.⁸⁸⁹ Der spätere Einigungsprozess von europäischen Staaten und die Wiedervereinigung von Deutschland bedeuteten die Durchsetzung der liberalen Demokratie gegenüber totalitären Strömungen.⁸⁹⁰ Für das 21. Jahrhundert ergeben sich Implikationen aus Kants politischer Philosophie für das freie Wirken von gleichberechtigten Staaten als Staaten-

⁸⁸⁶ Vgl. Lasson (1986), 32.

⁸⁸⁷ Vgl. Selbach (1993), 107.

⁸⁸⁸ Vgl. Reiss (1977), 58.

⁸⁸⁹ Vgl. Krautkrämer (1979), 15.

⁸⁹⁰ Vgl. Sontheimer. In: Döring / Döring (1995), 9.

föderalismus sowie die europäische Einigung und Integration.⁸⁹¹ An die Begründung einer Werte- und Kulturgemeinschaft schließen sich Handlungsoptionen auch für internationale Verhandlungen und Abkommen an, die für die gegenwärtige Lage auszuformen sind.

4.2 Rawls, Fichte und Kant als Herausforderung an die Gegenwart

Die politische Philosophie beansprucht, Rechte und Grundfreiheiten des Bürgers zu explizieren sowie ihnen eine bleibende Bedeutung für die politische Wirklichkeit zu geben. Das Potenzial der politischen Theorien von Rawls, Fichte und Kant ist in moralisch-politischen Debatten der Gegenwart einzubringen. Zudem können sie für politische Entscheidungsverfahren im Sinne von wissenschaftlicher Politikberatung dienen.

4.2.1 Europas Weg in die Zukunft

Eine politische Theorie bewährt sich in ihrer praktischen Wirkung und damit generellen Durchsetzbarkeit in der Welt.⁸⁹² Mit *ZeF* beabsichtigt Kant nach Vorländer nicht nur, den damals in Europa stattfindenden Krieg zu befrieden oder eine Stellungnahme zum Abschluss des Baseler Friedens zwischen Preußen und Frankreich zu geben, sondern auch Gedanken zum allgemeinen Verfassungs- und Völkerrecht vorzulegen, die sich auf die Moderne ausgewirkt hätten.⁸⁹³ Der ewige Friede bildet Kants Hoffnung der „ins Unendliche fortschreitenden Annäherung [...], keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele [...] beständig näher kommt“ (AA VIII, 386). Seine Vision ist ein Föderalismus auf der Basis der Freiheit aller Bürger und eines Weltbürgerrechts auch für die Entwicklung des modernen Völkerrechts.⁸⁹⁴ Kants Antizipation eines Föderalismus der Staaten, einer auf Freiheit und Gleichheit beruhenden Verfassung und eines Weltbürgerrechts, wie Merkel und Wittmann herausheben, sei eine Grundannahme, die er auf die Menschennatur stütze und die Hegel als die Verwirklichung der Freiheitsansprüche des Subjekts spekulativ begriffen habe.⁸⁹⁵ Insofern liefern klassische Konzeptionen wie Kants *TP* Grundlagen für die politische Wirklichkeit der Moderne, die genauer zu betrachten sind.

Kants Friedensschrift ist trotz ihrer Zeitgebundenheit als zukunftssträchtiger Entwurf zu erachten, der Anregungen zu einer vernünftigen Friedenspolitik enthält und der gegen den pragmatistischen Opportunismus einer prinzipienlosen Friedenspolitik geltend gemacht wer-

⁸⁹¹ Vgl. Psychopedis (1980), 127.

⁸⁹² Vgl. Fornet-Betancourt (1999), 11.

⁸⁹³ Vgl. Vorländer. In: Kant (1973), XXXVI.

⁸⁹⁴ Vgl. Bialas / Häßler (1996), 7.

⁸⁹⁵ Vgl. Merkel / Wittmann (1996), 7.

den kann.⁸⁹⁶ Freilich klingt Kants Idee des ewigen Friedens optimistisch, doch entspringt sie ihrem Gehalt nach aus der metaphysischen Konzeption seiner Vernunftkritik. Damit grenzt sich Kant von den Naturrechtstraditionen mit Thomas von Aquin, Hugo Grotius und Samuel Pufendorf ab, nach denen der Krieg ein schreckliches Ereignis, aber dennoch ein teilweise unumgängliches Letztinstrument darstellt. Der Deutsche Idealismus hat sich nach Bothe trotz der sich wiederholenden Kriegszeiten als fruchtbar und aussichtsreich herauskristallisiert.⁸⁹⁷ Damit wird Kants ethisch-politische Konzeption eingeholt, die im Hinblick auf Fichtes politische Theorie zunächst zurückzustellen war. Schottky anerkennt Kants kurze Hinweise zur Verfassungstheorie und sieht dessen Begriffe rechtstaatlich, republikanisch und gewaltteilig für ein äquivalent an.⁸⁹⁸ Fichtes Rezension von Kants *ZeF* führt weitgehender Zustimmung aus, dass „die Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie vollständig enthalten, und sonach auch in wissenschaftlicher Rücksicht äußerst wichtig“ (GA I.3, 221) seien. Fichte will jedoch die Staatsgewalt einzelnen Personen innerhalb der Gemeinschaft übertragen, die bereits als Individuum jeweils unter dem moralischen Gesetz stehen.

Vorländers Würdigung von Kants Theorie eines „zukünftigen *Völkerbunde[s]*“⁸⁹⁹ findet in neueren Theorieansätzen der internationalen bzw. globalen Gerechtigkeit Anwendung.⁹⁰⁰ In *RV* stellt Rawls eine seit den 1980er Jahren entwickelte Konstruktion der Gerechtigkeit als Fairness vor, die er unter den in *PL* angegebenen Veränderungen ausarbeitet und die Idee eines Gesellschaftsvertrages auf die Völker ausweitet. Rawls legt Grundsätze dar, die von liberalen und nicht-liberalen, aber achtbaren Völkern als Maßstab ihres gegenseitigen Handelns akzeptiert werden könnten (vgl. *RV* 71). Zwar charakterisiert Höffe in dem Zusammenhang die freie Anerkennung des Pluralismus als Toleranz,⁹⁰¹ doch wird Toleranz nicht in ein Anerkennen des Anderen gehoben, wie es Hegels Phänomenologie fordert und Goethe dichterisch vorspielt. Olivieri nimmt den Sprachgebrauch Rawls' auf und charakterisiert sie mit Rawls als realistische Utopie. Dies sei ein Verfahren, bei dem Ideal- und Zielvorstellungen solange den gegebenen Umständen entgegengestellt würden, bis sich realisierbare Entwicklungsmöglichkeiten herauskristallisieren.⁹⁰² Neben Rawls haben Autoren wie Beitz, O'Neill, Sen und Walzer Fragen zur internationalen bzw. globalen Gerechtigkeit aufgeworfen, bei denen sich aber aufgrund von Unterschieden in ihrem jeweiligen Theorieansatz kein Konsens

⁸⁹⁶ Vgl. Kodalle (1996b), 145.

⁸⁹⁷ Vgl. Bothe (1944), 3.

⁸⁹⁸ Vgl. Schottky (1995), 348.

⁸⁹⁹ Vorländer (1919), 3.

⁹⁰⁰ Vgl. Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 353.

⁹⁰¹ Vgl. Höffe (2001), 94.

⁹⁰² Vgl. Olivieri (2004), 104.

ankündigt. Die Eigenart der politischen Theorieansätze anerkennt Scarano,⁹⁰³ zeigt aber keinen Lösungsweg auf, wie er sich aus Kants politischer Theorie ergibt.

4.2.2 Zwischen Amerika und Asien

In der Gegenwart einer globalisierten Welt richtet sich der Blick auf entgegengesetzte Kultur- und Denktraditionen. Dabei ist fraglich, welche Implikationen sich aus Kants politischer Theorie für die globale Sphäre ergeben. In der sino-japanischen Tradition besteht ein Vers über die Drei Potenzen von Himmel, Mensch und Erde im Buch der Wandlungen, wobei der Nicht-Mensch in Japan ein anderes anthropologisches Ordnungsdenken bezeichnet.⁹⁰⁴ Naumann weist auf die negativen Offenbarungen hin, nach dem dieses Buch „von alters her als der Inbegriff aller Weisheit mit großer Ehrfurcht betrachtet, wenn auch nicht verstanden“⁹⁰⁵ wird. Dies kündigt die Klärung der Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos an. Die literarische Hauptquelle des Abendlandes steht analog zu den Drei Potenzen in einem religiösen Kontext und erzählt die Wallfahrt der literarischen Figur Wilhelm in einer Provinz, deren Zöglinge sich mit merkwürdigem Grußverhalten begegnen, „dreierlei Gebärden [...] eine dreifache Ehrfurcht, die, wenn sie zusammenfließt und ein Ganzes bildet, erst ihre höchste Kraft und Wirkung erreicht“.⁹⁰⁶ Aufgrund des religionsphänomenologischen Bezuges ist der dichterisch vorgespilte Vergleich schwach. Dagegen entfaltet Fichte wissenschaftlich die letzte Aufgabe des Gelehrten und die erste Aufgabe des Menschen (vgl. *GA* I.3, 28).

Nach Fichte ist mit dem Funken, der in geheimnisvoller Weise den Menschen führt, Wahrheitssinn gegeben, der heute neue Fragen aufwirft: Als Goethe Italien bereiste, nannte er, wie auch Hegel nach seiner Reise nach Frankreich Paris, Rom die Hauptstadt der Welt.⁹⁰⁷ Gawlina nennt Berlin einen Knotenpunkt und will die Errungenschaft der dortigen freien Bürgerlichkeit aufdecken als eine der großen Fragen, die herausragend in Berlin verhandelt worden seien: „Weltpolitisch bedeutsam ist dabei Fichtes Rolle für die Entwicklung des modernen China. *Berlin und Beijing stehen sich hier ganz nahe*“.⁹⁰⁸ Die Hauptstädte halten damit Geschichte fest und geben zugleich Orientierung für die Zukunft. Eine Untersuchung zu unterschiedlichen kulturellen Gegebenheiten hat Nagasawa unternommen, der den Philosophen Fichte und den Meister Dogen gegenüberstellt.⁹⁰⁹ Beide würden ein transzendentes Sein der Wahrheit negieren und den Ort der Selbstverwirklichung von Wahrheit sehen; „auch in die-

⁹⁰³ Vgl. Scarano. In: Horn / Scarano (2002), 354.

⁹⁰⁴ Vgl. Nishida (1990).

⁹⁰⁵ Naumann (2002), 342.

⁹⁰⁶ Goethe (1887–1919), XXIV (1894), 240.

⁹⁰⁷ Vgl. Goethe (1887–1919), XXX (1903), 198.

⁹⁰⁸ Gawlina (2002), 14.

⁹⁰⁹ Vgl. Nagasawa (1987), 11.

sem konkreten Handeln aber ist eine *transzendente Struktur* denkbar: Das Selbst geht aus sich heraus zum Gegenstand und kehrt zugleich in sich selbst zurück“.⁹¹⁰

4.2.3 Integration und Erweiterung

Im Blickfeld von vergleichenden Betrachtungen zu unterschiedlichen Kulturen stehen nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Gegensätze. Den von Ost und West sieht Jünger als „Begegnung im Weltgeschehen [...] ersten Ranges, [...] die geschichtliche Hauptrichtung, die Achse, die sich nach der Sonnenbahn bestimmt.“⁹¹¹ Auf der einen Seite ist, wie Ritter wiedergibt, der Westen, Europa, das Abendland, mit der Lichtwerdung durch den Logos, auf der anderen Seite der Osten, Asien, das Morgenland, das mit Magie und Geheimnis nach Macht und Despotie dränge.⁹¹² Diese Achse weist auf den zeitlichen Ursprung zurück: „Aufleuchtend mit dem frühesten Lichte, spinnen sich ihre Muster bis in unsere Tage fort. Die Völker treten mit stets neuer Spannung auf die alte Bühne und in die alte Handlung ein.“⁹¹³ Die Freiheit ist nach Ritter das Abendland und der Zwang Asien, und das Abendland sei seine Freiheit gegen den Schrecken zu verteidigen bereit. Ritter überprüft den von Jünger in bildgeschmückter Sprache aufgestellten Gegensatz und die damit verbundenen Merkmalen von Ost und West, Orient und Okzident, Europa und Asien, ob diese Vorstellung richtig sei.⁹¹⁴ Dabei verarbeitet Ritter seine wissenschaftlichen und kulturellen Erfahrungen eines längeren Auslandsaufenthaltes in der Türkei — einen Staat, den er für modern hält.⁹¹⁵

Der Türkei schreibt Ritter eine Geschichte der Europäisierung zu und deutet sie mit der Geschichte Europas und der Substanz seiner Herkunft aus, indem Letztere nicht mehr von einem in sich selbst verschlossenen Europa entschieden würden; vielmehr habe sich Europa in der Bereitschaft zu bewähren, „die Probleme der Europäisierung als seine Probleme zu begreifen“.⁹¹⁶ Ritters Betrachtungen der Türkei gewinnen auch deswegen Aktualität, weil die politische Frage nach einem Beitritt in die Europäische Union wie der von anderen Ländern wie Rumänien und Bulgarien aufgrund von ungeklärter Erfüllung der Beitrittskriterien umstritten ist.⁹¹⁷ Darüber hinaus ist das Ziel des Einigungsprozesses unterbestimmt. Die Mahnung von Ritter lautet, dass nicht wenig von der Europäisierung in Staaten wie die Türkei

⁹¹⁰ Nagasawa (1987), 95–96.

⁹¹¹ Jünger (1978–2003), VII, 377.

⁹¹² Vgl. Jünger (1978–2003), VII (1980), 377–378; zit. n. Ritter (2003), 321.

⁹¹³ Jünger (1978–2003), VII (1980), 377.

⁹¹⁴ Vgl. Ritter (2003), 322.

⁹¹⁵ Vgl. Ritter (2003), 323.

⁹¹⁶ Ritter (2003), 340.

⁹¹⁷ Vgl. Bubner (2002), 181.

abhänge.⁹¹⁸ Zu dem Streit um eine Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union kann die vorgeschlagene, sog. Privilegierte Partnerschaft ein Ausweg sein.⁹¹⁹ Für diplomatische Verhandlungen der Europäischen Union mit Beitrittskandidaten bedeutet Kants Artikel, „*kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen*“ (AA VIII, 346), dass die Europäische Union den Prozess der Annäherung und Angleichung der Standards den Beitrittskandidaten selbst zu überlassen habe. Auch wenn teilweise die Legitimation der EU unter dem republikanischen Gesichtspunkt für unumstritten gehalten und als Kants Kritik bestehend gehalten wird,⁹²⁰ bleibt seine kategorische Moralität verpflichtend.

