

Hans-Martin Gerlach

Die Französische Revolution und ihre Widerspiegelung in der klassischen deutschen Philosophie - das Beispiel Fichte und seine Forderung nach einem "Menschenrecht auf Revolution"

1798 schrieb Immanuel Kant im "Streit der Fakultäten": "Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greultaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde - diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer /.../ eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt..."¹ Kant sah trotz der Grausamkeiten, die in dem komplizierten Geflecht von revolutionärer Aktion - einschließlich der Raserei des Terrors - und konterrevolutionärer Fegenaktionen wirksam waren, den historischen, ja den welthistorischen Aspekt dieser Revolution, dem er selbst in seiner Philosophie des transzendentalen Kritizismus Ausdruck verleihen sollte. Ein Sachverhalt, den aber die Zeitgenossen im fernen Königsberg wohl nicht so recht begreifen konnten, wenn sie ihren Universitätsprofessor Immanuel Kant, pünktlich um halb vier in seinem grauen Leibrock mit dem spanischen Röhrchen in der Hand die kleine Lindenallee achtmal auf und ab wandeln sahen, begleitet vom fürsorglichen alten Diener Lampe. Man hätte die Uhr nach diesem kleinen, pedantisch wirkenden Philosophieprofessor in Königsberg stellen können. Nur ein einziges Mal hätte dieses Zeremoniell nicht stattgefunden, so berichtet die Fama, nämlich als ihm Rousseaus "Emile" übermittelt wurde, und er sich von der Lektüre dieser revolutionären Buches nicht losreißen konnte. Heinrich Heine stellt denn auch in seiner "Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland", mit der er seinem Exilland Frankreich das Werden des geistigen Lebens seit der Reformation in Deutschland nahezubringen gedachte, den eigentümlichen Kontrast zwischen diesen äußeren Lebensumständen dieses kleinen Mannes und seinen zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken fest und er konstatiert,

daß doch eine eigentümliche, innere Beziehung zwischen diesem Königsberger Philosophen und dem Führer des Wohlfahrtsausschusses, Maximilian Robespierre bestehe. Wenn "Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, so hat er doch mit diesem manche Ähnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern. Zunächst finden wir in beiden dieselbe unerbittliche, scheidende, poesielose, nüchterne Ehrlichkeit. Dann finden wir in beiden dasselbe Talent des Mißtrauens, nur daß es der eine gegen Gedanken ausübt und Kritik nennt, während der andere es gegen Menschen anwendet und republikanische Tugend betitelt. Im höchsten Grade jedoch zeigt sich in beiden der Typus des Spießbürgertums - die Natur hatte sie bestimmt, Kaffee und Zucker zu wiegen, aber das Schicksal wollte, daß sie andere Dinge abwogen, und legte dem einen einen König und dem anderen einen Gott auf die Waagschale ... Und sie gaben das richtige Gewicht!"² Nun wollen wir nicht mit dem Historiker über Heines ironische Einschätzung des "Spießbürgers" in beiden Repräsentanten der revolutionären Entwicklung der damaligen Zeit streiten, viel wichtiger scheint uns, daß Heinrich Heine wohl richtig ein allgemeiner Zusammenhang (im Großen wie im borniert Kleinlichen) zwischen der real verlaufenden Französischen Revolution und der deutschen "Denkart der Revolution", eben der klassischen deutschen Philosophie, an deren Ausgangspunkt Immanuel Kant mit seinem revolutionären Kritizismus stand, konstatierte. Der diese Geistesbewegung in Deutschland abschließende Georg Wilhelm Friedrich Hegel bemerkte circa 30 Jahre nach der Herrschaft des Terrors des Wohlfahrtsausschusses in seinen im konservativen Berlin der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts gehaltenen "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte", daß die "französische Revolution als welthistorische zu betrachten" sei, "denn dem Gehalt nach ist diese Begebenheit welthistorisch", und was den Radius äußerer Ausbreitung betrifft, so sind durch sie "fast alle modernen Staaten erobert worden...". "Es war dieses (nämlich daß nunmehr der Anaxagorische Nous die Welt regiere - HMG) somit ein herrlicher Sonnenaufgang."³ Hegel - innerhalb seines panlogischen Systems - erkennt aber nicht nur die welthistorische Bedeutung dieser Revolution, er sieht auch den Bezug zwischen diesem welthistorischen Ereignis und der klassischen deutschen Philosophie, wenn er in den "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" feststellt: "Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophen ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen /.../ In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürzt".⁴ Marx führt später diese Ein-

schätzung Hegels, auf historisch-materialistischem Boden stehend, fort, wenn er in der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie / Einleitung" schreibt: "Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen."⁵

