

Die Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus am Beispiel Bauchs und Gehlens

Marion Heinz / Rainer Schäfer

I. Einleitung

Die Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus darzustellen, ist insofern ein schwieriges Unterfangen, als die in Deutschland üblichen Verfahren der Philosophiegeschichtsschreibung, Begriffs- und Theoriegeschichte, hier nicht ausreichen. Verlangt ist, den Zusammenhang dieser Rezeption mit dem konkreten politisch-historischen Kontext ihrer Entstehung herzustellen.

Pionierarbeit für die Erforschung der Philosophie im Nationalsozialismus hat die Forschungsgruppe unter der Leitung von Wolfgang F. Haug geleistet, die auf dem Boden eines faschismus- und ideologietheoretischen Ansatzes solche Kontextualisierungen der Philosophie im Nationalsozialismus zuerst erarbeitet hat. Die in diesem Rahmen entstandenen Arbeiten von Haug selbst, Laugstien, Leaman, Zapata und Orozco haben sich dazu auch sozialgeschichtlicher, disziplins- und institutionengeschichtlicher Verfahren bedient.¹

Von einer mit anderen Fachgeschichten vergleichbaren Aufarbeitung der Philosophie im Nationalsozialismus, die auch die inhaltlichen Vermitt-

1 Vgl. Haug, 1989; Laugstien, 1990; Leaman, 1993; Zapata, 1995; Orozco, 1995. Dem Versuch, eine kritische Selbstreflexion der Philosophie hinsichtlich ihres Beitrags zur Formierung und Stabilisierung der NS-Herrschaft durch Einbeziehung der Forschungsergebnisse unterschiedlicher humanwissenschaftlicher Disziplinen voranzubringen, sind die Beiträge in Heinz / Gretic, 2006 verpflichtet.

lungen und Anpassungen, die Abgrenzungen und Streitigkeiten berücksichtigen würde, ist die Philosophie trotz der materialreichen, aber auf höchst fragwürdigen Prämissen beruhenden Dissertation von Tilitzki² noch weit entfernt.

In der neueren Diskussion zu diesem Themenkomplex geht es um die Frage, wie der Grad der Infiziertheit oder »Verseuchung« philosophischer Texte mit dem Gedankengut des Nationalsozialismus beurteilt werden kann und ob es Philosophietypen gibt, die sich von ihrer inneren Substanz her als immun gegen solche Infektionen erweisen. Gereon Wolters filtert einen Katalog von Merkmalen der NS-Ideologie heraus, an dem die akademische Philosophie hinsichtlich ihrer Nähe zum Nationalsozialismus abzuschätzen und in Gruppen von Nazis, Opportunisten und Aufrechten einzuteilen sein soll.³ Für Wolters stellt das Bemühen um Objektivität und Intersubjektivität innerhalb der Philosophie das entscheidende Mittel zum Schutz gegen Ansteckung durch die NS-Ideologien dar.

Wolters greift auf Hitlers *Mein Kampf* als Leittext zurück, in dem er drei Basisüberzeugungen der NS-Weltanschauung formuliert sieht: zunächst werde Individualität auf Ethnizität reduziert, dann werde von der nicht weiter begründeten Überlegenheit der sog. arischen Rasse ausgegangen, die im deutschen Volk ihren historischen Kulminationspunkt gefunden habe, um auf diesen Prämissen schließlich Weltgeschichte als Kampf der Rassen um Lebensraum zu begründen. Dagegen haben Hans Joachim Dahms und Volker Böhnigk Stellung bezogen.⁴ Böhnigk verwirft sowohl die Annahme, Hitlers *Mein Kampf* als den entscheidenden nationalsozialistischen Referenztext zu werten als auch die Möglichkeit, ein Tableau von Merkmalen nationalsozialistischer Lehre herauszufiltern, mittels dessen die philosophischen Texte auf entsprechende Ingredienzien hin zu durchmustern wären. Er plädiert dafür, von Kuhns Konzeption des wissenschaftlichen Paradigmas Gebrauch zu machen, worunter er eine vage, inhaltlich arme und sich verändernde Einheit verstanden wissen will.⁵

2 Tilitzki, 2002; vgl. dazu auch die kritische Stellungnahme von Gereon Wolters in: *Information Philosophie*, August 2003, S. 77 ff. und die dort (S. 82) genannten Rezensionen; zur Begründung des Revisionismus durch Nolte als Hintergrund von Tilitzkis Studie vgl. Doyé, 2006.