Die philosophische Begründung einer Gemeinschaft aus Staaten durch Staatenabkommen wurde wesentlich von Kant geprägt. Aber erst nach den Weltkriegen entwickelte sich die Europäische Gemeinschaft, später Europäische Union, zu einer freiwilligen Zusammenführung gleichberechtigter Partner. Nach Vorländer ist Kants Völkerbund ein Modell, das „*jeder Nation ihr freies Entwicklungsrecht läßt*“.⁹²¹ Der Maastricht-Vertrag als die umfassendste Neuordnung des politischen Systems der Europäischen Union mit Änderungen durch Amsterdam und Nizza markiert den vorläufigen Höhepunkt ihrer Konstitutionalisierung.⁹²² Doch die europäische Bewegung reicht weit in die Vergangenheit. Die Gründung der europäisch verstandenen Gemeinschaft beendete die Ausblendung der gemeinsamen kulturellen Entwicklung. In seiner europäischen Selbstkritik legt Ortega y Gasset die Sicht des Menschen und sein Verhältnis zur Welt dar. Die Natur- und Geisteswissenschaften würden aufgrund ihres verdinglichenden Intellekts den Anspruch nicht erfüllen, das Wesen des Menschen zu bestimmen, vielmehr sei das Leben zu sehen, das sich jeder Bestimmtheit entzieht und sich selbst bestimmt. Die Philosophie müsse die Geschichte reflektieren als einen Ort vor der sich eröffnender und gewesener Seinsmöglichkeiten: „Der europäische Mensch ist *demokratisch, liberal, absolutistisch, feudal* gewesen, aber er ist es nicht mehr. [...] Der europäische Mensch ist all das immer noch, aber er ist es in der Form, es *gewesen zu sein*“;⁹²³ das, was wir waren, wirke negativ auf das, was wir sein könnten. Die politischen Theorien von Rawls, Fichte und Kants dürfen nicht ohne Weiteres übernommen werden, weil Rawls die letzte Fassung seiner unzureichenden *GT* nicht vorlegt, Fichte die explosiven Widersprüche seiner Sozialphilosophie nicht erkennt und Kant allein mit Moralität und Legalität das beide begründende Prinzip

⁹¹⁸ Vgl. Ritter (2003), 339.

⁹¹⁹ Vgl. Gerhards (2005), 8.

⁹²⁰ Vgl. Merle (2005), 150–161, 156.

⁹²¹ Vorländer (1919), 5.

⁹²² Vgl. Jopp / Matl (2005), 15.

⁹²³ Ortega y Gasset (1978), IV, 369.

der Sittlichkeit nicht erreicht. Dennoch stehen sie als Vertreter des politischen Liberalismus, dem sie in je eigener Weise den Weg in die Zukunft bereiten.

Viertes Zwischenergebnis: Der Freiheitsbegriff und seine Verwirklichung

In diesem Teil wurde Kants transzendentalphilosophische Begründung der republikanischen Verfassung und der repräsentativen Demokratie verfolgt. Er steht mit seiner politischen Theorie innerhalb der Theriefamilie des politischen Liberalismus und begründet Elemente der Demokratie. Zudem wurde erläutert, dass Rawls, Fichte und Kant eine Herausforderung an die Gegenwart darstellen. Mit ihren politischen Theorien legen sie Grundlagen von modernen Staatsverfassungen und internationalen Integrations- und Erweiterungsmodellen.

Zu 4.1: Kant expliziert Teile einer politischen Theorie aus den wissenschaftlichen Grundlagen seiner Vernunftkritik. Seine politische Theorie ist nur fragmentarisch, weswegen Fichtes Demokratietheorie und deren unterschiedliche Rezeptionen als Anleihe für ihre Erschließung dienen. Kant bereitet den Ideen der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit den Weg zu Reformen in der politischen Wirklichkeit.

Zu 4.2: Mit den politischen Theorien von Rawls, Fichte und Kant eröffnet sich die überstaatliche Dimension, die sich bis zur Staatengemeinschaft wie eine europäische ausformen lässt. Die gesellschaftlichen Aspekte ihrer politischen Theorien lassen sich als zwar Grundlagen begreifen, müssen aber transformiert und für die gegenwärtige Zeit ausgeformt werden. Die philosophische Begründung eines Gemeinwesens oder einer Kulturnation in einer sich entwickelnden Staatengemeinschaft wie die Europäische Union kann als Vorbild für andere Kontinente oder kontinentübergreifende Vereinbarungen oder Abkommen dienen.

Schluss: Einheit von politischer und wirtschaftlicher Freiheit

In der bisherigen Darstellung stand der politische Liberalismus im Vordergrund, nicht jedoch der wirtschaftliche. Um die gesamtgesellschaftliche Dimension des Liberalismus einzusehen, werden zum Schluss neben der Definition von Politik die der Wirtschaft genannt und deren Amalgam in der politischen Ökonomie hergestellt. Dann wird das transzendental-liberale Modell entfaltet, von anderen Theorien abgegrenzt und dessen Letztbegründung vorgelegt.

Politik, Wirtschaft und Wirtschaftspolitik

Bürgerlichkeit ist der Grundbegriff im Gebiet von Politik. Ihr steht Haushalt im Gebiet von Wirtschaft gegenüber, wobei bei letzterem nicht die politischen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des französischen Kulturkreises⁹²⁴, sondern die unter Marx' Kapitalismuskritik stehenden, wirtschaftlichen Ideen der Sparsamkeit, Disziplin und Nachhaltigkeit vorrangig sind.⁹²⁵ Die Ökonomie stellt nach Rabe und der Redaktion gemäß ihrem aristotelischen Ursprung den Haushalt in seiner geordneten Einrichtung und Verwaltung dar; zudem ist „auf die Verteilung und Verwaltung als durchgehende Struktur des Rechts [...], der Wirtschaft und des politischen Systems“⁹²⁶ zu verweisen. Zu diesen Bestimmungen ergänzt Diemer, dass Wirtschaft traditionell mit Daseinsfürsorge (biologische Existenz) und Kunst (das Wirtschaften) zwei wichtige Sinnmomente impliziere, wobei es „schließlich im Begriff des ‚ökonomischen Prinzips‘ (‚Ökonomieprinzip‘) seine heute weitgehend gültige Prägung erfahren hat“.⁹²⁷ Mit solcher auf klassische Ideen zurückgeführten Wirtschaft als das Pendant zur Politik wären die wissenschaftlichen Grundlagen bereitet, an die sich ihre Anwendung im Bereich der Entscheidungstheorie äquivalent zur Demokratietheorie als eine gesellschaftliche oder häufig sozial genannte Form von Marktwirtschaft als dritten Weg neben den von Kritikern abgewerteten Begriffen des Neoliberalismus und Neomarxismus anschließt.⁹²⁸

Anhand zweier konkurrierender Modelle — Homanns begründete Analyse von wirtschaftlichen Dilemmasituationen⁹²⁹ und der von Ulrich vertretene ordnungspolitische Ökonomismus⁹³⁰ — wird gegenwärtig versucht, ethisch vertretbares Wirtschaften vorzuschlagen. Wird aber Ethik als Kernbegriff aller Sozialphilosophie bis in konkrete Wirtschaftsformen hinein durch das Recht ersetzt und gleichsam Rousseaus Forderung einer Sicherung von öffentlicher Freiheit und Autorität der Regierung durch die himmlische Stimme des Gesetzes modifi-

⁹²⁴ Vgl. Vollrath (1989a), 1057.

⁹²⁵ Vgl. Rabe / Red. (1984), 1152.

⁹²⁶ Rabe / Red. (1984), 1149.

⁹²⁷ Diemer (1962–1964), II (1964), 550.

⁹²⁸ Vgl. Utz (1975), 11.

⁹²⁹ Vgl. Homann / Blome-Drees (1992).

⁹³⁰ Vgl. Ulrich (1997).

ziert,⁹³¹ wäre die theoretische Wirtschaftswissenschaft nicht als ein System der Bedürfnisse begriffen, wie Rawls die bürgerliche Gesellschaft bei Hegel charakterisiert (vgl. *GMP* 444). Es bliebe bei einem Theorieansatz wirtschaftlichen Handelns, der auf dem abstrakten Recht mit seinem formalen bzw. negativen Charakter beruht und der das sittliche Leben mit seiner Inhaltlichkeit bzw. Positivität bis in seine speziellen Formen der Regeltreue hinein ablehnt.

Die Verbindung von Politik und Wirtschaft in der politischen Ökonomie ist nach Lichtblau der „Inbegriff der modernen, dem Liberalismus sich verpflichtet fühlenden Wirtschaftswissenschaften, die [...] vor allem die auf den Markt bezogenen wirtschaftlichen Aktivitäten der nationalstaatlich organisierten Volkswirtschaften zum Gegenstand haben“.⁹³² Die klassische politische Ökonomie analysiert Produktionsverhältnisse in der nationalstaatlichen Volkswirtschaft, für die Smith, Ricardo und Malthus stehen,⁹³³ während die Neue politische Ökonomie „eine durch den Einbezug moderner mathematischer und kybernetischer Modelle erhoffte Entwicklung wirksamer staatswissenschaftlicher Planungs- und Lenkungsinstrumentarien zum Ziel“⁹³⁴ hat. Letztere berücksichtigt das Bild vom Menschen als ein homo oeconomicus, den Dahrendorf als Träger von individuellen Handlungen ansieht.⁹³⁵ Auch Harada berücksichtigt solche ökonomischen Aspekte, indem er dem politisch-ökonomischen Denken des Deutschen Idealismus und der Romantik nachgeht. Doch bleibt er auf den (Neo-) Korporatismus bezogen und schreitet nicht zu einer höheren Abstraktionsebene fort.⁹³⁶ Damit würde Marx' Kritik der politischen Ökonomie wieder ins Blickfeld eines die Kultur übergreifenden Überbaus gerückt und als höchste Wissenschaft anerkannt, was Diemer im Vergleich zu Kants *KrV* kritisiert.⁹³⁷ Entsprechend sind Bestimmungen über die politische Ökonomie zu treffen.

Die klassische ökonomische Theorie in England und Frankreich, für die Smith steht und gegen die Malthus' rein positiv verstandene Wissenschaft und der daran anschließende Prozess der Entpolitisierung wie bei Marshall gerichtet ist, werde von deutschen Ökonomen wie Rau beibehalten.⁹³⁸ Hammacher und Hirsch heben zur Wirtschaftspolitik Jacobis das im Mittelpunkt des Interesses des transzendentalen Idealismus zur Wirtschaft stehende Modell, die Freihandelslehre von Smith, hervor und erörtern es für philosophische Begründungsversuche einer politischen Ökonomie.⁹³⁹ Doch auch, wenn die Begründungszusammenhänge in Fichtes Planwirtschaft und Friedrich Jacobis freier Marktwirtschaft ganz unterschiedliche Modelle

⁹³¹ Vgl. Rousseau (1959–1995), III (1964), 248.

⁹³² Lichtblau (1984), 1163.

⁹³³ Vgl. Lichtblau (1984), 1163.

⁹³⁴ Lichtblau (1984), 1170–1171.

⁹³⁵ Vgl. Dahrendorf (1968), 129.

⁹³⁶ Vgl. Harada (1989), 168.

⁹³⁷ Vgl. Diemer (1962–1964), II (1964), 556.

⁹³⁸ Vgl. Lichtblau (1984), 1169.

⁹³⁹ Vgl. Hammacher / Hirsch (1993), 8.

finden, besitzen beide ein Freiheitsideal, das sich für Hegel nach Lichtblau in der Staatsökonomie verwirklicht und Gesellschaft und Staat vermittelt.⁹⁴⁰ Eine rationale Wirtschaftspolitik ist planmäßig auf die Verwirklichung eines umfassenden, wohldurchdachten und in sich ausgewogenen Zielsystems gerichtet.⁹⁴¹ Während Marx die politische Ökonomie in ihren Widersprüchen entlarven will, fordert Weber deren nationalstaatliche Grundlegung. Die moderne politische Ökonomie, die von ihren Gegnern abwertend Neoliberalismus genannt wird, beruht auf einem klassischen Liberalismus und der neoklassischen Theorie. Ihr Konzept will den Einfluss des Staates auf das Wirtschaftsgeschehen minimieren, gleichwohl dessen regulierendes Eingreifen zur Sicherstellung funktionierender Märkte wichtig bleibt.⁹⁴²

Die moderne politische Ökonomie wurde geprägt vom Ordoliberalismus der Freiburger Schule mit Böhm, Eucken und Großmann-Doerth über die klassische Österreicherische Schule mit Hayek und Rothbard, die an Menger und Mises anschließen,⁹⁴³ der Monetarismus der Chicagoer Schule bei Brunner und Friedman versteht sich als langfristige Wirtschaftspolitik. Ausgehend von den Präferenzen individueller Wirtschaftssubjekte betonen die Befürworter einer liberalen Wirtschaftspolitik, dass sich der Staat aus unternehmerischen Tätigkeiten herauszuhalten habe und diese dem Markt und Wettbewerb überlassen solle.⁹⁴⁴ Ihre Kritiker wie Marxisten und Vertreter der Kritischen Theorie halten den Neoliberalismus für eine Ideologie, wobei an die Stelle des freien Tauschs das „Moment der bürgerlichen Leistungsideologie“⁹⁴⁵ trete. So wird als ideologisches Projekt abgewertet, was nach Gramsci eines organischen Intellektuellen bedarf, um den Kapitalismus zu sichern.⁹⁴⁶ Teilweise wird also für eine freie Entfaltung des Individuums plädiert, teilweise die Ausweitung und Erneuerung von staatlichen Instrumenten angemahnt. Diemer zieht zwischen der freien und sozialistischen Marktwirtschaft einen Kompromiss heran: „Wettbewerb soweit *möglich*, Planung soweit *nötig*“.⁹⁴⁷ Solche Wirtschaftspolitik, die auf traditionelle Gedanken der neuzeitlichen Rechts- und Staatstheorie zurückgeht, in der Rousseau das Eigentum als die Grundlage des Gesellschaftsvertrages ansieht,⁹⁴⁸ versuchen liberale Politiker parteipolitisch umzusetzen.

Nachdem sich aus den Momenten von Politik und Wirtschaft das Amalgam der politischen Ökonomie ergeben hat, ist noch zu einer höheren Abstraktionsebene fortzuschreiten. Dann können die einzelnen Wissensbestimmungen in der praktischen Vernunft als solche ausgewie-

⁹⁴⁰ Vgl. Lichtblau (1984), 1169–1170.

⁹⁴¹ Vgl. Koch / Czogalla (2004), 6–7.

⁹⁴² Vgl. Schui / Blankenburg (2002), 8.

⁹⁴³ Vgl. Copur / Schneider (2004), 18.

⁹⁴⁴ Vgl. Schui / Blankenburg (2002), 19.

⁹⁴⁵ Habermas (1974), 77.

⁹⁴⁶ Vgl. Gramsci (1980), 112.

⁹⁴⁷ Diemer (1962–1964), II (1964), 557.

⁹⁴⁸ Vgl. Rousseau (1959–1995), III (1964), 269.

sen werden. Selbst Harada, der Zwischenstufen einer politischen Ökonomie bei Fichte behandelte, treibt die Abstraktion nicht fort.⁹⁴⁹ Doch Fichte hatte sein Grundsatzprogramm in *GWL* betont: „Der kritischen Philosophie war es aufbehalten, diesen letzten Schritt zu thun, und die Wissenschaft dadurch zu vollenden“ (*GA* I.2, 282). Fichte bleibt also Anhänger der neuzeitlichen Aufklärung und ist ihr leidenschaftlicher Kritiker: Die positive Aufklärung hat über die für negativ gehaltene Aufklärung in der „kommunikativen Liberalität des Aufklärungsprozesses“⁹⁵⁰ wie sie Zöller nennt, hinauszugehen und die bloß sinnliche Welt zugunsten des Aufschwungs in die Sphäre der Freiheit und ihres Gesetzes zu verlassen. Damit erst wären die Maximen der Aufklärung von Selbstdenken, Publizität und Universalität verwirklicht.