Sollte man aber nun die Punkte benennen, in denen diese Wechselwirkung zwischen sozialer Entwicklung in Frankreich während der Revolution und geistiger Entwicklung in Deutschland stattfand, vermöge derer die klassische deutsche Philosophie zum theoretischen Gewissen einer modernen bürgerlich-revolutionären Gesellschaft werden konnte, so sind es sicher viele und verschiedenartige. Ich möchte, bevor ich mich dem Manne zuwende, der bisher kaum Erwähnung fand in der Galerie der großen Namen der klassischen deutschen Philosophen, der aber wohl einer der prinzipiellsten Vertreter der Ideale der Französischen Revolution im deutschen Denken war, nämlich Johann Gottlieb Fichte, noch kurz vielleicht drei Punkte benennen, in denen sich m.E. die Auswirkungen der gesellschaftlichen Umwälzung in Frankreich auf das philosophische deutsche Geistesleben besonders ausdrücklich darstellen. Es ist dies zuerst die Idee der absoluten Autonomie der menschlichen Vernunft gegenüber allen geheiligten Autoritäten, es ist der Kritizismus, der sich gegen jeglichen bornierten Dogmatismus in geistigen und materiellen Verhältnissen durchzusetzen beginnt. Wie in Frankreich die Unabhängigkeitserklärung der Menschen von den feudalen Zwangsverhältnissen und die Freiheit des Menschengeschlechts von allen knechtenden Banden deklariert wird, so deklarieren die deutschen Theoretiker die Unabhängigkeit der Vernunft von den "Dingen an sich", von jeglichem religiösen und philosophischen Dogma. Der Gedanke der absoluten Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins, welches in der Lage ist, sich einzig aus sich selbst zu produzieren, welches aus seiner Knechtschaft sich zum neuen Herren emporarbeitet (ideelle Reproduktion des realen bürgerlichen Selbstbefreiungsprozesses) wird hier geboren und findet sein "Gehäuse" in den kritischen Werken von Immanuel Kant über die "Wissenschaftslehre" Fichtes, Schellings "System des transzendentalen Idealismus" bis hin zur "Phänomenologie des Geistes" und des "Wissenschaft der Logik" Hegels. Damit wurde ein "neues Denken" begründet, das der prosperierenden bürgerlichen Gesellschaft.

Zum zweiten ist hier sicherlich die Entwicklung der Dialektik als Inhalt und Methode im klassischen deutschen Philosophieren zu benennen, die eines der Hauptergebnisse der Verarbeitung der realen natürlichen, aber eben auch sozialen und politischen Prozesse in der damaligen Zeit war. Voraussetzungen dafür waren: die theoretische Verarbeitung der historischen Erfahrungen der

sich bis zu diesem Zeitpunkt vollzogen habenden sozialen und politischen Kämpfe in Europa und Übersee, die kritische Durchdringung und Rezeption der Errungenschaften der vorangegangenen Philosophieentwicklung und die Auseinandersetzung mit den neuesten Ergebnissen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften. Die Tatsache, daß alle Realitäten nicht immer nur als fertiges Produkt, sondern als ein Gewordenes und Werdendes zu begreifen sind, daß das "Wahre" nur das "Ganze", das Ganze aber immer nur "das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen"⁶ ist, wie Hegel in seiner "Phänomenologie des Geistes" 1806 feststellte, ließ schließlich als ein drittes wesentliches Element in der Verarbeitung u.a. des welthistorischen Ereignisses in Frankreich in dieser philosophischen Bewegung den Gedanken der Historizität der menschlichen Gesellschaft und damit die vorzügliche Rolle der Geschichte als eines wesentlichen Gegenstandes philosophischen Bewußtseins hervortreten. Allein dies wäre noch nicht das Hervorhebenswerte, hervorhebenswert war vielmehr, daß es in diesem Prozeß mit Gesetzmäßigkeit, mit Notwendigkeit zugeht, freilich hier wesentlich idealistisch auf dem Kopf stehend, bei Hegel sich als die "List der Vernunft", die hinter dem Rücken der einzelnen Individuen wirkt, zeigend.

Dies sind, so meine ich, die drei Hauptergebnisse der klassischen deutschen Philosophie, in denen sehr unmittelbar die Verarbeitung der revolutionären Ereignisse in Frankreich wiederzufinden sind.

Wenden wir uns aber nunmehr zielgerichtet dem philosophisch-politischen Wirken des Mannes zu, von dem wir sagen können, daß er der einzige unter den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie war, der die Revolution in Frankreich bis in ihre letzten Konsequenzen verteidigt hat - Johann Gottlieb Fichte. 1798 schrieb Friedrich Schlegel in den "Athenäum-Fragmenten": "Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut oder materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben."^{6a})

Der Romantiker Schlegel, Zeitgenosse und intimer Kenner der erwähnten Ereignisse, deutet in diesem kurzen Fragment einen für den Fortgang der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich und Deutschland und darüber hinaus in ganz Europa grundlegenden Zusammenhang an, nämlich den zwischen den revolutionären Ereignissen in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts, die den politisch-sozialen Herrschaftsanspruch der Bourgeoisie nicht nur in Frankreich endgültig besiegeln, und deren philosophisch-theoretischen Reflexionen in Deutschland, die

wiederum nicht nur eine nationale Angelegenheit waren, sondern für den weltanschaulich-ideologisch und kulturellen Herrschaftsanspruch des Bürgertums in Europa, welches sich als Weltbürgertum fühlte, von grundlegender Bedeutung war. Marx hat, wie schon vermerkt, in seiner "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie/Einleitung" auf die Bedeutsamkeit der theoretischen Leistungen des deutschen Bürgertums im Schaffen seiner literarischen und philosophischen Intelligenz hingewiesen, wenn er dort schreibt, daß die Deutschen eben das "theoretische Gewissen" der "praktischen Taten" der anderen Völker sind.⁷ Der Zusammenhang von Philosophie und Revolution braucht in unserem Beitrag nicht näher behandelt werden. Er ist m.E. nun schon zu einer Binsenweisheit geworden. Etwas anderes ist vielmehr von einem größeren Interesse, nämlich die Tatsache, wie bestimmte revolutionäre Ereignisse, bestimmte Etappen und Erscheinungen der französischen Revolution, die ja nichts Homogenes war, nun wiederum auf das deutsche philosophische Denken Auswirkungen unterschiedlicher Art hatte, denn auch dieses ist ja nichts Homogenes.

Wir wollen dies an einem ganz bestimmten Vertreter der klassischen deutschen Philosophie verfolgen, der zugleich einer der bemerkenswertesten Repräsentanten dieser "Denkart der Revolution" war, an Johann Gottlieb Fichte, der im Jahre 1793 in einer zunächst anonym erschienenen Schrift, die "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten" deklarierte und nur kurze Zeit später, nachdem die europäische Reaktion schon viel Difamierendes über die revolutionären Ereignisse in Frankreich verbreitet hatte und auch viele deutsche Intellektuelle sich von diesem Revolutionsverlauf zu distanzieren begannen, einen "Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" schrieb. Es war dies bekanntlich ein Mann von großer Leidenschaftlichkeit des Charakters, von Prinzipienfestigkeit, die nicht vor Fürstenthron und religiösen oder philosophischen Dogmen zurückschreckte, wenn es um die Sache der Demokratie und die Freiheit des Denkens ging. Nicht ohne Grund werde er deshalb von Vertretern der Reaktion aller Schattierungen zu seinen Lebzeiten angegriffen, wo immer es nur möglich war. "Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jakobiner; dies ist's. Von einem solchen glaubt man jedes Greuel ohne weitere Prüfung"⁸, sagte er über die wahren Hintergründe des sogenannten Jenenser Atheismusstreits. Freilich ist er kein Jakobiner der praktisch-politischen Handlung, so wie ein Robespierre in Frankreich oder ein Forster in Deutschland. Fichte ist Jakobiner im revolutionären Gedanken, der sich selbst freilich nicht nur begriff als ein "Denker der Revolution", sondern auch als ein "Täter der Revolution". Wie wohl aber der erste

Grundsatz seiner "Wissenschaftslehre" bekanntlich nicht eine "Tatsache", sondern eine "Tathandlung" ist, freilich eine Tathandlung, die ausdrücklich "unter den empirischen Bestimmungen unserer Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt,"⁹ und also eine Handlung des reinen Geistes ist, so muß dann auch notwendigerweise Fichte, wenn er ein Jakobiner ist, einer des Geistes sein und die Emanzipation des Menschen vornehmlich als eine Emanzipation seines Gedankens auffassen. Sicher überschätzt er durch diesen Tatansatz das Stadium der reinen Kontemplation prinzipiell und auch gelegentlich das der politischen Wirklichkeit in Deutschland zu dieser Zeit. Er geht, wie es H.-B. Reuvers in seiner Arbeit "Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit" konstatiert, soweit, "wie es die Grenze der Theorie eben erlaubt, indem er den Übergang vom revolutionären Theoretiker zum 'Agitator' der Revolution vollzieht."¹⁰ Hier also wurde der Verteidiger der Denkfreiheit zum Agitator des realen gesellschaftlichen Umbruchs in Frankreich, so wie er in der nachthermidorischen Zeit zum Agitator des antinapoleonischen Freiheitskampfes in Deutschland wurde.

Er konnte dies auch, ohne inhaltlich in Schwierigkeiten zu geraten, weil er in beiden Fällen, einmal im Kampf für die Revolution und dann im Kampf gegen den Verräter an ihren Idealen - Napoleon -, ausging von seinem philosophischen Grundpostulat, nämlich ein "System der Freiheit" zu sein, welches jeglichem Despotismus ablehnend gegenüberstand, egal, ob er von Ludwig XVI. oder Napoleon bzw. anderen Tyrannen ausgeübt wurde. Ein gewaltiger, universeller Wille zur Freiheit wird allein dieses Joch brechen können.

Dies alles verweist auf einen der wesentlichen Punkte in der Erklärung des Werdens des gesamten deutschen Geisteslebens des ausklingenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, ohne den dieses nur schwerlich zu begreifen wäre - den Zusammenhang zwischen den revolutionären Ereignissen in Frankreich und deren philosophisch-theoretischen Reflexionen in Deutschland. Auch und gerade Fichtes Denken läßt sich ohne Beachtung dieses Ereignisses, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich und Europa grundlegend veränderte, nicht vollständig erschließen, wenngleich seine Theorieentwicklung natürlich auch nicht allein auf die französischen Umgestaltungsprozesse zurückgeführt werden kann. Diese aber sind von großer Wichtigkeit, wenngleich hier darauf verwiesen werden muß, daß Fichte durch mindestens zwei weitere Komponenten zu seiner theoretischen und praktisch-politischen Philosophie getrieben wurde. Da ist ganz entscheidend zunächst das Studium der Philosophie Kants zu erwähnen, also eben jener "Revolution der Denkart", jener "Kopernikanischen