Der von Fichte als praktisch bestimmte Charakter der Vernunft ist auch in Teildisziplinen der *WL* wie Ethik und Rechtsphilosophie zu erkennen.⁹⁵¹ Erst Duso thematisiert im Anschluss an Lauth, Cesa und Rametta den Begriff des Praktischen mit dessen sittlichem Gehalt,⁹⁵² der für die Politik grundlegend ist. Bei dem folgenden Abstraktionsgang ist Fichtes logische Regel der Definition zugrunde zu legen, das heißt eine Bestimmung von Gattungsbegriff und spezifischer Differenz (vgl. *GA* I.2, 278). Zugleich gilt es, die Formalisierung philosophischer Begriffe in Hegels Logik zu beachten. Einerseits sieht Rawls durch sie das Wahre und Gute in den Zustand der Ruhe und Harmonie versetzt, indem die Potenzialität des Geistigen verwirklicht, die vernünftige und rationale Sicht des Gesamtverlaufs der Geschichte zum Ausdruck gebracht und alles Vernünftige, Rationale und Gute getan (vgl. *GMP* 478). Andererseits hat Dewey in seinen der Epistemologie gewidmeten Bemühungen die Theorie des Wissens erforscht und den Ausdruck von experimenteller Logik geprägt. Diese Form eines instrumentell gedachten Wissens sei für den folgenden Abstraktionsgang berücksichtigt.

Das transzendental-liberale Modell

In der Wirtschaftspolitik sind Politik und Wirtschaft dialektisch entgegengesetzt und durch die politische Ökonomie vermittelt. Durch diese Negation und Vermittlung zugleich wird der transzendente Liberalismus begreifbar. Das Modell ist aus transzendental als das nach der Redaktion wesentlich durch Kants Philosophie geprägte „allgemeine [...] Prädikat bestimmter Erkenntnis“⁹⁵³ und aus liberal als die in der Epochenschwelle von 1800 entstandenen politischen Richtung und Erwartung⁹⁵⁴ zusammengesetzt. Die Begrifflichkeit wurde in der Einlei-

⁹⁴⁹ Vgl. Harada (1989), 160.

⁹⁵⁰ Zöller (2004), 50.

⁹⁵¹ Vgl. Pascale (2003), 27.

⁹⁵² Vgl. Duso (2001), 395.

⁹⁵³ Red. (1998), 1359.

⁹⁵⁴ Vgl. Dierse (1980), 256.

tung der vorliegenden Dissertation geklärt, nun ist zur Fundierung des Politischen und Wirtschaftlichen in der praktischen Vernunft zu finden und das transzendental-liberale Modell gegenüber anderen abzugrenzen. Wilber etwa verbindet in seinem Theorieansatz die integrative Psychologie von westlichen Modellen der wissenschaftlichen Entwicklungspsychologie mit östlichen Modellen der religiösen Spiritualität. Sein sozialpsychologischer, alle Theorien zu umgreifen beanspruchender Ansatz verwendet ein Vier-Quadranten-Schema und eine spiralförmige Dynamik.⁹⁵⁵ Die höheren Bewusstseinsstufen sollen Spiritualität, Wissenschaft und politisches Handeln transzendieren, die er „transliberal, [...] nicht präliberal und reaktionär, sondern fortschrittlich und evolutionär“⁹⁵⁶ nennt. Ob aber Wilber mit seiner als transliberal bezeichneten Konzeption die Fundierung des Politischen anstrebt, ist zu überprüfen.

Durchaus engagiert zeigt Weinreich die von Wilber anerkannten Errungenschaften der Moderne wie das frontale Selbst, das Ich, oder die auf den Grundwerten der Französischen Revolution und auf Kants *TP* beruhenden allgemeinen Menschenrechte auf. Er kritisiert die halbe Wahrheit der Aufklärung und hebt die von Wilber betonte Leistung von Fichte, Schelling und Hegel mit dem erklärten Ziel einer echten Evolution des Geistigen hervor.⁹⁵⁷ Aber Wilber gibt keine Fundierung des Politischen, sondern ein Modell von spiritueller Art. Spiritualität in ihrer philosophischen Bedeutung bezeichnet nach Solignac die „Seins- oder Erkenntnisweise der immateriellen Wesen“.⁹⁵⁸ Schon Aristoteles erklärt sein Vier-Ursachen-Schema⁹⁵⁹ eines Wesens und ein tendenzielles Streben nach Vollkommenheit nicht zu einem Mythos, der für wahr gehalten werden müsse; er stellt es durch den Logos dar und macht es durch die Logik als formale Disziplin der Philosophie begreifbar.⁹⁶⁰ Weg von der Redogmatisierung von Wilbers Theorieansatz hin zur spirituellen Theologie ließe sich Fichtes Ermunterung zum Trost der Gegner der Philosophie führen (vgl. *GA* I.2, 111). Aus der Integralen Psychologie von Wilber lässt sich keine Fundierung des Politischen gewinnen.

Vielmehr ist für den letzten Abstraktionsgang eine philosophische Methode zu wählen. Die logische Durchdringung des transzendental-liberalen Modells negiert erstens die moderne Diskursethik in ihren Varianten der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und der von Apel initiierten Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus.⁹⁶¹ Ansätze wie der von Habermas und Rawls, wonach es in modernen Gesellschaften keine hegelsche Sittlichkeit mehr gebe, stellen nach Geuss Positionen dar, die „als normative Gedankenkonstruktionen entweder vollkom-

⁹⁵⁵ Vgl. Wilber (2001a), 46.

⁹⁵⁶ Wilber (2001a), 97.

⁹⁵⁷ Vgl. Weinreich (2005), 66.

⁹⁵⁸ Solignac (1995), 1416.

⁹⁵⁹ Vgl. Aristoteles (1947–1975), IV.1 (1956), 65.

⁹⁶⁰ Vgl. Arnold (1965), 158.

⁹⁶¹ Vgl. Demmerling (1998), 1441.

men uninteressante Spekulationen oder hausinterne Beiträge zur Selbstaufklärung des Liberalismus [sind, *RAH*], die für Nicht-Liberale von sehr begrenztem Wert sind“.⁹⁶² Auch wenn Wilber eine Form von Liberalismus vertritt, wurde sich von dessen sozialpsychologischem Theorieansatz abgegrenzt. Die systematische Grundlegung des transzendentalliberalen Modells negiert zweitens die Kritik von Höhle an Kant und an der Transzendentalpragmatik, nach dem sich über diese hinaus eine Option der „absolute[n] Transzendentalphilosophie“⁹⁶³ ergibt. Auch wenn Höhle sie in Kants *KrV* erwähnt und um das Jahr 1800 der objektiven Form von Idealismus zum Durchbruch zu verhelfen und eine absolute *TP* der Subjektivität in eine Philosophie der Intersubjektivität hinübergeführt sieht, wäre weder das Vorhaben des späten Schelling eingelöst, auf das Schulz aufmerksam macht,⁹⁶⁴ noch die kritische Rückführung auf die Kritische Philosophie geleistet. Bei diesen Negationen kann es nicht bleiben. Die Selbstaufklärung des transzendentalliberalen Modells positiviert drittens jene Stellungnahme der Fichte-Forscher im engeren Sinne zu dessen Verhältnis zur Aufklärung, indem die positive Philosophie gegen die für negativ gehaltene geltend gemacht und die „Aufklärung der Aufklärung“⁹⁶⁵ verwirklicht wird. Allerdings beschäftigen sich diese Fichte-Forscher meist nur systemimmanent mit Fichtes *WL*. Erst wenn jene Selbstaufklärung als systemtranszendent anerkannt wird, wie Fichte den Dogmatismus über den Kritizismus hinausgehen sieht (vgl. *GA* I.2, 279), ist das Transzendente und der Liberalismus kritisch aufgehoben.

Der philosophische Liberalismus fordert die Abschaffung der Herrschaft des Menschen über den Menschen und lässt sich in zwei Richtungen ausbuchstabieren: Bürgerlich in die des politischen Liberalismus und haushaltlich in die des wirtschaftlichen Liberalismus. Er verfügt über die präskriptive Idee von politischer Freiheit als Rechtsbildung und die von wirtschaftlicher Freiheit als Preisbildung, die gemeinsam zu Wohlfundiertheit führen. Das verleiht dem philosophischen Liberalismus Kompetenz in Rechten und Preisen.

⁹⁶² Geuss (2004), 14.

⁹⁶³ Höhle (1986), 245.

⁹⁶⁴ Vgl. Schulz. In: Schelling (1975), 7.

⁹⁶⁵ Pascale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), 9.

Literaturverzeichnis

- Achtnich (1987), Susanne: Alexis de Tocqueville in Amerika. Die konservativen und liberalen Elemente in seiner politischen Theorie. Möglichkeiten einer Synthese am Beispiel der *Demokratie in Amerika*, Frankfurt [u. a.].
- Adorno (1970–1986), Theodor W.: Gesammelte Schriften. Hrsgg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. 20 Bde., Frankfurt.
- Ahlgrimm (1921), Elisabeth: Kultur und Staat bei Fichte, Osterwieck am Harz.
- Ahrbeck (1979), Rosemarie: Die allseitig entwickelte Persönlichkeit. Studien zur Geschichte des humanistischen Bildungsideals, Berlin.
- Ahrens (1968), Heinrich: Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. Auf dem Grunde des ethischen Zusammenhanges von Recht und Cultur. Nd. der 6. Aufl. v. Wien 1870, Aalen.
- Ahrweiler (1976), Georg: Hegels Gesellschaftslehre, Darmstadt [u. a.].
- Ameriks / Sturma (2004), Karl / Dieter (Hgg.): Kants Ethik. Redaktionelle Mitarbeit: Jan-Hendrik Heinrichs und Ulrich Steckmann, Paderborn.
- Angeli (2004), Oliviero: Volk und Nation als *Zukunftsbegriffe*. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung, Münster.
- Anter (1995), Andreas: Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung, Berlin.
- Anton (1972), Herbert: Die Romankunst Thomas Manns. Begriffe und hermeneutische Strukturen. Mit einem Anhang: Poetik im Konflikt mit Freud. 2., erw. Aufl., Paderborn.
- (1990), Herbert: Heines Venus-Mythologie. In: Gössmann / Windfuhr (1990), 143–157.
- Apel (1973), Karl-O.: Transformation der Philosophie. 2 Bde., Frankfurt.
- Arendt (1960), Hannah: Vita Activa oder vom tätigen Leben. Aus dem Englischen übers. [o. Übersetzer], Stuttgart.
- (1979), Hannah: Vom Leben des Geistes. Aus dem Englischen übers. v. Herrman Vetter. 2 Bde., München.
- (1998), Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hrsg. und mit einem Essay v. Ronald Beiner. Aus dem Englischen übers. v. Ursula Ludz, München [u. a.].
- Arendt / Ludz (1993), Hannah / Ursula: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, München [u. a.].
- D’Argenson (1968), Marquis: Journal et Mémoires. Hrsg. v. E. J. B. Rathery. Nd. der Ausg. v. Paris 1859–1867, New York.

- Aristoteles (1947–1975), Aristoteles: Die Lehrschriften. Hrsg., übertr. und in ihrer Entstehung erl. v. Paul Gohlke. 9 Bde. Broschierte Ausg., Paderborn.
- Arnold (1965), Uwe: Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles, Wien.
- Asmuth (1997), Christoph (Hg.): Sein — Reflexion — Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Amsterdam [u. a.].
- (1999), Christoph: Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Bacon (1961–1963), Francis: The Works of Francis Bacon. 14 Bde. Nd. der Ausg. v. Spedding, Ellis und Douglas Denon Heath London 1857–1874, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Bader (1975), Günter: Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes, Tübingen.
- Bärsch (1981), Claus E.: Sozialismus. In: Schoeps / Knoll / Bärsch (1981), 170–249.
- Bäumer (1921), Gertrud: Fichte und sein Werk, Berlin.
- Baldus (1982), Claus: Partitives und distriktives Setzen. Eine symbolische Konstruktion der Thetik in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 / 95, Hamburg.
- Baron (2004), Marcia: Handeln aus Pflicht. In: Ameriks / Sturma (2004), 80–97.
- Batscha (1970), Zwi: Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes, Frankfurt.
- Batscha / Saage (1979), Zwi / Richard (Hgg.): Friedensutopien. Kant — Fichte — Schlegel — Görres. Hrsgg. und eingel. v. Zwi Batscha und Richard Saage, Frankfurt.
- Baumanns (1972), Peter: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1974), Peter: Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Bonn.
- (1990), Peter: J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Baumgartner (1975), Hans M. (Hg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Becher (1937), Walter: Platon und Fichte: Die Königliche Erziehungskunst. Eine vergleichende Darstellung auf philosophischer und soziologischer Grundlage, Jena.
- Becker (2000), Hans-J.: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption, Amsterdam [u. a.].
- Beeler-Port (1997), Josef: Verklärung des Auges. Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes von 1804, Bern [u. a.].

- Behler (1983a), Ernst: Die Zeitschrift der Brüder Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Romantik, Darmstadt.
- (1983b), Ernst: Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Mit neu bearbeitetem Anhang. 22.–24. Tsd., Reinbek bei Hamburg.
- Benhabib (1998), Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Mit einem Nachwort v. Otto Kallscheuer. Aus dem Englischen übers. v. Karin Würdemann, Hamburg.
- Bentham (1968–), Jeremy: The Collected Works of Jeremy Bentham. Hrsg. v. J. H. Burns. 18 Bde. Spätere Bde. ersch. in Oxford, London.
- Berger (1918), Siegfried: Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Jenaer Kolleghandschrift der Halleschen Universitätsbibliothek, Marburg an der Lahn.
- Bergmann (1915), Ernst: Fichte, der Erzieher zum Deutschtum. Eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre, Leipzig.
- Bergner (1957), Dieter: Neue Bemerkungen zu J. G. Fichte. Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage, Berlin.
- (1962), Dieter: Johann Gottlieb Fichte und seine Bedeutung für die Gegenwart. In: Bergner / Mende (1962), 3–17.
- Bergner / Mende (1962), Dieter / Georg (Hgg.): Zwei Festvorlesungen. Zur Gedenkveranstaltung anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages von Johann Gottlieb Fichte in der Aula der Friedrich-Schiller-Universität Jena im Mai 1962, Jena.
- Berhorst (2002), Ralf: Anamorphosen der Zeit. Jean Pauls Romanästhetik und Geschichtsphilosophie, Tübingen.
- Berner (1968), Albert F.: Die Lehre von der Teilnahme am Verbrechen und die neueren Controversen über Dolus und Culpa. Nd. der Ausg. v. Berlin 1847, Frankfurt.
- Bernhard (2003), Peter: Kants *Prolegomena*. Eine Lesehilfe, Wien.
- Beyme (2002), Klaus von: Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien. 1789–1945, Wiesbaden.
- Bialas / Häßler (1996), Volker / Hans-J. (Hgg.): 200 Jahre Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*. Idee einer globalen Friedensordnung, Würzburg.
- Bien (1984), G.[ünther]: Moralität, Sittlichkeit. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 184–192.
- Birnbacher (1998), Dieter: Wie kohärent ist eine pluralistische Gerechtigkeitstheorie? In: Gesang (1998), 157–178.
- Blasche (1988), Siegfried (Hg.): Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt.

- Bloch (1959–1977), Ernst: Gesamtausgabe. 16 Bde., Frankfurt.
- Bock (1978), Irmgard: Kommunikation und Erziehung. Grundzüge ihrer Beziehungen, Darmstadt.
- Bock (1980), Michael: Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes. Mit einer Einführung von Friedrich H. Tenbruck, Stuttgart.
- Böckelmann (1969), Frank (Hg.): Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit, München.
- Böhmer (1979), Otto A.: Faktizität und Erkenntnisbegründung. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie J. G. Fichtes, Frankfurt.
- Boldt (1990), Hans: Heine im Zusammenhang der politischen Ideen seiner Zeit. In: Gössmann / Windfuhr (1990), 65–80.
- Bondeli (1995), Martin: Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803, Frankfurt.
- Bondeli / Lazzari (2004), Martin / Alessandro (Hgg.): Philosophie ohne Beynamen. System. Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds, Basel.
- Bormann (1972), C.[laus] von: Erinnerung. In: Ritter (1971–2004), II (1972), 636–643.
- Bothe (1944), Margarete: Das Verhältnis von Moral und Politik bei Kant, Herder, Fichte und Hegel, Weida in Thüringen.
- Brachtendorf (1995), Johannes: Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798 / 99 und 1812, Paderborn [u. a.].
- Bracken (1943), Ernst von: Meister Eckhart und Fichte, Würzburg.
- Brandom (2001), Robert: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus. Aus dem Englischen übers. v. Eva Gilmer, Frankfurt.
- Braun (1972), Eberhard: Die Transzendente Selbstreflexion des Wissens. Gegenstand und Methode der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes, Tübingen.
- (1992), Eberhard: *Aufhebung der Philosophie*. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart [u. a.].
- Braun (1991), Johann: Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes, Tübingen.
- Brehmer (1980), Karl: Rawls' *Original Position* oder Kants *Ursprünglicher Kontrakt*. Die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordneten Zusammenlebens, Königstein im Taunus.
- Breuer (2000), Ingeborg: Charles Taylor zur Einführung, Hamburg.
- Bröcker (1970), Walter: Kant über Metaphysik und Erfahrung, Frankfurt.