Wende", die schließlich zur "Denkart der Revolution" wurde und Fichte zu seinem transzendentalen Idealismus anregte, die das theoretische Denken aus den Knechtbänden des Real-Stofflichen befreien sollte, wie die realen Menschen aus den Banden der feudalen Sklaverei in das Freiheitsrecht des Bürgers geführt wurden. Ohne Kants transzendente Wende wäre Fichtes System der Freiheit nie und nimmer möglich gewesen. Beide aber speisen sich aus dem Geist der Epoche, der auf totale Umstülpung bis zur letzten Konsequenz orientiert ist. Aber beide können auch nur (als Epochebewußtsein, versteht sich) auf diese Art in einem ganz besonderen Menschen mit einem besonders ausgeprägten Charakter eine Symbiose eingehen, denn Philosophie wird nicht ohne das Individuum, welches philosophiert, und dieses ist wiederum nicht nur das abstrakte Sprachrohr eines ominösen Zeit- oder Weltgeistes. Nicht umsonst entwirft ja Fichte jenes Diktum, welches besagt, daß die Philosophie, die man wählt, davon abhängt, was man für ein Mensch ist. Diese drei Komponenten im Kontext der Zeit zusammengenommen sind eigentlich erst eine hinlängliche Erklärungsbasis für Fichtes Verteidigung des Rechtes auf Revolution als ein allgemeines Recht des Menschen. Man muß jedoch sogleich hinzufügen, daß die Französische Revolution nicht als etwas Homogenes vor Fichte stand. Es ist 1793 nicht die "Revolution an sich", zu der er sich bekannte. Es ist eine bestimmte Etappe ihrer Entwicklung, der der revolutionär-demokratisch denkende Fichte zugeneigt war. Zunächst steht bei ihm - anders als bei anderen Vertretern der deutschen Klassik - das Ereignis von 1789, der Sturm auf die Bastille durchaus nicht im Zentrum politischer oder philosophischer Bekenntnisse; diese beginnen bei dem durch seine plebejische Herkunft im Kreise der Vertreter des deutschen Idealismus immer eine gewisse Sonderstellung einnehmenden Fichte gerade dann, als die meisten der deutschen Intellektuellen ihren Abschied von dem zur letzten Konsequenz treibenden Verlauf der Revolution nehmen und die Sympathien für den Sturm auf das Bollwerk der feudalen Reaktion, die Bastille, in ihr Gegenteil umzuschlagen beginnen. Fichtes Engagement wächst, wie die Revolution auf die Diktatur der Jakobiner zusteuert. Er reflektiert nicht nur diese Revolution theoretisch und perzipiert am sich zuspitzenden politischen Aktivismus dieser Zeit, er bejaht, und das mit aller Konsequenz, "einen ganz bestimmten Abschnitt der Revolution: den der revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner."¹¹ Diese Haltung zu dieser Entwicklung der französischen Revolution drückt Fichte in seinen beiden frühen Schriften zu einer politischen Philosophie aus, in welchen er einerseits von den Fürsten Europas die Denkfreiheit, die sie bisher unterdrückten, zurückfordert und andererseits die Urteile zu berichtigen gedenkt (bzw. die Fehlurteile), die

sich seit Beginn der französischen Revolution beim deutschen Publikum, also in der öffentlichen Meinung, herausgebildet haben. Die beiden Revolutionsschriften von 1793 sind deshalb nicht so sehr Demonstration des Verlaufs der Revolution oder Beschreibung einzelner ihrer Ereignisse, es sind Bekenntnisse zu ihr, Nachweise für ihr Rechtmäßigkeit, ja Forderung nach Pflicht zur Revolution. "Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Verträge und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmäßig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmäßige Art, d.i. aus freiem Willen, geschieht."¹² Die Aufhebung des Bürgervertrages, auch die einseitige - also die revolutionäre Aufkündigung gesellschaftlicher Verhältnisse durch den Menschen - "ist ein unveränderliches Recht des Menschen", denn "Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit irgend eines Vertrages ist der härteste Verstoss gegen das Recht der Menschheit an sich."¹³ Fichtes Forderung nach Recht, ja nach Pflicht auf Revolution begründet sich in seinem politisch-philosophischen Menschenbild. Der Mensch sei niemandes Eigentum, selbst das Gottes nicht, aber dieser habe, so Fichte in seiner "Zurückforderung der Denkfreiheit", "sein göttliches Siegel, niemanden anzugehören, als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingepägt."¹⁴ "Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum seyn, weil er sein eigenes Eigentum ist, und bleiben muss."¹⁵ Dieser Gottesfunke erhebt ihn über das Tierreich. Der freidenkende, entscheidende und handelnde Mensch ist Fichtes Ideal, die französische Revolution ihre entschiedenste Form der Verwirklichung, freilich von Fichte - als Reaktion auf die deutsche Wirklichkeit - nicht für Deutschland bedacht. Hier gilt ihm eher der in der "Vorrede" zur "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas" entworfene zweite Weg, nämlich nicht "gewaltsame Sprünge", sondern "allmähliches, langsames, aber sicheres Fortschreiten".¹⁶ Gewaltsame Revolutionen sind für Fichte stets kühne Wagstücke der Menschlichkeit. Heil und Unheil liegen hier dicht beieinander, deshalb sei ein sicheres, ein allmählicheres Fortschreiten zu "größerer Aufklärung und mit ihr zur Verbesserung der Staatsauffassung"¹⁷ ins Auge zu fassen. Für Deutschland sei dies der richtige Weg. Hier steht Fichte durchaus in den Einflusssphären des Kantischen Denkens, weil er sich vom Fortschritt der Aufklärung als einer Naturkraft den wahren Fortgang des Menschengeschlechts verspricht. Die Revolution ist nur die ultima ratio, wenn die Fürsten mit künstlichen Mitteln (Repressionen) diesen Prozeß aufhalten wollen. Die Frage stellt sich uns nun allerdings, ob damit das Jakobinische im "Revolutionär" Fichte plötzlich einen Knacks bekommen hat? Hat er plötzlich Angst vor der Robespierreschen Frage:

"Habt ihr denn Revolution ohne Revolution gewollt?" Fichte ist wohl nicht der Mann, der aus individueller Ängstlichkeit, gar aus bornierter Besitz- oder Todesangst heraus Revolution etwa nicht zu wagen versuchte. Er sieht im Deutschland seiner Zeit aber keine hinlänglichen Voraussetzungen und Notwendigkeiten für einen solchen Sprung, der ja mit gewaltsamer Staatserschütterung verbunden ist, und er ist auch hier von der Wirksamkeit der Aufklärung prinzipiell überzeugt. Deshalb auch die so vehement vorgetragene Forderung nach der Basis aller Aufklärung, der Denkfreiheit. "Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit /.../ dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit..."¹⁸ Ohne Freiheit des Denkens kein menschwürdiges Leben. Die Macht der Fürsten mag sich erstrecken auf alles Irdische, Leibliche, auf jeden irdischen Zweck, ihre Verbindlichkeiten gehen jedoch "nicht auf den überirdischen der Aufklärung." So richtig und wichtig gewaltsame politische, soziale Revolutionen seien mögen, tiefer greift für Fichte, und auch das ist die praktische Konsequenz seines Idealismus, die Aufklärung, die Befreiung des menschlichen Geistes aus seinen dogmatisierten Banden. Er wendet sich denn auch mahndend an die Fürsten Europas" und beschwört sie, Aufklärung nicht zu hemmen. In der "Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 heißt es denn auch: "Der Dogmatismus geht von einem Seyn, als Absolutem, aus, und sein System erhebt sich sonach nie über das Seyn /.../ Der Idealismus kennt schlechterdings kein Seyn, als etwas für sich bestehendes. Mit anderen Worten: der erstere geht von der Notwendigkeit aus, der letztere von der Freiheit. Beide befinden sich daher in zwei ganz von einander verschiedenen Welten."¹⁹

Sein System aber ist das System der Freiheit, und es drängt auf das Praktisch-Werden. Und so ist auch erklärlich, daß trotz des ständigen Kreisens Fichtes in all seiner Universitätslehrerzeit von Jena über Erlangen bis Berlin um die in seiner "Wissenschaftslehre" festgehaltene prima philosophia, seiner theoretischen Philosophie, der eigentliche Zweck seines Denkens und Handelns die praktische Philosophie ist. 1812 schreibt er in der Vorrede des "Systems der Sittenlehre": "die Vernunft oder der Begriff ist praktisch".²⁰ Nunmehr zeigt sich auch ganz deutlich der enge Zusammenhang, der zwischen der scheinbar so abstrakten Theorie Fichtes (insonderheit seiner "Wissenschaftslehre") und dem politisch-praktischen Prozeß der Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich besteht, warum die Revolution der Denkart zur Denkart der Revolution werden konnte und wie dies Fichte selbst begreift. Für Fichte gibt es hier einen sehr direkten Bezug, den er in einem Brief aus dem Jahre 1795 an Bogge-

sensa schildert: "Mein System ist das System der Freiheit, wie jene Nation (gemeint ist Frankreich - HMG) sich von den äußeren Ketten des Menschen losreißt, reißt mein System ihn vor den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin."²¹

In den Revolutionsschriften von 1793 steht Fichte voll auf dem Boden der absoluten Freiheit des Individuums, denn für ihn ist der Mensch von Natur frei, und er muß "von allem fremden Einfluß befreit werden. Es darf mithin kein Fremder über ihn schalten; er selbst muß es, nach Maßgabe des Gesetzes in ihm tun: er ist frei und muß frei bleiben."²² Er ist frei von jedem staatlichen, rechtlichen Zwang. Das Individuum ist lediglich dem Handeln nach dem Sittengesetz verpflichtet, nicht äußeren Zwangsgesetzen des Staates. Und so muß er denn hier auch in jeglicher Deklaration unabänderlicher und ewiger Verträge einen der härtesten Verstöße gegen das Recht des Individuums auf totale Autonomie sehen. Diese sind aufzukündigen. Freilich will Fichte auch in den Schriften von 1793 nicht auf dem Boden der reinen Anarchie stehen. Wenn auch das Leben im Staat nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen gehört (dies ist allein die Realisierung des Sittengesetzes, also der Freiheit des Menschen), so kann das Staatswesen dennoch zum Zwecke der Erreichung einer vollkommenen Gesellschaft, zum Fortgang der menschlichen Kultur einen Beitrag erbringen. Es soll auch jede mögliche Staatsverbindung der durch das "Sittengesetz vorgeschriebene Endzweck jedes einzelnen" nicht widersprochen werden, und sie muß so angelegt sein, daß sie "seine Erreichung nicht hindere oder störe".²³ Sollte dies aber der Fall sein, sollte die Staatsverfassung "den völlig entgegengesetzten Zweck der Sklaverei aller und der Freiheit eines einzigen, der Kultur aller für die Zwecke dieses einzigen und der Verhinderung aller Arten der Kultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzweck haben", so ist diese zur "Abänderung nicht nur fähig", sondern sie müsse auch wirklich abgeändert werden.²⁴ Fichte fordert in diesem Falle nachgerade die revolutionäre Abänderung der Staatsverfassung durch das Volk, ja durch jeden einzelnen. Gesetzt aber den Fall, "daß eine Staatsverfassung so eingerichtet sei, daß sie den gedachten Endzweck mit sicheren Mitteln ansteuert, so würde die Menschheit sich zu ihrem großen Ziele allmählich annähern; jedes Mitglied derselben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stillestehen und abgenommen werden /.../ Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nötig sein."²⁵ Fichtes Ideal wäre er-