- Broekman (1992a), J.[an] M.: Rechtsphilosophie. In: Ritter (1971–2004), VIII (1992), 315–327.
- (1992b), J.[an] M.: Rechtstheorie. In: Ritter (1971–2004), VIII (1992), 342–352.
- Brodocz / Schaal (2001–2002), André / Gary S. (Hgg.): Politische Theorien der Gegenwart. 2 Bde., Opladen.
- Brüggen (1979), Michael: Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801 / 02 entstandenen Fassungen, Hamburg.
- Bubner (1982), Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuausg. mit einem Anh. der Ausg. v. Frankfurt 1976, Frankfurt.
- (2002), Rüdiger: Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie, Frankfurt.
- Bütterlin (2005), Veit: Kritik der politischen Philosophie, Marburg.
- Buhr (1962), Manfred (Hg.): Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes. 1762–1814, Berlin.
- (1965), Manfred: Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution, Berlin.
- Buhr / Losurdo (1991), Manfred / Domenico: Fichte — die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden. Mit Unterstützung des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Napoli, Berlin.
- Caldera / Delmont-Mauri / Heymann / Ritter (1984), R.[afael] T. / J.[uan] L. / E.[zra] / F.[o. Vorname]: Moral, moralisch, Moralphilosophie. III. Neuzeit. — A. *Die englische Tradition (16.–18. Jh.)*. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 156–160.
- Cassirer (1994), Ernst: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen des politischen Verhaltens. Ungek. Ausg. 6.–7. Tsd., Frankfurt.
- Cesa (1998), C.[audio]: Transzendental [...]; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie. VI. *Idealismus und Romantik*. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1388–1396.
- Cesa / Tonelli (1993), Claudio / Giorgio (Hg.): Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli, Frankfurt [u. a.].
- Chateaubriand (2003), François-René de Chateaubriand: Essai sur les révolutions. Génie du christianisme / Chateaubriand. Texte établi, prés. et annoté par Maurice Regard, Paris.
- Claesges (1974), Ulrich: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95, Den Haag.
- Constant (1957), Benjamin: Œuvres. Texte présenté et annoté par Alfred Roulin, Paris.

- Copur / Schneider (2004), Burak / Ann-Kathrin: IWF & Weltbank. Dirigenten der Globalisierung, Hamburg.
- Creutzfeldt (1992), Otto-D.: Prinzipien der Hirnorganisation als Bedingung von Wahrnehmen, Denken und Handeln. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), IV (1992), 13–52.
- Dahrendorf (1964), Ralf: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 4., erw. Aufl., Köln [u. a.].
- (1968), Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. 7.–11. Tsd., München.
- Dannenberg (1910), Friedrich: Der Begriff und die Bedeutung der Erfahrung in der Fichteschen Philosophie, Weida in Thüringen.
- Demmerling (1998), Ch.[ristoph]: Transzendentalpragmatik / Universalpragmatik. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1439–1442.
- Derbolav (1974), J.[oseph]: Handeln, Handlung, Tat, Tätigkeit. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 992–994.
- Diderot (1951), Denis: Œuvres. Éd. établie et annotée par André Billy. Reimpr., Paris.
- Diemer (1962–1964), Alwin: Grundriß der Philosophie. 2 Bde., Meisenheim am Glan.
- (1968), Alwin (Hg.): Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen im Dezember 1965 und 1966 in Düsseldorf. 1. und 2. Wissenschaftstheoretisches Kolloquium, Meisenheim am Glan.
- (1970), Alwin: Was heißt Philosophie? Düsseldorf.
- (1979), Alwin: Die große Umorientierung, Frankfurt.
- (1983), Alwin (Hg.): 16. Weltkongress für Philosophie 1978. Eröffnungs- und Schlußsitzung, Plenarsitzungen, Abendvorträge. 3 Bde. Bd. 2 ersch. in Düsseldorf, Frankfurt [u. a.].
- Dierse (1980), U.[lrich]: Liberalismus. I. *Die Entstehung des politischen L.[iberalismus]-Begriffs in der Französischen Revolution*. In: Ritter (1971–2004), V (1980), 256–259.
- Dietz (1993), Simone: Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, Würzburg.
- (1996), Simone: Die Bürgerlichkeit der Vernunft: Orientierung durch Zivilcourage. In: Dietz / Hastedt / Keil / Thyen (1996), 140–155.
- (2002), Simone: Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral, Paderborn.
- (2003), Simone: Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert, Reinbek bei Hamburg.

- Dietz / Hastedt / Keil / Thyen (1996), Simone / Heiner / Geert / Anke (Hgg.): Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach, Frankfurt.
- Dietze (1982), Gottfried: Kant und der Rechtsstaat, Tübingen.
- Dilthey (1914–), Wilhelm: Gesammelte Schriften. 26 Bde. Später als Gemeinschaftsausg. ersch. in Stuttgart [u. a.], Leipzig [u. a.].
- Döring / Döring (1995), Eberhard / Walter (Hgg.): Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper. Zum Verhältnis von Freiheit und Verantwortung, Berlin.
- Dräger (1980), H.[orst]: Liberalismus. IV. *Der L.[iberalismus] in ideengeschichtlicher Betrachtung*. II. In: Ritter (1971–2004), V (1980), 265–272.
- Drechsler (1955), Julius: Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart.
- Dubrulle (1983), Gerard: Philosophie zwischen Tag und Nacht. Eine Studie zur Epistemologie Gaston Bachelards, Frankfurt [u. a.].
- Duesberg (1970), Hans: Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber, Bonn.
- Düsing (1977), Edith: Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie. Aspekte der Konstitution von personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel, Köln.
- (1981), Edith: Das Ende der Individualität? Kritische Untersuchungen zum Sozialbehaviorismus und zur emanzipatorischen Pädagogik. In: Düsing / Beck (1981), 9–73.
 - (1986a), Edith: Interpersonalität und Bildung des Selbstbewußtseins. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel (Habilitationsschrift, Köln 1984). In: Groothoff / König / Lassahn / Ofenbach / Röhrs / Tashiro (1947–), XL (1986), 639–643.
 - (1986b), Edith: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln.
- Düsing / Beck (1981), Edith / Horst W. (Hgg.): Menschenwürde und Emanzipation. Entfremdung und Konzepte ihrer Aufhebung. Kritischer Traktat, Neuhausen-Stuttgart.
- Düsing (2002), Klaus: Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2004), Klaus: Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart. In: Heidemann / Engelhard (2004), 231–263.
- Dusche (2000), Michael: Der Philosoph als Mediator. Anwendungsbedingungen globaler Gerechtigkeit, Wien.

- Duso (2001), Giuseppe: Politische als praktische Philosophie beim späten Fichte. In: Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), 393–409.
- Ehret (1986), Hermann: Immanuel Hermann Fichte. Ein Denker gegen seine Zeit, Stuttgart.
- Ehrlich (1977), Adelheid: Fichte als Redner, München.
- Enders (1998), M.[arkus]: Transzendenz. II. *Neuzeit*. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1447–1455.
- Endruweit / Trommsdorff (2002), Günter / Gisela: Wörterbuch der Soziologie. 2., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Stuttgart.
- Enge (1998), Thorsten O.: Der Garten Jacobis. In: Lohmann (1998), 197–208.
- Esteves (2004), Julio C. R.: Mußte Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* vereinbaren? In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift (1896–), XCV.2 (2004), 146–170.
- Faber (2000), Richard (Hg.): Liberalismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg.
- Fetscher (2004), Iring: Grenzen der Aktualität der politischen Philosophie Kants. In: Heide- mann / Engelhard (2004), 286–305.
- Feuerbach (1967–2004), Ludwig: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin.
- Fichte (1908–1925), Johann G.: Werke. Auswahl in sechs Bänden. Hrsg. und eingel. v. Fritz Medicus. 6 Bde. und Ergänzungsbd. Bd. 7 (= Erster Ergänzungsbd.) hrsgg. v. Hans Schulz und Reinhard Strecker, Leipzig.
- (1918), Johann G.: Aus Fichtes Leben. Briefe und Mitteilungen zu einer künftigen Sammlung von Fichtes Briefwechsel. Hrsg. v. Hans Schulz, Berlin.
- (1919a), Johann G.: Briefe. Ausgew. und hrsg. v. Ernst Bergmann, Leipzig.
- (1919b), Johann G.: Neue Fichte-Funde aus der Heimat und Schweiz. Nebst einer Einleitung hrsg. v. Maximilian Runze, Gotha.
- (1925a), Johann G.: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Ges. und hrsg. v. Hans Schulz. 2 Bde. nebst Nachtrag, Leipzig.
- (1925b), Johann G.: Politische Fragmente. Neu hrsg. und eingel. v. Reinhard Strecker, Leipzig.
- (1928–1929), Johann G.: Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Hrsg., eingel., erl. und mit Anmerkungen vers. v. Hans Riehl, 2 Bde., Jena.
- (1955), Johann G.: Reden an die deutsche Nation, Hrsg. v. Alwin Diemer. Neuausg., Hamburg.
- (1956), Johann G.: Über den Gelehrten. Hrsg. v. Peter Goldammer, Berlin.

- (1962), Johann G.: Nachgelassene Werke. Hrsg. v. Immanuel H. von Fichte. 3 Bde. Unveränd. Nd. der Ausg. v. Bonn 1834–1835, Berlin.
 - (1962–), Johann G.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsgg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt.
 - (1965), Johann G.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Immanuel H. von Fichte. 8 Bde. Unveränd. Nd. der Ausg. v. Berlin 1845–1846, Berlin.
 - (1967), Johann G.: Schriften zur Revolution. Hrsg. v. Bernhard Willms, Köln [u. a.].
 - (1977), Johann G.: Ausgewählte Politische Schriften. Hrsgg. v. Zwi Batscha und Richard Saage. Eingel. v. Zwi Batscha. Mit einem Nachwort v. Richard Saage, Frankfurt.
 - (1978a), Johann G.: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Mit einer Einleitung v. Alwin Diemer. 4., anhand der Erstaussg. v. 1806 durchges. Aufl., Hamburg.
 - (1978b), Johann G.: Reden an die deutsche Nation. Mit einer Einleitung v. Reinhard Lauth. 5., durchges. Aufl., Hamburg.
- Fichte / Schelling (1968): Johann G. / Friedrich W. J.: Fichte-Schelling. Briefwechsel. Einleitung v. Walter Schulz, Frankfurt.
- Fischer (2004), Norbert: *Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Meiner 2001 (Philosophische Bibliothek 540) LXXIII und 223 Seiten. In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift (1896–), XCV.3 (2004), 376–377.
- Fornet-Betancourt (1999), Raúl (Hg.): Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage, Aachen.
- Forschner (1993), Maximilian: Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt.
- Forst (1994), Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt.
- Frank (1982), Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. 2 Bde., Frankfurt.
- (1985), Manfred: Zwei Jahrhunderte Rationalismus-Kritik und ihre postmoderne Überbietung. In: Kamper / Reijen (1987), 99–121.
 - (1988), Manfred: Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse (Interview). In: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie (1982–2004), XIII (1988), 2–27.
 - (1989), Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt.

- (1991), Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Mit einem Nachwort vers. v. Manfred Frank, Frankfurt.
- (1995), Manfred: Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt. In: Högrefe (1995), 13–34.
- Frankfurt (2001), Harry G.: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Hrsgg. v. Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin.
- Franzen (1998), Winfried: Spricht die Seele, so spricht ach! Schon die Seele nicht mehr. Einige Erwägungen. In: Högrefe (1998), 87–103.
- Fraser (1994), Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Aus dem Englischen übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt.
- Fraser (2001), Nancy: Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Aus dem Englischen übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt.
- Fraser / Honneth (2003), Nancy / Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Aus dem Englischen übers. v. Burkhardt Wolf. Orig.-Ausg., Frankfurt.
- Freyer (1936), Hans: Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz, Leipzig.
- Friedrich (1961), Carl J.: Die Politische Wissenschaft, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Fries (1967–), Jacob F.: Sämtliche Schriften. Nach den Ausgaben letzter Hand. Zusammen-
gest., eingel. und mit einem Fries-Lexikon vers. v. Gert König und Lutz Geldsetzer, Aalen.
- Frischmann (2005), Bärbel: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel, Paderborn [u. a.].
- Fritz (1975), Jürgen: Gruppendynamisches Training in der Schule. Zur Theorie und Praxis der Interaktionspädagogik und des Sozialen Lernens, Heidelberg.
- Fuchs (1978–1992), Erich (Hg.): J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche. 7 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2004), Erich: Fichte und die Berliner Aufklärung. Einige charakteristische Linien. In: Payscale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), 53–68.
- Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), Erich / Marco / Giovanni (Hgg.): Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fuchs / Jacobs / Schieche (1995), Erich / Wilhelm G. / Walter (Hgg.): J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen. 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fulda (2003), Hans F.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Orig.-Ausg., München.

- Fulda / Horstmann (1991), Hans F. / Rolf-P. (Hgg.): Rousseau, die Revolution und der junge Hegel, Stuttgart.
- Fulda / Horstmann / Theunissen (1980), Hans F. / Rolf-P. / Michael: Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels *Logik*, Frankfurt.
- Funke (1974), G.[erhard]: Haltung. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 990–991.
- Gadamer (1998), Hans-G.: Dekonstruktion und Hermeneutik. In: Gethmann-Siefert (1988), I, 3–15.
- Gareewa (2003), Elvira: Die Bedeutung der Populärphilosophie bei J. G. Fichte und A. Schopenhauer. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XXI (2003), 183–192.
- Gawlina (2002), Manfred: Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne, Berlin.
- Geiger / Merle / Scarano (2003), Rolf / Jean-Christophe / Nico (Hgg.): Modelle politischer Philosophie, Paderborn.
- Geismann / Oberer (1986), Georg / Hariolf (Hgg.): Kant und das Recht der Lüge, Würzburg.
- Geissler (1904), Julius: Das empirische Ich oder die Menschen in der Fichteschen Philosophie, Leipzig.
- Geldsetzer (1987), Lutz: Logik, Aalen.
- Gelpke (1926), Ernst: Die Grundlagen von Fichtes erster Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zu den literarischen Bewegungen der Zeit, Greifswald.
- Gephart (1998), Werner: Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers, Frankfurt.
- Gerhards (2005), Jürgen: Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union. Ein Vergleich zwischen Mitgliedsländern, Beitrittskandidaten und der Türkei, Wiesbaden.
- Gerth (1976), Hans H.: Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus. Mit einem Vorwort und einer erg. Bibliographie hrsg. v. Ulrich Herrmann, Göttingen.
- Gesang (1998), Bernward (Hg.): Gerechtigkeitsutilitarismus, Paderborn [u. a.].
- Gethmann (1998), Carl F.: Praktische Subjektivität und Spezies. In: Hogebe (1998), 125–145.
- Gethmann-Siefert (1981), Annemarie: Galerien und Ausstellungen: Von Boisserée zur Düsseldorfer Schule. In: Pöggeler (1981), 95–103.
- (1988), Annemarie (Hg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.

- Gethmann-Siefert / Weisser-Lohmann (2001), Annemarie / Elisabeth (Hgg.): Kultur — Kunst — Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme. Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag, München.
- Geuss (2002), Raymond: Privatheit. Eine Genealogie. Aus dem Englischen v. Karin Würdemann, Frankfurt.
- (2004), Raymond: Glück und Politik — Potsdamer Vorlesungen. Hrsgg. v. Andrea Kern und Christoph Menke, Berlin.
- Gilli (2001), Franco: Populärphilosophie und Religionslehre. In: Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), 471–505.
- Girndt (1965), Helmut: Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen *Differenzschrift*, Bonn.
- (1967), Helmut: Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Soziologie. Mit einer Einführung v. Johannes Winckelmann und einer Bibliographie v. Walter M. Sprondel, Tübingen.
- (1974), H.[elmut]: Handeln, soziales. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 994–996.
- (1981), Helmut: Zu J. G. Fichtes und G. H. Meads Theorie der Interpersonalität. In: Hamacher (1981), 373–387.
- (1990), Helmut (Hg.): Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza — Kant — Fichte — Hegel, Sankt Augustin.
- (2002), Helmut: Rede zur Eröffnung des vierten Kongresses der *Internationalen Johann Gottlieb Fichte Gesellschaft* am 3. Oktober 2000 in der Humboldt Universität, Berlin. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XIX (2002), 21–30.
- Glatzel / Red. (1989), J.[ohann] / Red.[aktion]: Psychiatrie. In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1569–1572.
- Gloy (1984), Karen: Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des *und*. Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne, Berlin [u. a.].
- (1984), Karen: Die drei Grundsätze aus Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794. In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft (1888–), XCI (1984), 289–307.
- (1990), Karen: Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), I (1990), 41–72.

- Gnädiger (2003), Stefan: Vorsehung. Ein religionsphilosophisches Grundproblem bei Johann Gottlieb Fichte, Münster.
- Göhler / Iser / Kerner (2004), Gerhard / Matthias / Ina (Hgg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden.
- Gössmann / Windfuhr (1990), Wilhelm / Manfred (Hgg.): Heinrich Heine im Spannungsfeld von Literatur und Wissenschaft. Symposium anlässlich der Benennung der Universität Düsseldorf nach Heinrich Heine, Hagen.
- Goethe (1887–1919), Johann W. von: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. 143 Bde. und Supplementbd. Ab IV.51 in München ersch., Weimar.
- (1999), Johann W. von: Biologie. Die wissenschaftlichen und die autobiographischen Texte. Hrsg., eingel. und komm. v. Hans J. Becker, Würzburg.
- Gramsci (1980), Antonio: Zu Politik, Geschichte und Kultur, Leipzig.
- Grathhoff (1989), Richard: Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung, Frankfurt.
- Gruber (1978), Lambert: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner, Frankfurt.
- Gueroult (1974), Martial: Études sur Fichte, Hildesheim.
- (1982), Martial: L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Mit einem Vorwort v. Reinhard Lauth sowie einem Personenregister v. Wilhelm G. Jacobs. 2 Bde. in 1 Bd. Nd. der Ausg. v. Paris 1930, Hildesheim [u. a.].
- Gurvitsch (1922), Georges: Die Einheit der Fichteschen Philosophie, Berlin.
- (1924), Georg: Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen.
- Gutmann / Hartmann / Weingarten / Zitterbarth (2002), Mathias / Dirk / Michael / Walter (Hgg.): Kultur, Handlung, Wissenschaft. Für Peter Janich, Weilerswist.
- Guzzoni (1963), Ute: Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels *Wissenschaft der Logik*, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Habermas (1973), Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt.
- (1974), Jürgen: Technik und Wissenschaft als *Ideologie*. 7. Aufl., Frankfurt.
- (1981), Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt.
- (1983), Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt.
- (1990), Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuaufl., unveränd. Nd. der 1962 ersch. Ausg. Erg. um ein Vorwort, Frankfurt.
- (1999), Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt.

- (2001), Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur auf dem Weg zur liberalen Eugenik? Frankfurt.
- (2003), Jürgen: Kulturelle Gleichbehandlung — und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung (1953–), LI.3 (2003), 367–394.
- Hähnel (1914), Franziskus: Auf Fichtes Bahnen, Bericht über den ersten deutschen Vortrupp-Tag in Leipzig, vom 3. bis 6. Juni 1914. Mit 1 Abbildung, Hamburg.
- Haering (1910), Theodor: Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775. Mit vier Facsimiletafeln, Tübingen.
- Hahn (1969), Karl: Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte, München.
- Hammacher (1969), Klaus: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis, München.
- (1979), Klaus (Hg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie, im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1981), Klaus (Hg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Vorträge der Internationalen Fichte-Tagung in Zwettl / Österreich vom 8.–13. August 1977, Hamburg.
- (1985), Klaus (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Düsseldorf als Zentrum von Wirtschaftsreform, Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert. Eine Ausstellung des Heinrich-Heine-Instituts. Zusammengest. v. Klaus Hammacher. Erl. v. Klaus Hammacher und Kurt Christ, Düsseldorf.
- (1996), Klaus: Transzendente Theorie und Praxis, Amsterdam [u. a.].
- (1998), Klaus (Hg.): Dialektik und Dialog, vornehmlich bei Jacobi und Fichte. Eine methodologische Studie. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XIV (1998), 171–196.
- Hammacher / Hirsch (1993), Klaus / Hans: Die Wirtschaftspolitik des Philosophen F. H. Jacobi, Amsterdam [u. a.].
- Hannewald (2001), Christian: Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre, Berlin [u. a.].
- Hansmann (1992), Otto: Moralität und Sittlichkeit. Neuzeitliche Teleologie als Vermittlungsansatz und als Chance zur Selbstaufklärung aufgeklärter Pädagogik, Weinheim.
- Harada (1989), Tetsushi: Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel, Berlin.
- Hart (1977), Herbert L. A.: Das positive Recht als System von sozial akzeptierten Regeln. In: Hoerster (1977), 45–67.

- Hartmann (2004), Martin: Vertrauen. In: Göhler / Iser / Kerner (2004), 385–401.
- Hartung (1935), Karl Gustav: Entwicklung der Fichteschen Wirtschaftslehre aus seiner Philosophie, Osterwieck am Harz.
- Haubst (1991), Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster.
- Hegel (1927–1930), Georg W. F.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel-Monographie und einem Hegel-Lexikon. Neu hrsg. v. Hermann Glockner. 26 Bde., Stuttgart.
- (1968–), Georg W. F.: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsgg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg.
- Hegel (1887), Karl (Hg.): Briefe von und an Hegel. 2 Halbbde., Leipzig.
- Hegemann (1982), Carl G.: Identität und Selbst-Zerstörung. Grundlagen einer historischen Kritik moderner Lebensbedingungen bei Fichte und Marx, Frankfurt.
- Heidegger (1977–), Martin: Gesamtausgabe. Hrsg. v. Friedrich-W. von Herrmann, Frankfurt.
- Heidemann / Engelhard (2004), Dietmar H. / Kristina (Hgg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, Berlin [u. a.].
- Heimsoeth (1923), Heinz: Fichte. Mit einem Bildnis Fichtes, München.
- (1962), Heinz: J. G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, Turin.
- Heine (1980), Felix: Freiheit und Totalität. Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel, Bonn.
- Heine (1975–1997), Heinrich: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Manfred Windfuhr. 16 Bde. Ab Bd. 2 als *Düsseldorfer Ausgabe* bez., Hamburg.
- Heinz (1997), Marion (Hg.): Herder und die Philosophie des Deutschen Idealismus, Amsterdam [u. a.].
- Heinz (1981), Rudolf: Psychoanalyse und Kantianismus, Würzburg.
- Heitger (1987), Marian: Demokratie und Bildung — Harmonie und Widerspruch. In: Heitger / Breinbauer (1987), 73–95.
- Heitger / Breinbauer (1987), Marian / Ines M. (Hgg.): Erziehung zur Demokratie, Gewissenserziehung. Innere Schulreform VI / VII, Wien [u. a.].
- Heller (1963), Hermann: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte. Nd. der Ausg. v. Leipzig [u. a.] 1921, Aalen.
- Helmolt (1924), Hans F.: Das Ehrenbuch des Deutschen Volkes, Königstein im Taunus [u. a.].
- Hennis (1963), Wilhelm: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied am Rhein [u. a.].

- Henrich (1967), Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt.
- (1982), Dieter: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart.
 - (1983), Dieter (Hg.): Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, Stuttgart.
 - (1991), Dieter: Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart.
 - (1952), Dieter: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen.
 - (2004), Dieter: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen — Jena 1790–1794. 2 Bde., Frankfurt.
- Herbst (1913), Wilhelm: J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Halle an der Saale.
- Herrlinger (1971), R.[obert]: Anamnese. In: Ritter (1971–2004), I (1971), 261–263.
- Heymann (1984), E.[zra]: Moral, moralisch, Moralphilosophie. F. *Gegenwärtige Diskussion*. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 166–168.
- Hinsch (1997), Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Hrsgg. v. der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, Frankfurt.
- Hinske (1980), Norbert: Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg im Breisgau.
- (1998), N.[orbert]: Transzendental [...]; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie. V. 18. Jh. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1376–1388.
- Hinz (1981), Manfred: Fichtes *System der Freiheit*. Analyse eines widersprüchlichen Begriffs, Stuttgart.
- Hirschberger (1981), Johannes: Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Teilw. Freiburg im Breisgau [u. a.], Basel [u. a.].
- Hobbes (1962), Thomas: The English Works. Now first collected and edited by William Molesworth. 11 Bde. Nd. der Ausg. v. London 1839, Aalen.
- Hočevar (1980), R.[olf] K.: Liberalismus. III. *Die Geschichte des L.[iberalismus] als politische Bewegung*. In: Ritter (1971–2004), V (1980), 261–264.
- Hochenbleicher-Schwarz (1984), Anton: Das Existenzproblem bei J. G. Fichte und S. Kierkegaard, Königstein im Taunus.
- Höffe (1971), Otfried: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München [u. a.].
- (1975), Otfried (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, München.

- (1977), Otfried (Hg.): Theorie-Diskussion. Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt.
 - (1979), Otfried: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt.
 - (1983), Otfried: Immanuel Kant, München.
 - (1987), Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt.
 - (1991), Otfried: Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne, Baden-Baden.
 - (1996a), Otfried: Eine Weltrepublik als Minimalstaat. Zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit. In: Merkel / Wittmann (1996), 154–171.
 - (1996b), Otfried: Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft. In: Schönrich / Kato (1996), 489–525.
 - (1996c), Otfried: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt.
 - (1997), Otfried: Erwiderung. In: Kersting (1997a), 331–356.
 - (1998), Otfried (Hg.): John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin.
 - (2001), Otfried: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. Mit 6 Abbildungen, München.
- Hölderlin (1943–1985), Friedrich: Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftrag des Württembergischen Kultusministeriums. Hrsg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart.
- Hörisch (2004), Jochen: Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen, Frankfurt.
- Hoerster (1977), Norbert (Hg.): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Orig.-Ausg., München.
- (1997), Norbert: Ein philosophischer Sieg über den Rechtspositivismus? In: Kersting (1997a), 321–330.
- Hösle (1986), Vittorio: Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (1946–), XL (1986), 235–252.
- (1987), Vittorio: Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde., Hamburg.
 - (1997), Vittorio: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München.
 - (2003), Vittorio: Philosophie und Öffentlichkeit, Würzburg.

- Hoff (2003), Paul: Über den Nutzen transzendentaler, v. a. Fichtescher, Argumente für die Psychiatrie — historische und aktuelle Aspekte. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XXII (2003), 237–250.
- Hoffmann / Ungler (1994), Thomas S. / Franz (Hgg.): Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel, Würzburg.
- Hogrebe (1987), Wolfram: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche, München.
- (1993), Wolfram: Heinrich Heine und Europa, Erlangen [u. a.].
- (1995), Wolfram (Hg.): Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen, Frankfurt.
- (1998), Wolfram (Hg.): Subjektivität, München.
- Hogrebe / Herrmann (1999), Wolfram / Kay (Hgg.): Jakob Friedrich Fries. Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Verhandlungen des Symposions *Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie* vom 9.–11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Frankfurt [u. a.].
- Holzkamp (1968), Klaus: Wissenschaft als Handlung. Versuch einer neuen Grundlegung der Wissenschaftslehre, Berlin.
- Homann / Blome-Drees (1992), Karl / Franz: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Mit 8 Abbildungen, Göttingen.
- Honneth (1985), Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt.
- (1994), Axel (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Mit Beitr. v. David Archard, Frankfurt.
- (2002), Axel (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3., erw. und aktualisierte Aufl., Frankfurt.
- (2003), Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt.
- Horn (1995), Christoph: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Stuttgart [u. a.].
- (1995), Christoph: Augustinus. Orig.-Ausg., München.
- (1997), Christoph: De civitate dei, Berlin.
- (2003), Christoph: Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt.

- Horn / Scarano (2002), Christoph / Nico (Hgg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Orig.-Ausg., Frankfurt.
- Horn (1970), Joachim C.: Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel. 2. Aufl., Wuppertal [u. a.].
- Horn (1996), Karen I.: Moral und Wirtschaft. Zur Synthese von Ethik und Ökonomik in der modernen Wirtschaftsethik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen.
- Horn (1973), Klaus (Hg.): Gruppendynamik und der *subjektive Faktor*. Repressive Entsublimierung oder politisierende Praxis. Hrsg. und eingel. v. Klaus Horn. Mit Beitr. v. Dorwin Cartwright. 2. Aufl., Frankfurt.
- Horster (1991), Detlef: Richard Rorty zur Einführung, Hamburg.
- Hubmann (1997), Gerald: Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jacob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik, Heidelberg.
- (1999), Gerald: Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von J. F. Fries. In: Högrefe / Herrmann (1999), 141–163.
- Hühn (1998), H.[elmut]: To ti en einai. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1310–1314.
- Hühn (1994), Lore: Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens, Stuttgart [u. a.].
- Hülsmann (1974), H.[einrich]: Gelten / Geltung. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 232–235.
- Hüning / Tuschling (1998), Dieter / Burkhard (Hgg.): Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant. Marburger Tagung zu Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, Berlin.
- Humboldt (1968), Wilhelm von: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 17 Bde. Nd. der Ausg. v. Berlin 1903–1936, Berlin.
- Hume (1964), David: The Philosophical Works. Hrsgg. v. Thomas H. Green und Thomas H. Grose. 4 Bde. Nd. der Ausg. v. London 1886, Aalen.
- Hunter (1973), Charles K.: Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie, Meisenheim am Glan.
- Inciarte (1970), Fernando: Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des Transzendentalen Idealismus, Bonn.
- Iser (2004), Matthias: Anerkennung. In: Göhler / Iser / Kerner (2004), 11–28.
- Jacobi (1998–2007), Friedrich H.: Gesamtausgabe, Werke. Hrsg. v. Klaus Hammacher, Hamburg.