reicht, nämlich das nun im Gange befindliche allgemeine Gesetz der Vernunft würde bei allen zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnung führen, und nur dieses stimuliert dann die Handlungen der Menschen. Auch wenn Fichte klar ist, daß dieser Idealzustand nie ganz in Erfüllung gehen wird, so sei er doch andererseits nicht nur ein süßer Traum, "eine bloß täuschende Hoffnung". Seine Überzeugtheit beruht "auf dem notwendigen Fortgange der Menschheit", eben zu der Sittlichkeit, die sich in diesem Prozeß unendlich realisieren soll und muß. Auch in dieser bürgerlichen "heroischen Illusion" ist Fichte von Kant angeregt, aber freilich drängt er auch hier über diesen hinaus, denn "eine Philosophie, deren höchstes Prinzip nur die Sittlichkeit ist", kann für ihn "nicht zu Ende gekommen" sein "(So bei Kant)".²⁶ Fichte kritisiert Kant vornehmlich nicht wegen dessen Formalismus; der sei sehr wohl richtig, sondern weil er die Aufgabe der Philosophie nicht zu Ende gebracht habe, "auf eine reale S.-L. (Sittenlehre - HMG) zu denken, jenem leeren Begriff einen Inhalt zu verschaffen".²⁷ Richtiges Erkennen ist für Fichte nur eine hinlängliche Bedingung aller Handlung, und im Subjekt ist ein unendlicher Produktionstrieb, der für Fichte nicht nur auf bloße ideale Tätigkeit, sondern vor allem auf Realität aus ist. Durch diesen ist das Ich daher bestimmt zu einer Realität "außer sich". Produktionstrieb ist für Fichte das unendliche Streben des Subjekts auf umfassende, ununterbrochene Gestaltung der Wirklichkeit nach dem Willen des Menschen. Die Welt, die zu gestalten ist, ist Material für menschliche Tätigkeit, sie ist ein menschlicher Zweck, und als ein moralischer Wert ist dieser das sittlich Gute. Als dieses unendliche Streben, das vom endlichen menschlichen Ich freilich nie voll erreicht werden kann, weil es immer an seine endlichen Grenzen stößt, orientiert Fichtes Moralphilosophie auf moralische Handlungen, die den moralischen Fortschritt im Streben nach dem Unendlichen ermöglichen sollen. Fichtes Ethik ist eine rationalistische Willensethik, die nur einen Zweck als Endzweck kennt: die Pflicht. Der einzelne hat in seiner Pflichterfüllung das oberste Ziel, der Gesellschaft, der Gemeinschaft nützlich zu sein, da er von ihr in ihrer Vergangenheit und Gegenwart selbst alles Gute empfängt. Sein Tun soll mit helfen, die Gesellschaft vom Zwang der Natur, wie überhaupt den äußerlichen Zwängen zu befreien und so im wahrhaft humanistischen Sinne einen individuellen Beitrag zur Veredelung des Menschengeschlechts zu erbringen. "Alle sollen frei seyn,"²⁸ lesen wir deshalb im § 24 des Fichteschen "Systems der Sittenlehre" aus dem Jahre 1798, wobei diese absolute Forderung des Sittengesetzes für den einzelnen die Pflicht einschließt, im gemeinschaftlichen Beisammenstehen die Freiheit aller zu befördern und deshalb jeder den Gebrauch seiner Frei-

heit auf eine gewisse Sphäre einschränkt. Freiheit des einzelnen ist also jetzt deutlicher als 1793 anarchische von jeglichem Gedanken Schrankenlosigkeit abgehoben, sie ist tätige Entfaltung in der Gesellschaft, die die Gemeinschaft mit anderen darstellt. Des einzelnen vornehmste Pflicht ist die Beförderung einer solchen Moralität in der Gesellschaft und somit die Beförderung des moralischen Fortschritts im Menschengeschlecht. Zweck und Aufgabe des Staates sei es dabei, daß alle individuellen Kräfte sinnvoll auf das Leben der Gattung gerichtet werden können. Offensichtlich kündigt sich hier schon jene neue Positionsbestimmung an, die wir bei Fichte etwa nach 1795 bis 1806 in seinem philosophisch-politischen Denken feststellen können, die m.E. resultiert aus den Erkenntnissen, die aus dem Verlauf von Revolution und Konterrevolution in Frankreich und Europa gewonnen werden konnten. Fichte sieht offensichtlich auch die Gefahren, in welche sein Konzept des Naturrechts auf Revolution, auf Änderung der Staatsverfassung durch jedes einzelne Individuum letztlich führt, und zwar unter zweierlei Gesichtspunkten. Einmal erkennt er die Gefahr der Anarchie und zum anderen die Gefahr der Konterrevolution, denn, so bemerkt Manfred Buhr in seinem Nachwort zur Neuedition der Fichteschen Revolutionsschriften im Reclam-Verlag, "wenn jedes Individuum schon als Individuum das Recht auf Staatsumwälzung als Naturrecht innehat, so besitzt es in der Konsequenz auch jeder Konterrevolutionär. Das unterirdische Koblenz könnte sich dann in seinen Aktionen gegen den Konvent und die revolutionäre Bewegung in Frankreich überhaupt ebenso auf dieses Naturrecht berufen, wie die revolutionäre Bourgeoisie in ihrem Kampf gegen die feudal-klerikalen Institutionen sich auf dieses Recht berief."²⁹ Die Frage ist dabei aber, ob Fichte sich im Verlauf dieses Denkprozesses vom Revolutionsmodell des Jahres 1793 verabschiedet, dessen Kern das Recht auf Revolution als allgemeines Menschenrecht war, und Fichte etwa aufbricht zu einem Glauben an Staatsautorität? Und es ist diese Frage nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten.

Schon in den Revolutionsschriften von 1793 sind Tendenzen derart zu verspüren, daß derjenige, der an der Gesellschaft unveräußerliche Menschenrechte, nicht bloße Vertragsrechte verletzt, nicht mehr Bürger, sondern Feind derselben ist, und zwar nach dem Gesetz, das er aufstellte. Die Gesellschaft muß, um die unveräußerlichen Menschenrechte zu sichern, auch Gewalt anwenden gegen den, der sie verletzt. Es ist hier aber vornehmlich noch die Gesellschaft, noch nicht der Staat, die Fichte interessiert, wenn die Prinzipien von Vernunft und Humanität verwirklicht werden sollen. Der Staat hat für Fichte in diesem geistigen Entwicklungsstadium noch den alleinigen Zweck der allmählichen Selbstaufhebung.