- Jacobs (1967), Wilhelm G.: *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn.
- (1984), Wilhelm G.: *Johann Gottlieb Fichte. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg.
- Jaeschke (2003), Walter: *Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule*, Stuttgart [u. a.].
- Jaeschke / Jacobs / Krings / Schepers (1987), Walter / Wilhelm G. / Hermann / Heinrich (Hgg.): *Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte*, Hamburg.
- Janke (1970), Wolfgang: *Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin.
- (1999), Wolfgang: *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre 1805. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt.
- Janson (1911), Friedrich: *Fichtes Reden an die Deutsche Nation. Eine Untersuchung ihres aktuell-politischen Gehalts*, Berlin [u. a.].
- Jauch (1988), Ursula P.: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien.
- Jergius (1975), Holger: *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Joas (1980), Hans: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt.
- Jörke (2003), Dirk: *Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart*, Wiesbaden.
- Jopp / Matl (2005), Mathias / Saskia (Hgg.): *Der Vertrag über eine Verfassung für Europa. Analyse zur Konstitutionalisierung der EU*, Baden-Baden.
- Jünger (1978–2003), Ernst: *Sämtliche Werke. 22 Bde.*, Stuttgart.
- Jüssen (1984), G.[abriel]: *Moral, moralisch, Moralphilosophie. I. Lateinische Antike*. In: *Ritter* (1971–2004), VI (1984), 149–151.
- Jung (1976), Otmar: *Zum Kulturstaatsbegriff. Johann Gottlieb Fichte — Verfassung des Freistaates Bayern — Godesberger Grundsatzprogramm der SPD*, Meisenheim am Glan.
- Kabitz (1968), Willy: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlaß. Sonderausg. 2., unveränd. Aufl. Reprograf. Nd. der 1. Aufl. v. Berlin 1902*, Darmstadt.
- Kaesler (2000), Dirk (Hg.): *Klassiker der Soziologie. 2 Bde. 2., durchges. Aufl.*, München.

- Kammerlander (1969), Ilse: Johanna Fichte. Ein Frauenschicksal der deutschen Klassik, Stuttgart [u. a.].
- Kamper / Reijen (1987), Dietmar / Willem van (Hgg.): Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt.
- Kant (1902–), Immanuel: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Später hrsgg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- (1965), Immanuel: Politische Schriften. Hrsg. v. Otto H. von der Gablentz, Köln [u. a.].
- (1973), Immanuel: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, Hrsg. v. Karl Vorländer. Unveränd. Nd. der Ausg. v. [o. Ort] 1913, Hamburg.
- Kapferer (1998), N.[orbert]: Totalitarismus. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1296–1300.
- Kasper (1935), Martin: Kultur durch Freiheit. Transzendente Grundlage des Begriffs Kultur bei Johann Gottlieb Fichte, Breslau.
- Kaufmann (1985), Arthur: Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik. In: Kaufmann / Hassemer (1981), 1–22.
- Kaufmann / Hassemer (1981), Arthur / Winfried (Hgg.): Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart. 3., unveränd. Aufl., Heidelberg [u. a.].
- Kaulbach (1978), Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin [u. a.].
- Kelsen (1994), Hans: Reine Rechtslehre. Eine Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. 2. Nd. der 1. Aufl. v. Leipzig [u. a.] 1934, Aalen.
- Kerler (1917), Heinrich: Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre. Erläuterung und Kritik, Ulm.
- Kersting (1984), Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin [u. a.].
- (1988), Wolfgang: Niccolò Machiavelli, München.
- (1993), Wolfgang: John Rawls zur Einführung, Hamburg.
- (1994), Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt.
- (1997a), Wolfgang (Hg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt.
- (1997b), Wolfgang: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt.
- (1999), Wolfgang: Über Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik (1996–), IV (1999), 143–173.
- (2000a), Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart [u. a.].

- (2000b), Wolfgang: Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie, Weilerswist.
 - (2004), Wolfgang: Vernunft, Verbindlichkeit und Recht bei Kant. In: Ameriks / Sturma (2004), 269–290.
 - (2005a), Wolfgang: Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen, Paderborn.
 - (2005b), Wolfgang: Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Studienausg. Unveränd. Nd. der Erstausg. v. [o. Ort] 2002, Weilerswist.
- Kessler (1986), Michael: Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines *Versuchs* von 1792, Mainz.
- Keulartz (1995), Jozef: Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas. Aus dem Niederländischen übers. v. Inge van der Aart, Hamburg.
- Kevenhörster (1997), Paul: Politikwissenschaft. Bd. 1 anfangs ersch. in Opladen, Wiesbaden.
- Kiesewetter (1974), Hubert: Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg.
- Klatt (1930), Fritz: Die geistige Wendung des Maschinenzeitalters, Potsdam.
- Klemmt (1958), Alfred: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen Idealismus, Hamburg.
- Kley (1989), Roland: Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Bern [u. a.].
- Kliemt (2000), Hartmut: Keine Theorie der Gerechtigkeit. In: Neumann / Schulz (2000), 217–228.
- Klotz (2002), Christian: Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Frankfurt.
- Knoll (1981), Joachim H.: Liberalismus. In: Schoeps / Knoll / Bärsch (1981), 87–169.
- Koch / Köhler / Seelmann (1994), Hans-J. / Michael / Kurt (Hgg.): Theorien der Gerechtigkeit. 15. Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in Hamburg. 30. Sept.–2. Okt. 1992, Stuttgart.
- Koch (1989), Reinhard F.: Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Entwicklung von den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* 1793 bis zur *Neuen Bearbeitung der W. L.* 1800, Würzburg.
- Koch / Czogalla (2004), Walter A. S. / Christian: Grundlagen der Wirtschaftspolitik. 2., vollst. überarb. Aufl., Stuttgart.

- Köhler (2003), Thomas: Das Selbst im Netz. Die Konstruktion sozialer Identität in der computervermittelten Kommunikation, Wiesbaden.
- Kodalle (1996a), Klaus-M.: Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit. Mit Beitr. v. Reinhardt Brandt, Würzburg.
- (1996b), Klaus-M.: Die aktuelle Barbarei. In: Kodalle (1996a), 133–150
- Kommerell (1977), Max: Jean Paul. 5., durchges. Aufl., Frankfurt.
- Korff (1923–1957), Hermann A.: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. 5 Bde., Leipzig.
- Koslowski (1994), Stefan: Idealismus als Fundamentaltheismus. Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik, Wien.
- Koßler (1999), Matthias: Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther, Würzburg.
- Kranz (1992), M.[argarita]: Schicksal. In: Ritter (1971–2004), XIII (1992), 1275–1289.
- Kraus (2004), Peter A.: Europäische Öffentlichkeit und Sprachpolitik. Integration durch Anerkennung, Frankfurt [u. a.].
- Krautkrämer (1979), Ursula: Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher, München.
- Kronauer (1978), Ulrich: Rousseaus Kulturkritik und die Aufgabe der Kunst. Zwei Studien zur deutschen Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts, Heidelberg.
- Kroner (1920), Richard: Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte. Vortrag, geh. in der Fichte-Hochschulgemeinde zu Freiburg im Breisgau, Freiburg im Breisgau.
- (1921–1924), Richard: Von Kant bis Hegel. 2 Bde., Tübingen.
- Krug (1823), Wilhelm T.: Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit, Leipzig.
- Kubbig (2003), Bernd W.: Brandherd Irak. US-Hegemonieanspruch, die UNO und die Rolle Europas. Unter Mitarb. v. Martina Glebocki, Frankfurt [u. a.].
- Kühn (1984), Hans-J.: Soziale Gerechtigkeit als moralphilosophische Forderung. Zur Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, Bonn.
- Kuhlmann (1985), Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- (1988), Wolfgang: Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letztbegründung. In: Blasche (1988), 193–217.

- (1998), Wolfgang: Zum Problem der Moralbegründung. In: Högrefe (1998), 105–123.
- (1992), Wolfgang: Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg.
- Kusche (1941), Horst: Fichtes Lehre von den geistigen Ämtern und ihrem Verhältnis zum Volk, Hamburg.
- Kymlicka (1996), Will: Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Aus dem Englischen v. Hermann Vetter, Frankfurt [u. a.].
- Langthaler (1997), Rudolf: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas, Berlin.
- Lassahn (1970), Rudolf: Studien zur Wirkungsgeschichte Fichtes als Pädagoge, Heidelberg.
- Lassalle (1919–1920), Ferdinand: Gesammelte Reden und Schriften. Hrsg. und eingel. v. Eduard Bernstein. 12 Bde., Berlin.
- Lasson (1968), Adolf: Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. Nd. der Ausg. v. Berlin 1863, Aalen.
- Lauth (1953), Reinhard: Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München.
- (1965a), Reinhard: Der Begriff der Geschichte nach Fichte. In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft (1888–), LXXII.2 (1965), 353–384.
- (1965b), Reinhard: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München [u. a.].
- (1969), Reinhard: Ethik, in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart [u. a.].
- (1989), Reinhard: Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg.
- (1994), Reinhard: Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, Neuried.
- (2001a), Reinhard: Der Vorrang des transzendentalen Zugangs zur Philosophie. In: Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), 21–40.
- (2001b), Reinhard: Schlußansprache. In: Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), 615–631.
- Lazzari (2004), Alessandro: *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792), Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Leibholz (1921), Gerhard: Fichte und der demokratische Gedanke. Ein Beitrag zur Staatslehre, Freiburg im Breisgau.
- Léon (1902), Xavier: La Philosophie de Fichte. Ses Rapports avec la Conscience Contemporaine. Precede d'une Preface de Emile Boutroux, Paris.
- (1922–1927), Xavier: Fichte et son temps. 3 Bde., Paris.
- Lichtblau (1984), K.[laus]: Ökonomie, politische. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 1163–1173.

- Lindau (1912), Hans (Hg.): Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit, München.
- Lindau / Weber (1987), Hans / Marianne: Schriften zu J. G. Fichtes Sozialphilosophie. Mit Personenregistern v. Hans Michael Baumgartner. Nd. der Ausg. v. Berlin [u. a.] 1900, Hildesheim.
- Lindner (1989), Clausjohann: Max Webers handlungstheoretisches Programm für die Soziologie. In: Weiß (1989), 358–370.
- Locke (1963), John: The Works of John Locke. A New Edition. Corrected. 10 Bde. Nd. der Ausg. v. London 1823, Aalen.
- Lösch (1957), Richard: Die Theologie der Lehre Fichtes von Staat und Nation, Michelstadt im Odenwald.
- Löwe (1862), Johann H.: Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Mit einem Anhang: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale, Stuttgart.
- Loewenstein (1965), Karl: Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit, Frankfurt [u. a.].
- Löwith (1973), Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 6. Aufl., Stuttgart.
- Lohmann (1998), Julia (Red.): Hundertfünfzig Jahre Künstler-Verein Malkasten, Düsseldorf.
- Lohmann (2005), Petra: Die Funktionen der Kunst und des Künstlers in der Philosophie J. G. Fichtes (1780–1801). In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XXV (2005), 113–132.
- Loock (2003), Reinhard: Wilhelm Metz: Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II, Band 21). Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (408 S.). In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XXI (2003), 211–219.
- Lopez-Dominguez (1999), Virginia: Die Idee des Leibes im Jenaer System. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XVI (1999), 273–293.
- Lucas (1998), Hans-Christian: (...) *eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt*. Geschichte, Krieg und Frieden bei Kant und Hegel. In: Hüning / Tuschling (1998), 247–269.
- Luckner (1995), Andreas (Hg.): Dissens und Freiheit — Kolloquium Politische Philosophie, Leipzig.

- Lübbe (1963), Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel [u. a.].
- (1971), Hermann: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg im Breisgau.
- (1986), Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz [u. a.].
- (2001), Hermann: Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München.
- Lülfing (1962), Hans (Red.): Johann Gottlieb Fichte, 1762–1962. Verzeichnis des handschriftlichen Nachlasses. Mit 29 Faksimile-Tafeln, Berlin.
- Lütterfelds (1982), Wilhelm: Bin ich nur öffentliche Person? E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) — ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein), Königstein im Taunus.
- (1989), Wilhelm: Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz, Stuttgart.
- Luf (1994), Gerhard: Gerechtigkeitstheorie zwischen Gemeinsinn und transzendentaler Reflexion: Überlegungen im Anschluß an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: Koch / Köhler / Seelmann (1994), 41–53.
- Luhmann (1984), Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt.
- Machiavelli (1971–1984), Niccolò: Opere. A cura di Rinaldo Rinaldi. Einige Ex. ohne Serienzählung, Turin.
- Maier (1972), H.[ans]: Demokratie. II. In: Ritter (1971–2004), II (1972), 51–55.
- Mann (1965), Thomas: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Unter Mitarb. v. Erich Neumann. 3., durchges. Aufl., Berlin [u. a.].
- Manz (1992), Hans G. von: Fairneß und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte, Hildesheim [u. a.].
- (2001), Hans G. von: Das Problem der Anwendung in der Ethik. Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriffs durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit. In: Fuchs / Ivaldo / Moretto (2001), 381–392.
- Maras (2003), Konstandinos: Nancy Fraser / Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, 305 S., Suhrkamp, Frankfurt 2003. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (1946–), LVII (2003), 630–634.
- Margalit (1997), Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Aus dem Englischen übers. v. Gunnar Schmidt / Anne Vonderstein, Berlin.
- (2002), Avishai: Ethik der Erinnerung. Max Horkheimer Vorlesungen. Orig.-Ausg. 2. Aufl., Frankfurt.

- Marquard (1971), O.[do]: Anthropologie. In: Ritter (1971–2004), I (1971), 362–374.
- (1975), Odo: A. Schelling — Zeitgenosse inkognito. In: Baumgartner (1975), 9–26.
- (1982), Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Neuaufl. v. Frankfurt 1973, Frankfurt.
- (1995), Odo: Apologie der Bürgerlichkeit. In: Luckner (1995), 13–20.
- Martus (2001), Steffen: Ernst Jünger, Stuttgart [u. a.].
- Marx / Engels (1975–), Karl / Friedrich: Gesamtausgabe (MEGA). Hrsg. v. der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin.
- Mayer (1990), Adalbert: Freiheit als Prinzip des Bewußtseins. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J. G. Fichtes, Frankfurt [u. a.].
- Mead (1995), George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Hrsg. v. Charles W. Morris. 10. Aufl., Frankfurt.
- Meckenstock (1983), Günter: Vernünftige Einheit. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre Fichtes, Frankfurt [u. a.].
- Medicus (1922), Fritz: Fichtes Leben. 2., umgearb. Aufl., Leipzig.
- Mehring (2005), Reinhard: Politische Philosophie. Orig.-Ausg., Leipzig.
- Meier (1989a), Ch.[ristian]: Politeia. In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1034–1036.
- (1989b), Ch.[ristian]: Politik. I. Antike. In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1038–1047.
- Menke (2000), Christoph: Spiegelungen der Gleichheit, Berlin.
- (2004), Christoph: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida. Erw. Taschenbuchausg., Frankfurt.
- Merkel / Wittmann (1996), Reinhard / Roland (Hgg.): *Zum ewigen Frieden*. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt.
- Merle (2001), Jean-C. (Hg.): Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Berlin.
- (2005), Jean-C. (Hg.): Globale Gerechtigkeit, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Metz (1990), Wilhelm: Die Weltgeschichte beim späten Fichte. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), I (1990), 121–131.
- (1991), Wilhelm: Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2003), Wilhelm: Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), XX (2003), 69–99.

- Metzger (1966), Wilhelm: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des Deutschen Idealismus. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte der sozialen Werte. Nd. der Ausg. v. Heidelberg 1917, Aalen.
- Meyer (1996), Lutz: John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, Würzburg.
- Meyer (1990), Martin: Ernst Jünger, München [u. a.].
- Michelet (1970), Carl L.: Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift. Nd. der Ausg. v. Leipzig 1870, Aalen.
- Mieth (2003), Corinna: Das Utopische in Literatur und Philosophie. Zur Ästhetik Heiner Müllers und Alexander Kluges, Tübingen [u. a.].
- (2004), Corinna: Gerechter Krieg. In: Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie, Aachen 1995–, XIX (2004), 78–79.
- Mill (1963–1996), John St.: Collected Works of John Stuart Mill. Hrsg. v. John M. Robson. 33 Bde., Toronto.
- Mittmann (1993), Jörg-P.: Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie, Bodenheim.
- Mommsen (1974), Wolfgang J.: Max Weber und die deutsche Politik. 1890–1920. 2., überarb. und erw. Aufl., Tübingen.
- (1989), Wolfgang J.: Politik und politische Theorie bei Max Weber. In: Weiß (1989), 515–542, Frankfurt.
- Montesquieu (1949–1990), Charles-Louis de Secondat: Œuvres complètes. Hrsg. v. Roger Caillois. 2 Bde., Paris.
- Morlok / Alemann / Streit (2004), Martin / Ulrich von / Thilo (Hgg.): Medienbeteiligung politischer Parteien, Baden-Baden.
- Motas (1914), Stefan: Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der Philosophie der Gegenwart, Berlin.
- Müller (1980), Hans-J.: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes, Königstein im Taunus.
- Münker / Roesler (2000), Stefan / Alexander: Poststrukturalismus, Stuttgart [u. a.].
- Mues (1989), Albert (Hg.): Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806 (Vorträge der II. Internationalen Fichte-Tagung in Deutschlandsberg / Österreich vom 3.–8.8.1987), Hamburg.

- Nagasawa (1987), Kunihiko: Das Ich im Deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus. Fichte und Dogen, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Naumann (2002), Wolfram: Zwischen Himmel und Erde und seinesgleichen. Der Ort des Menschen in der sino-japanischen Tradition. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (1847–), CLII (2002), 341–350.
- Neumann / Schulz (2000), Ulfrid / Lorenz (Hgg.): Verantwortung in Recht und Moral. Referate der Tagung der deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 2. bis zum 3. Oktober 1998 in Frankfurt, Stuttgart.
- Nietzsche (1967–), Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli. Später hrsg. v. Wolfgang Müller-Lauter. Weitergef. v. Volker Gerhardt, Berlin.
- Nishida (1990), Kitarō: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen. Hrsg. und eingel. v. Ryōsuke Ohashi, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Nitschke (2002), Peter: Politische Philosophie, Stuttgart [u. a.].
- Noack (1862), Ludwig: Johann Gottlieb Fichte. Leben, Lehren und Wirken. Zum Gedächtniss seines hundertjährigen Geburtstages. Mit einem Portrait Fichte's, Leipzig.
- Nolda (2000), Sigrid: Interaktion in pädagogischen Institutionen, Opladen.
- Nolte (1978), Reinhard B.: Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Novalis (1960–2006), Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. v. Paul Kluckhohn. Spätere Bde. hrsg. v. Richard Samuel. 4 Bde., 1 Materialbd. und 1 Ergänzungsbd., Stuttgart.
- Nusser (1986), Karl-H.: Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Oeing-Hanhoff (1971a), L.[udger]: Analyse / Synthese. In: Ritter (1971–2004), I (1971), 232–248.
- (1971b), L.[udger]: Anamnesis. In: Ritter (1971–2004), I (1971), 263–266.
- Oesch (1981), Martin: Das Handlungsproblem. Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes, Gerstenberg [u. a.].
- (1987), Martin (Hg.): Aus der Frühzeit des Deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794–1804. Hrsg. und eingel. v. Martin Oesch, Würzburg.
- Oestereich (1935), Heinrich: Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von Johann Gottlieb Fichte. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des transzendentalen Idealismus, Jena.

- Oliviero (2004), Angeli: Volk und Nation als *Zukunftsbegriffe*. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung, Münster.
- Ortega y Gasset (1978), José: Gesammelte Werke. Aus dem Spanischen übers. v. Gerhard Lepiorz, Curt Meyer-Clason, Ulrich Weber und Helene Weyk, Stuttgart.
- Paganini / Tortarolo (2004), Gianni / Edoardo (Hgg.): Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Pascale (2001), Carla de: Das Völkerrecht (Zweiter Anhang). In: Merle (2001), 197–210.
- (2003), Carla de: *Die Vernunft ist praktisch*. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, Berlin.
- Pascale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), Carla de / Erich / Marco / Günter (Hgg.): Fichte und die Aufklärung, Hildesheim [u. a.].
- Paul (1927–), Jean: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften begründet und hrsg. v. Eduard Berend. Teilw. in Berlin ersch. Nd. in Leipzig [u. a.] erschienen, Weimar.
- Philonenko (1966), Alexis: La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte, Paris.
- (1968), Alexis: Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, Paris.
- Pichot (1995), André: Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen. Aus dem Französischen v. Siglinde Summerer und Gerda Kurz, Frankfurt [u. a.].
- Pies / Leschke (1995), Ingo / Martin (Hgg.): John Rawls' politischer Liberalismus, Tübingen.
- Platon (1970–2001), Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Hrsg. v. Gunther Eigler. Bearb. v. Dietrich Kurz, Darmstadt.
- Pöggeler (1981), Otto (Hg.): Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen. Ausstellung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin i. V. m. dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und dem Goethe-Museum Düsseldorf. Anton-und-Katharina-Kippenberg-Stiftung. Berlin, 11. November 1981–9. Januar 1982. Düsseldorf, 20. Januar–7. März 1982, Wiesbaden.
- Pogge (1994), Thomas W. M.: John Rawls. Orig.-Ausg., München.
- (2005): Thomas W. Pogge: Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortungen und Reformen. Aus dem Englischen übers. v. Markus Pins, Berlin 2005.
- Pohl (1966), Karl: Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten, Meisenheim am Glan.
- Popper (1957–1958), Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde., Bern [u. a.].

- Preul (1969), Reiner: Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit, Berlin.
- Preuß (2003), Ulrich K.: Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Gedanken aus dem alten Europa. Aktualisierte Ausgabe: Krieg im Irak und Amerika als *imperiale Demokratie*, Berlin.
- Priddat (1995), Birger P.: Stabilität, Konsens und Kontingenz: John Rawls' neue Arbeiten. In: Pies / Leschke (1995), 195–218.
- Psychopedis (1980), Kosmas: Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant, Göttingen.
- Quante (2003), Michael: Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt.
- Rabe / Red. (1984), H.[annah] / Red.[aktion]: Ökonomie. I. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 1149–1153.
- Radermacher (1970), Hans: Fichtes Begriff des Absoluten, Frankfurt.
- Raich (1905), Maria: Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus, Tübingen.
- Rametta (2004), Gaetano: Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793–1808). In: Pascale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), 227–247.
- Rattner / Danzer (2004), Joseph / Gerhard: Aufklärung und Fortschrittsdenken in Deutschland 1750–1850. Von Kant und Lessing bis Heine und Feuerbach, Würzburg.
- Rawls (1975), John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Aus dem Englischen übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt.
- (1977), John: Gerechtigkeit als Fairneß. Hrsg. v. Otfried Höffe mit einem Beitrag *Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit*. Aus dem Englischen übers. v. Joachim Schulte, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- (1992), John: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Hrsg. v. Wilfried Hinsch. Aus dem Englischen übers. [o. Übersetzer, lt. Vorwort übers. v. Michael Anderheiden / Markus Klatetzki. Durchgeg. und korrig. v. Gerd Kock. Gel. und korrig. v. Christoph Hahm], Frankfurt.
- (1998), John: Politischer Liberalismus. Aus dem Englischen übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt.
- (2002a), John: Geschichte der Moralphilosophie. Hume — Leibniz — Kant — Hegel. Hrsg. v. Barbara Herman. Aus dem Englischen übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt.
- (2002b), John: Das Recht der Völker. Enthält: *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*. Aus dem Englischen übers. v. Wilfried Hinsch, Berlin [u. a.].

- (2003), John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Hrsg. v. Erin Kelly. Aus dem Englischen übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt.
- Red. (1972), Red.[aktion]: Ethik. In: Ritter (1971–2004), II (1972), 759–809.
- (1980a), Red.[aktion]: Liberalismus. II. *Die Rezeption des L.[iberalismus]-Begriffs in Deutschland im frühen 19. Jh.* In: Ritter (1971–2004), V (1980), 259–261.
- (1980b), Red.[aktion]: Liberalismus. IV. *Der L.[iberalismus] in ideengeschichtlicher Betrachtung.* I. In: Ritter (1971–2004), V (1980), 264–265.
- (1998), Red.[aktion]: Transzendental [...]; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie. I. *Vorbemerkung.* In: Ritter (1971–2004), X (1998), 1358–1460.
- Rehberg (1828–1831), August W.: Sämtliche Schriften. 4 Bde. Bd. 3 nicht ersch., Hannover.
- Reich-Ranicki (2005), Marcel: Thomas Mann und die Seinen. Aktuelle Ausg. um 8 Aufsätze erw., München.
- Reinhold (1978), Karl L.: Über das Fundament des philosophischen Wissens; Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. Mit einer Einleitung hrsg. v. Wolfgang H. Schrader. Nd. der Ausg. v. Jena 1791 und 1790, Hamburg.
- Reiss (1977), Hans: Kants politisches Denken. Aus dem Englischen übers. v. Gisela Shaw, Bern [u. a.].
- Reiter (1999), Norbert (Hg.): Eurolinguistik. Ein Schritt in die Zukunft. Beiträge zum Symposium vom 24. bis 27. März 1997 im Jagdschloß Glienicke (bei Berlin), Wiesbaden.
- Riedel (1999), Christoph A.: Zur Personalisation des Vollzuges der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Die systematische Funktion des Begriffes *Hiatus irrationalis* in den Vorlesungen zur Wissenschaftslehre in den Jahren 1804 / 05, Stuttgart.
- Ritter (1927), Joachim: Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig.
- (1957), Joachim: Hegel und die Französische Revolution, Köln [u. a.].
- (1962), Joachim: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, Vortrag an der Westfälischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Münster, Essen.
- (1971–2004), Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* von Rudolf Eisler. 12 Bde., Darmstadt.
- Ritter (1974), J.[oachim]: *Glück, Glückseligkeit.* I. *Antike*, In: Ritter (1971–2004), III (1974), 679–691.
- (1980), Joachim: Subjektivität. Sechs Aufsätze. 5. und 6. Tsd., Frankfurt.

- (2003), Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Erw. Neuausg. Mit einem Nachwort v. Odo Marquard, Frankfurt.
- Ritzel (1956), Wolfgang: *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart.
- Ritzer (1913), Franz: *Fichtes Idee einer Nationalerziehung und Platons pädagogisches Ideal*, Langensalza.
- Röd (1996), Wolfgang: *Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik*. In: Merkel / Wittmann (1996), 125–141.
- (2000), Wolfgang: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. 2 Bde., München.
- Röttgers (1995), K.[urt]: *Sozialphilosophie*. In: Ritter (1971–2004), IX (1995), 1217–1227.
- Rohe (1977), Karl (Hg.): *Politik und Demokratie in der Informationsgesellschaft*, Baden-Baden.
- Rohs (1991), Peter: *Johann Gottlieb Fichte*. Mit 6 Abbildungen. Orig.-Ausg., München.
- Rorty (1981), Richard: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Aus dem Englischen übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt.
- (1989), Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Aus dem Englischen übers. v. Christa Krüger, Frankfurt.
- (1994), Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Aus dem Englischen übers. v. Joachim Schulte, Wien.
- Rousseau (1959–1995), Jean-Jacques: *Œuvres complètes*. Édition Publiée sous la Direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris.
- Rueb (1981), Franz: *Ulrich von Hutten. Ein radikaler Intellektueller im 16. Jahrhundert*, Berlin.
- Russell (1997), Bertrand: *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung*. 7. Aufl., Wien [u. a.].
- Saage (1973), Richard: *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart [u. a.].
- Saint-Simon / D’Enfantin (1964), Henri de / Prosper: *Œuvres de Saint-Simon & D’Enfantin*. Notices Historiques. Nd. der Ausg. v. Paris 1865–1878, Aalen.
- Samson (1984), L.[othar]: *Moralität / Legalität*. In: Ritter (1971–2004), VI (1984), 179–184.
- Sandkühler (2005), Hans J.: *Handbuch Deutscher Idealismus*. In Zusammenarbeit mit Matteo d’Alfonso, Stuttgart [u. a.].
- Schalk (1971), F.[ritz]: *Aufklärung. I*. In: Ritter (1971–2004), I (1971), 620–633.
- Scheerer (1989), E.[ckart]: *Psychologie*. In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1599–1653.

- Schelling (1975), Friedrich W. J. von: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Mit einem Essay v. Walter Schulz: Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, Frankfurt.
- Schelsky (1935), Helmut: Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes *Naturrecht* von 1796, Berlin.
- (1959), Helmut: Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf [u. a.].
- Schenkel (1933), Ernst: Individualität und Gemeinschaft, Zürich [u. a.].
- Schierenbeck (2003), Henner: Grundzüge der Betriebswirtschaftslehre. 16., vollst. überarb. und erw. Aufl., München [u. a.].
- Schiller (1943–), Johann Ch. F. von: Schillers Werke. Nationalausgabe. Hrsgg. v. Julius Petersen und Lieselotte Blumenthal, Weimar.
- Schindler (1966), Ingrid: Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794, Düsseldorf.
- Schlegel (1958–), Karl W. F. von: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. Ernst Behler. Unter Mitwirkung v. Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn.
- Schlegel / Novalis (1957), Friedrich von / Novalis: Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen auf Grund neuer Briefe Schlegels hrsg. v. Max Preitz, Darmstadt.
- Schleiermacher (1980–), Friedrich D. E.: Kritische Gesamtausgabe. Hrsgg. v. Hans-J. Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle und Kurt-V. Selge, Berlin [u. a.].
- Schmid (1995), Dirk: Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813, Berlin [u. a.].
- Schmidt (2004), Andreas: Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794 / 95, 1804 / II und 1812, Paderborn [u. a.].
- Schmidt (1983), Hajo: Politische Theorie und Realgeschichte. Zu Johann Gottlieb Fichtes praktischer Philosophie (1793–1800), Frankfurt.
- Schmidt (2000), Volker H.: Bedingte Gerechtigkeit. Soziologische Analyse und philosophische Theorien, Frankfurt [u. a.].
- Schmitt (1963), Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.
- Schmitz (1981), Dietmar B.: Literatur und Lebenspraxis. Eine Studie zum gesellschaftlichen Inhalt von Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* anhand der Titelfigur Ulrich, Saarbrücken.
- Schmoller (1888), Gustav von: Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, Leipzig.

- Schnädelbach (2000), Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Darmstadt.
- Schneider (1894), Fritz: J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Halle an der Saale.
- Schneider (2002), Wolfgang L.: Grundlagen der soziologischen Theorie. 3 Bde., Wiesbaden.
- Schöllgen (1984), Gregor: Handlungsfreiheit und Zweckrationalität. Max Weber und die Tradition praktischer Philosophie, Tübingen.
- Schönecker (2005), Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie. Unter Mitarbeit v. Stefanie Buchenau und Desmond Hogan, Berlin [u. a.].
- Schönrich / Kato (1996), Gerhard / Yasushi (Hgg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt.
- Schoeps (1981), Julis H.: Konservativismus. In: Schoeps / Knoll / Bärsch (1981), 11–86.
- Schoeps / Knoll / Bärsch (1981), Julius H. / Joachim H. / Claus-E. (Hgg.): Konservativismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung, Texte, Bibliographien, München.
- Scholtz (1974), G.[unter]: Historismus, Historizismus. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 1141–1147.
- Schopenhauer (1916), Arthur: Sämtliche Schriften. Hrsg. v. Julius Frauenstädt. 6 Bde. 2. Aufl., Leipzig.
- Schopenhauer (1966–1975), Arthur: Der handschriftliche Nachlaß. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 5 Bde., Frankfurt.
- Schottky (1995), Richard: Untersuchungen der Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes — Locke — Rousseau — Fichte). Mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte, Amsterdam [u. a.].
- Schrader (1972), Wolfgang H.: Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schüssler (1972), Ingeborg: Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre 1794 / 5. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804, Frankfurt.
- Schüttler (1984), Hermann: Freiheit als Prinzip der Geschichte. Die Konstitution des Prinzips der Geschichte und der historischen Faktizität nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre, Würzburg.
- Schütz (1960), Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 2., unveränd. Aufl., Wien.