"Die Maschine würde stillstehen, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte."³⁰ Das ist seine Überzeugung. Aber schon 1796 mit der "Grundlage des Naturrechts" und insbesondere 1797 im 2. Teil des "Naturrechts" treten Probleme des Staates stärker in den Vordergrund. Der Staat ist nun nicht mehr etwas Aufzuhebendes, er "selbst wird der Naturzustand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes sein, als das realisierte Naturrecht."³¹ Der Naturzustand aber ist, daß alle als freie Wesen nebeneinander bestehen können, und ihr gemeinsamer Wille wird zum Grundprinzip des vernünftigen Staates, der wiederum zum Ziele hat die Garantie des gesicherten Eigentums aller. Diesem Gesetz haben sich die Bürger freiwillig unterworfen. Und diese "Vereinigung freier Wesen ist das einzige, was eine Übermacht über ein einzelnes freies Wesen verschaffen kann /.../ Das Recht wollen, heißt aber: zugestehen, daß die Freiheit jedes einzelnen Gliedes der Vereinigung beschränkt werden muß".³² Keiner darf, seinen Privatwillen realisierend, einen Privatvorteil erlangen. Die Macht des Gesetzes soll die ununterbrochene Herrschaft des Rechts fest gründen, und zwar für alle. Freilich ist dies nicht ohne Gefahrenmomente, die Fichte offenbar 1796, mit Blick auf die letzte, die abschließende Etappe der französischen Revolution, die Herrschaft des Terrors, zu bemerken glaubt, wenn er fragt, wie diese Ordnung, die allgemeine Sicherheit und Herrschaft des Rechts garantieren soll, selbst zu sichern ist. Wenn die ganze "Gemeine" die ausübende Gewalt in den Händen hat, welche Macht sollte sie "nötigen, ihr eigenes Gesetz über die Zeitfolge in der Anwendung dieser Gewalt zu halten?" fragt Fichte.³³ Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigener Richter. Vergehen einzelner würden nicht geahndet, und bei aller Bequemlichkeit würde vieles hingehen ohne Ahndung. Erst wenn der Dissens zur Herrschaft des Rechts zu groß geworden sei, erst dann "würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten und diesselbe auch für sich hoffenden Verbrecher herfallen, welche ihr Mißgeschick gerade in diese Epoche des Erwachens des Volkes geworfen hätte; bis das Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschlief und der Kreislauf wieder von vorne anginge."³⁴ Fichte ist nunmehr der Meinung, daß eine solche Verfassung, die er als "die demokratische in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes" versteht, sich als die aller unsicherste erweist, weil "man nicht nur, wie außer dem Staat, immerfort die Gewalttätigkeiten aller, sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wut eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte".³⁵ Für Fichte ist das aufgegebene Problem somit noch nicht gelöst, "und der Zustand der Menschen in der beschriebenen Verfassung ist ebenso unsi-

cher, als er ohne sie war."³⁶ Es kann hier nicht unsere Angelegenheit sein, uns weiter über Fichtes Rechtslehre auszulassen, und sein eigentümliches Modell der Gewaltenteilung zwischen gesetzgebender Versammlung und einem Ephorat zu diskutieren. Offenbar spiegelt sich aber auch in diesem Konzept wider, daß er Lehren aus dem Verlauf der französischen Revolution bis zu deren letzter Konsequenz zog. Freilich dann schon mehr unter dem Aspekt, daß die Wellen von revolutionärem Terror wie konterrevolutionären Aktionen die Probleme nicht zu lösen vermögen. Fichte erkennt, daß es keine Revolution in Permanenz geben kann. Freilich wäre es nun unsinnig, daraus die Schlußfolgerung ableiten zu wollen, er neige einem reaktionären Etatismuskonzept zu. Sein "Naturrecht" ist und bleibt vom Gedanken der Volkssouveränität durchdrungen. "Das Volk wird durch Konstitution im Voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt".³⁷ Es soll sich regelmäßig versammeln, von den "Magistratspersonen Rechenschaft über die Staatsverwaltung ablegen lassen", (Fichte dachte wesentlich an das Regierungssystem kleiner Kantone oder der antiken Polis), und von ihm geht die höchste Gewalt aus. Sein Aufstand gegen alle Unterdrückung ist für Fichte auch 1796/97 noch gerechtfertigt, wenn es sich "wie Ein Mann" erhebt, da die "Ungerechtigkeit" "auf das höchste gestiegen ist."³⁸ Sein demokratisch-utopisches Konzept kulminiert schließlich im "Geschlossenen Handelsstaat" von 1800, der das Konzept, daß der "wirkliche Staat" sich nur vorstellen läßt "als begriffen in der allmählichen Stiftung des Vernunftsstaates"³⁹, verbindet mit einem praktisch-tätigen Subjekt, welches arbeiten soll, aber eben nicht wie ein Lasttier, sondern das Lust und Freude an seiner Tätigkeit hat. Gewiß finden wir auch hier manch Kleinkariertes in dieser Sozialutopie, grundlegend sollte aber sein, daß Fichte vom Recht auf Existenz des Subjekts durch seine eigene Arbeit ausgeht, die ihrerseits im wesentlich kleinbürgerlichen Eigentum festgemacht ist. Verfolgen wir abschließend den Bogenlauf von Fichtes politischer Philosophie in den Schriften, die mehr oder weniger einen direkten Reflex auf Verlauf und Ergebnisse der französischen Revolution darstellen, so können wir feststellen, daß Fichte 1793 aufbricht mit der Begründung des Rechtes auf Revolution und daß er 1800 endet (vorläufig zumindest) mit dem Recht auf Existenz durch Arbeit. Das Zentrum aber ist und bleibt diese Französische Revolution, jenes "reiche Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert."⁴⁰

Anmerkungen

- 1 Immanuel Kants sämtliche Werke in sechs Bänden, 1. Band. Leipzig 1912, S. 638.
- 2 Heine, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Leipzig 1959, S. 160.