- Schuffenhauer (1985), Heinz: Johann Gottlieb Fichte, Köln.
- Schuhmann (1968), Karl: Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss. Zu Fichtes *Wissenschaftslehren* von 1794 und 1810, Den Haag.
- Schui / Blankenburg (2002), Herbert / Stephanie: Neoliberalismus: Theorie, Gegner, Praxis, Hamburg.
- Schulte (1971), Günter: Die Wissenschaftslehre des späten Fichte, Frankfurt.
- (1996), Günter: Fichte, München.
- Schulz (1923), Hans: Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen. Ges. und hrsg. v. Hans Schulz, Leipzig.
- Schulz (1962), Walter: Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit. Vortrag, gehalten am 23. Mai 1962 an der Universität Tübingen, Pfullingen.
- (1977), Walter: Johann Gottlieb Fichte, Sören Kierkegaard. 2. Aufl., Pfullingen.
- (1992), Walter: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Aufsätze, Pfullingen.
- Schulze (1994), Stefan: Kants Verteidigung der Metaphysik. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte des *Opus Postumum*, Marburg.
- Schurr (1965), Johannes: Gewissheit und Erziehung. Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Ratingen.
- (1974), Adorf: Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schweidler (1988), Walter: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Johann Gottlieb Fichte; EA Berlin 1806. In: Volpi / Nida-Rümelin (1988), 325–326.
- Searle (1973), John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. 4. und 5. Tsd., Frankfurt.
- (2001), John R.: Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt. Aus dem Englischen übers. v. Harvey P. Gavagai, Frankfurt.
- Seidel (1976), Georg J.: Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel, Hildesheim [u. a.].
- Seidel (1997), Helmut: Johann Gottlieb Fichte zur Einführung, Hamburg.
- Selbach (1993), Ralf: Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants, Frankfurt [u. a.].
- Sembdner (1994), Winfried: Heine und die Hegelschule. Die Entstehung und Veränderung von Heines Hegelbild im Kontext zeitgenössischer Philosophie und Philosophiekritik, Frankfurt [u. a.].
- Siep (1970), Ludwig: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg im Breisgau [u. a.].

- (1979), Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg im Breisgau [u. a.].
 - (1992), Ludwig: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt.
 - (1997), Ludwig: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede, Berlin.
 - (1998), Ludwig: Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes, Berlin.
- Söhn (1986), Gerhart: Der rheinische Europäer Heinrich Heine aus Düsseldorf. Eine lokalhistorische Betrachtung, Düsseldorf.
- Solignac (1995), A.[imé]: Spiritualität. In: Ritter (1971–2004), IX (1995), 1415–1422.
- Soller (1984), Alois K.: Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie, Würzburg.
- Smith (1975–1983), Adam: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Unveränderter Nachdr. in Indianapolis ersch., Oxford.
- Spaemann (1974), R.[obert]: Glück, Glückseligkeit. III. *Neuzeit*. In: Ritter (1971–2004), III (1974), 697–707.
- Sprondel / Seyfarth (1981), Walter M. / Constans (Hgg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, Stuttgart.
- Stadler (1994), Christian M.: Transzendente Deduktion zwischen Theorie und Praxis. Vorüberlegungen zu einer Staatstheorie nach Kant, Cuxhaven.
- (2000), Christian M.: Freiheit in Gemeinschaft. Zum transzendentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes, Cuxhaven [u. a.].
- Stahl (1830–1837), Friedrich J.: Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 2 Bde., Heidelberg.
- Steinbeck (1938), Wolfram: Das Bild des Menschen in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Untersuchung über Persönlichkeit und Nation, München.
- Stiehler (1962), Gottfried: Johann Gottlieb Fichte. In: Lülfi (1962), 7–8.
- Stirner (1924), Max: Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausg. Mit einer biograph. und erl. Einf. v. Anselm Ruest, Leipzig.
- Stolzenberg (1986), Jürgen: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793 / 94 bis 1801 / 02, Stuttgart.
- Strauss (1996–2001), Leo: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Heinrich Meier, Stuttgart [u. a.].
- Strecker (1916), Reinhard: Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie, Leipzig.
- Sturma (2004a), Dieter: Kants Ethik der Autonomie. In: Ameriks / Sturm (2004), 160–177.

- (2004b), Dieter: Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person. In: Heidemann / Engelhard (2004), 264–285.
- Summerer (1974), Stefan: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs, Bonn.
- Sutor (1966), Bernhard: Politik und Philosophie, Mainz.
- Talmon (1961), Yaakov L.: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln [u. a.].
- Taylor (1975), Charles: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Ausätze. Mit einem Vorwort v. Garbis Kortian. Aus dem Englischen übers. v. Nils Th. Lindquist, Frankfurt.
- (1988), Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Mit einem Nachwort v. Axel Honneth. Aus dem Englischen übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt.
- (2002a), Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Aus dem Englischen v. Karin Würdemann, Frankfurt.
- (2002b), Charles: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt.
- Theunissen (1977), Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. 2., um eine Vorrede verm. Aufl., Berlin.
- (1982), Michael: Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin [u. a.].
- Thiele (2002), Ulrich: Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe, Berlin.
- Tietjen (1980), Hartmut: Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus, Frankfurt.
- Tocqueville (1959–1962), Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. 2 Teile, Stuttgart.
- (1969), Alexis de: Der alte Staat und die Revolution. Durchges. v. Rüdiger Volhard. Mit einem Essay *Zum Verständnis des Werkes* und Literaturhinweisen. Hrsg. v. Jacob P. Mayer. Aus dem Französischen übers. v. Theodor Oelckers, Reinbek bei Hamburg.
- Toellner (1991), Richard (Hg.): Organtransplantation — Beiträge zu ethischen und juristischen Fragen. Dokumentation der Jahresversammlung des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1990, Stuttgart [u. a.].
- Toulmin (1991), Stephen E.: Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. Aus dem Englischen übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt.

- Trapp (1988), Rainer W.: *Nicht-klassischer Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt.
- Traub (1992), Hartmut: *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1997), Hartmut: *Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populärphilosophischer Methode*. In: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie* (1990–), X (1997), 81–98.
- (2005), Hartmut: *Vierter Internationaler Kongress der Russischen Fichte-Gesellschaft: Platon, Machiavelli und Fichte — Die Idee einer gerechten Gesellschaft*, vom 26.–31. Mai 2004 in Ufa (Baschkortostan). Ein Reisebericht. In: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie* (1990–), XXV (2005), 187–190.
- Trott zu Solz (1967), Adam von: *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*. Mit einem Geleitwort v. Hans Rothfels. Nd. der Ausg. v. Göttingen 1932, Göttingen.
- Twenhöfel (1985), Ralf: *Handeln, Verhalten und Verstehen. Eine Kritik der verstehenden Soziologie Max Webers und Alfred Schütz'*, Meisenheim am Glan.
- Ulich (1976), Dieter: *Pädagogische Interaktion. Theorien erzieherischen Handelns und sozialen Lernens*, Weinheim [u. a.].
- Ulrich (1997), Peter: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern [u. a.].
- Unruh (1942), Friedrich F. von: *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart.
- Utz (1975), Arthur F.: *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des dritten Weges*, Köln.
- Verweyen (1975), Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Verzar (1979), Andreas: *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat. Eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes *Geschlossenem Handelsstaat* von 1800*, Bonn.
- Villinger (2005), Ingeborg: *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Würzburg.
- Visser (2002), Frank: *Ken Wilber — Denker aus Passion. Eine Zusammenschau*. Aus dem Niederländischen übers. v. Rolf Remers, Petersberg.
- Vogt (1998), Gerhard: *Ärztliche Selbstverwaltung im Wandel. Eine historische Dokumentation am Beispiel der Ärztekammer Nordrhein*. Mit 78 Abbildungen und 20 Tabellen, Köln.

- Vollrath (1987), Ernst: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg.
- (1989a), E.[rnst]: Politik. *III. 19. und 20. Jh.* In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1056–1072.
- (1989b), E.[rnst]: Politisch, das Politische. In: Ritter (1971–2004), VII (1989), 1072–1075.
- (1998), E.[rnst]: Staatslehre. In: Ritter (1971–2004), X (1998), 53–63.
- (2003), Ernst: Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung, Würzburg.
- Volpi / Nida-Rümelin (1988), Franco / Julian (Hgg.): Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart.
- Voltaire (1957), Voltaire [François Marie Arouet]: Œuvres Historiques. Texte Établi. Annoté et Présenté par René Pomeau, Paris.
- Vorländer (1919), Karl: Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang: Kant und Wilson, Leipzig.
- (1975), Karl: Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Völlig neu bearb. und mit Literaturübersichten vers. v. Lutz Geldsetzer, Hamburg.
- (1977), Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2., erw. Aufl. Mit einem Beitrag *Kants Opus postumum* v. Wolfgang Ritzel. Hrsg. v. Rudolf Malter, Hamburg.
- Wagener (1914), Bruno: Über die Beziehungen Fichtes zu Spinoza und Leibniz. Eine kritisch-philosophische Untersuchung, Borna.
- Wagner (1971), Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh.
- Wagner (1914), Richard: Die Beziehung Fichtes zu Süvern und die Entsendung der preußischen Eleven nach Yverdun, Leipzig.
- Wallner (1926), Nico: Fichte als politischer Denker. Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat, Halle an der Saale.
- Walser (1981), Martin: Heines Tränen. Essay. Mit Graphiken v. Bert Gerresheim, Düsseldorf.
- Walz (1928), Gustav A.: Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Zugleich ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sozialmorphologie, Berlin.
- Walzer (1992), Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt [u. a.].

- (1993), Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Mit einem neuen Nachwort v. Otto Kallscheuer. Aus dem Englischen übers. v. Otto Kallscheuer, Frankfurt.
 - (1996), Michael: Lokale Kritik — globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung. Aus dem Englischen übers. v. Christina Goldmann, Hamburg.
 - (2003), Michael: Erklärte Kriege — Kriegserklärungen. Hrsg. und mit einem Nachwort vers. v. Otto Kallscheuer. Aus dem Englischen übers. v. Christiana Goldmann, Hamburg.
- Wang (1997), Rongfen: Cäsarismus und Machtpolitik. Eine historisch-bibliographische Analyse von Max Webers Charismakonzept, Berlin.
- Weber (1926), Marianne: Max Weber. Ein Lebensbild. Mit 11 Tafeln und 2 Faksimiles, Tübingen.
- Weber (1924), Max: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen.
- (1956), Max: Staatssoziologie. Mit einer Einf. und erl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Berlin.
 - (1960), Max: Rechtssoziologie. Aus dem Manuskript hrsg. u. eingel. v. Johannes Winckelmann, Neuwied.
 - (1968), Max: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Hrsg. und erl. v. Johannes Winckelmann. 2., durchges. und erg. Aufl., Stuttgart.
 - (1971), Max: Gesammelte politische Schriften. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 3., erneut verm. Aufl., Tübingen.
 - (1973), Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 4., erneut durchges. Aufl., Tübingen.
 - (1976), Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausg. 5., rev. Aufl. 9.–13. Tsd., Tübingen.
- Weber (2000), Reinhard: Wahrheit und Geschichte. Ein kritischer Kommentar zum sechsten Kapitel von J. G. Fichtes *Anweisungen zum seligen Leben* (1806), Hamburg.
- Weinreich (2005), Wulf M.: Integrale Psychotherapie. Ein umfassendes Therapiemodell auf der Grundlage der Integralen Philosophie nach Ken Wilber, Leipzig.
- Weisedel (1939), Wilhelm: Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte, Leipzig.
- (1962), Wilhelm: Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Rede zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes gehalten am 19. Mai 1962 an der Freien Universität Berlin, Berlin.
- Weiß (1981), Johannes: Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik, Opladen.

- (1989), Johannes (Hg.): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung, Frankfurt.
- (1992), Johannes: Max Webers Grundlegung der Soziologie. 2., überarb. und erw. Aufl., München [u. a.].
- Wendel (2003), Saskia: Feministische Ethik zur Einführung, Hamburg.
- Wettstein (1979), Harri: Über die Ausbaufähigkeit von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Vorüberlegungen zu einer möglichen Rekonstruktion, Basel.
- Wetz (1994), Franz-Josef: Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte 301 S. Suhrkamp. Frankfurt 1992. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (1946–), XLVIII (1994), 311–314.
- Wiesing (1991), Urban: Anmerkungen zur Frage, welche Rolle medizinische Kriterien und ethische Prinzipien bei [vgl. Inhaltsverzeichnis. In: Toellner (1991), XII] in [vgl. Überschrift. In: Toellner (1991), 109] der Zuteilung begrenzt verfügbarer Organe spielen. In: Toellner (1991), 109–111.
- Widmann (1977), Joachim: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens, nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804², Hamburg.
- (1982), Joachim: J. G. Fichte. Einführung in seine Philosophie, Berlin [u. a.].
- Wilber (2001a), Ken: Ganzheitlich Handeln. Eine integrale Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität. Aus dem Englischen übers. v. Stephan Schuhmacher, Freiamt.
- (2001b), Ken: Integrale Psychologie. Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie. Aus dem Englischen übers. v. Peter Brandenburg, Freiamt.
- Wildt (1982), Andreas: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart.
- Williams (1978), Bernard A. O.: Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik. Aus dem Englischen übers. v. Eberhard Bubser. Nd. der Ausg. v. New York 1972, Stuttgart.
- Willms (1967), Bernard: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln [u. a.].
- Winckelmann (1986), Johannes: Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau, Tübingen.
- Wirth (1926), Johannes: Der religionsphilosophische Gehalt der Atheismusstreitsschriften Fichtes, Neustrelitz.
- Wissing (2004), J.[örg]: Wahrheit, transzendente. In: Ritter (1971–2004), XII (2004), 167–170.

- Witsch (1938), Joseph C.: Der Begriff *Stand* in der Gesellschafts- und Staatsphilosophie Fichtes, Jena.
- Wittekind (1993), Folkart: Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795–1800, Gütersloh.
- Wolf (1992), Jean-C.: John Stuart Mills *Utilitarismus*. Ein kritischer Kommentar, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Wollgast (1982), Siegfried: Zur Philosophie in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung. In: Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Stuttgart und Leipzig 1962–, CXXII.6 (1982), 1–59.
- Wundt (1927), Max: Johann Gottlieb Fichte. Mit Bildnis, Stuttgart.
- (1976), Max: Fichte-Forschungen. Nd. der Ausg. v. Stuttgart 1929, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Zaczyk (1981), Rainer: Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes, Berlin.
- (1995), Rainer: Hans Georg von Manz: Fairneß und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte. Hildesheim 1992. XVII und 281 Seiten. In: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie (1990–), VII (1995), 240–246.
- Zängle (1988), Michael: Max Webers Staatstheorie im Kontext seines Werkes, Berlin.
- Zehnpfennig (1987), Barbara: Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen *Charmides* und Fichtes *Bestimmung des Menschen*, Freiburg im Breisgau [u. a.].
- Zimmer (1877), Friedrich: Johann Gottlieb Fichte's Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung, Halle an der Saale.
- Zimmer (1995), Robert: Edmund Burke zur Einführung, Hamburg.
- Zöllner (1984), Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini *objektive Realität* und *objektive Gültigkeit* in der *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin [u. a.].
- (2004), Günter: Kant, Fichte und die Aufklärung. In: Pascale / Fuchs / Ivaldo / Zöllner (2004), 35–52.
- Zürcher (1998), Markus D.: Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität, Tübingen [u. a.].