- 3 Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig o. J., S. 558, 552.
- 4 Hegel, G.W.F.: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie. Bd. 3, Leipzig 1971, S. 464.
- 5 Marx, K.: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie/Einleitung. In: Marx/Engels, Werke Bd. 3, Berlin 1983, S. 305.
- 6 Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1964, S. 21.
- 6a Schlegel, F.: Athenäum - Fragmente. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 1. Abt., 2. Bd., München, Paderborn, Wien, Zürich 1967, S. 198.
- 7 Vgl. Marx/Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1983.
- 8 Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit. Jena 1798/99, Hg.: W. Röhr, Leipzig 1987, S. 223.
- 9 Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, Berlin (West) 1971 (Fotomechan. Nachdruck), S. 92.
- 10 Reuvers, H.-B.: Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit/Gerechter Krieg und 'Ewiger' Frieden im Zeitalter der bürgerlichen Revolution. Köln 1983, S. 144.
- 11 Buhr, M.: Revolution und Philosophie. /Die Französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes. Berlin 1965, S. 44.
- 12 Fichtes Werke, Bd. VI, Berlin (West) 1971, S. 148.
- 13 Ebda, S. 159.
- 14 Ebda, S. 10.
- 15 Ebda, S. 11.
- 16 Ebda, S. 5.
- 17 Ebda.
- 18 Ebda, S. 6/7.
- 19 Fichtes Werke, Bd. I, a.a.O., S. 509.
- 20 Fichtes Werke, Bd. XI, Berlin (West) 1971, S. 7.
- 21 J.G. Fichte: Briefe. Hg. v. M. Buhr, Leipzig 1987, S. 144.
- 22 Fichtes Werke, Bd. VI, a.a.O., S. 11/12.
- 23 Ebda, S. 62.
- 24 Ebda, S. 101.
- 25 Ebda, S. 102.
- 26 Fichtes Werke, Bd. XI, a.a.O., S. 5.
- 27 Ebda, S. 25.
- 28 Fichtes Werke, Bd. IV, Berlin (West) 1971, S. 300.
- 29 Buhr, M.: Die Französische Revolution scheint mir wichtig für die gesamte Menschheit. /Nachwort zu: Johann Gottlieb Fichte: Schriften zur Französischen Revolution. Leipzig 1988, S. 359.
- 30 Fichtes Werke, Bd. VI., a.a.O., S. 102.
- 31 Fichtes Werke, Bd. III., Berlin (West) 1971, S. 149.
- 32 Schweitzer, W.: Der entmythologisierte Staat. Gütersloh 1968, S. 227.
- 33 Fichtes Werke, Bd. III., a.a.O., S. 158.
- 34 Ebda.
- 35 Ebda.
- 36 Ebda.
- 37 Ebda, S. 170.
- 38 Ebda, S. 182/183.
- 39 Ebda, S. 397.
- 40 Fichtes Werke, Bd. VI., a.a.O., S. 39.

Jaromír Loužil

Der Wiederhall der Großen Französischen Revolution
in den Böhmisches Ländern

Ein welthistorisches Ereignis von den Dimensionen der Großen Französischen Revolution mußte auch in Österreich und somit auch in den Böhmisches Ländern einen tiefgehenden, wenngleich widerspruchsvollen Wiederhall finden. Ein bekannter Historiker behauptet, die Sympathien für die Revolution seien in Österreich erstaunlich weit verbreitet gewesen: "Kein Land der Monarchie und kein Stand war davon ausgenommen. Professoren, Offiziere und Beamte werden neben Handwerkern, Kaufleuten und Bauern genannt. Selbst über die entlegensten Gebiete der Donaumonarchie wurden /.../ Anzeigen wegen revolutionärer Bewegungen gemacht." (E. Winter) Wenn man allerdings sich die Tatsachen näher besieht, wird man die Lage nüchterner beurteilen als die erschrockenen Polizeibehörden der Monarchie.

Wenn Marx bei seinen Betrachtungen über diese Periode von "der deutschen Misere" spricht, muß hinzugefügt werden, daß es damals auch eine womöglich noch schlimmere "österreichische Misere" gab: Sie gründete wesentlich in der ökonomischen Zurückgebliebenheit des feudalen Vielvölkerstaates und in der Unterentwicklung des Bürgertums sowie des von ihm getragenen geistigen und gesellschaftlichen Lebens, von dem politischen gar nicht zu reden. Das alles gilt in gleichem, wenn nicht höherem Maße auch von Böhmen und Mähren. Was Deutschland betrifft, konnte Heine mit Recht die Denkleistungen der deutschen klassischen Philosophie ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung nach mit den Leistungen der Französischen Revolution auf dem Gebiete der Politik vergleichen. Nichts Ähnliches läßt sich von Österreich und den Böhmisches Ländern sagen. Hier hat es keine selbstbewußte und kritische Aneignung des Gedankengutes der Revolution gegeben, keine selbständige schöpferische Auseinandersetzung mit ihren sozialen und politischen Programmen. Man kann in der Tat nur von einem mehr oder weniger tiefen Verständnis, von einer mehr oder weniger klaren Sympathie für die Sache der Revolution sprechen.