3 Wolters, 1999.

4 Dahms, 1987; Böhnigk, 2000.

5 Vgl. Böhnigk, 2000, S. 17.

Entscheidend ist für ihn, dass dieses Paradigma, dessen Inhalte er nach vier Gesichtspunkten wie z. B. Recht der Gemeinschaft und Rechtlosigkeit des Individuums, Rassen- und Volkswertlehre usw. charakterisiert, keine Erfindung der Nationalsozialisten ist, sondern vorbereitet wurde im anti-demokratischen Diskurs der Weimarer Republik.⁶ Dahms kommt – Sluga berücksichtigend – zu der Auffassung, dass es eine einheitlich bestimmte Philosophie im Nationalsozialismus nicht gab: »In dem Sinne also, dass eine von Einzelnen in der Tat propagierte antisemitische, ›Deutsche‹ Philosophie echte Popularität und öffentliche Aufmerksamkeit hätte erringen und sich gar durchsetzen konnte, hat es diese Programmatik nicht gegeben.«⁷ Dahms beschreitet daher den Weg wissenschaftssoziologischer und institutionsgeschichtlicher Untersuchungen.

Um hier wenigstens ansatzweise der methodisch geforderten Verbindung von institutions- und disziplingeschichtlicher Forschung mit Analysen der Umbildung von Fichtes Denken durch Versatzstücke nationalsozialistischer Ideologie entsprechen zu können, ist das Thema Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus nur exemplarisch zu behandeln. Es kann mithin nicht darum gehen, das breite Spektrum der Fichte-Adaptionen unterschiedlichster Art im Nationalsozialismus auch nur in seinen Grundlinien auszumessen. Rainer Pesch hat die bisher umfangreichste Bestandsaufnahme dazu geliefert.⁸ Klar ist, dass die politische Indienstnahme Fichtes im Nationalsozialismus nur auf der Folie der seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Entstehen des deutschen Nationalismus zu beobachtenden Fichte-Renaissance zu verstehen ist, die seit 1914 »mächtig anschwell und während des ersten Weltkriegs ihren Höhepunkt erreichte«.⁹ Im Zentrum dieser Neuaneignung stand die praktische Philosophie Fichtes, als deren Gipfel die in zahlreichen Neuauflagen verbreiteten *Reden an die deutsche Nation* galten. Die Prominenz Fichtes in der akademischen Philosophie beweist auch die von Tilitzki aufbereitete Dokumentation der Lehrveranstaltungen an Universitäten. Ob mit dieser Deutung einer zentralen Rolle der *Reden* für Fichtes praktische Philosophie dessen eigene Konzeption tatsächlich getroffen wurde, kann allerdings bezweifelt werden, denn die Unterscheidung von populären und

6 Vgl. Böhnigk, 2000, S. 43.

7 Dahms, 1987, S. 209; vgl. Sluga, 1989.

8 Pesch, 1982.

9 Schlotter, 2004, S. 75.

wissenschaftlichen Schriften Fichtes lässt es problematisch erscheinen, eine populäre Schrift wie die *Reden* als Herzstück der wissenschaftlich-systematischen Ethik Fichtes zu deuten.

Im Folgenden werden zwei der philosophisch interessantesten Rezeptionen von Fichtes Philosophie, die von Bruno Bauch und von Arnold Gehlen, dargestellt.¹⁰ An Bruno Bauchs Fichte-Aneignung sollen die Kontinuitäten zwischen national-konservativem Denken in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus herausgearbeitet werden. Es soll gezeigt werden, dass Bauchs Fichte-Adaption ein Beispiel für die Selbstfälschisierung eines Teils der nationalkonservativen Philosophie darstellt. Die Fichte-Rezeption Gehlens dagegen ist durch eine anders gelagerte Ausgangssituation bestimmt: Der 1933 der NSDAP beigetretene Gehlen reüssiert schon als 30jähriger im akademischen Feld, indem er kurz hintereinander mehrere durch Entlassung frei gewordene Lehrstühle übernehmen kann. Seine Fichte-Deutung erfolgt auf diesem Boden eines von Beginn an in der NS-Diktatur etablierten und mit ihr identifizierten Gelehrten. Um Bauchs Beschäftigung mit Fichte ins rechte Licht setzen zu können, ist eine kurze Darstellung der *Fichte-Gesellschaft von 1914* als einem einflussreichen nationalkonservativen Organ der Pflege von Fichtes Erbe in der Weimarer Republik voranzuschicken.

Im Jahr 1916 wurde in Hamburg die *Fichte-Gesellschaft von 1914* gegründet. Diese in enger finanzieller organisatorischer, personeller und programmatischer Verbindung zum deutschen nationalen Handlungsgelhilfenverband (DHV) stehende Vereinigung setzte sich das Ziel, angesichts der Kriegslage durch eine rege Verlags- und Publikationstätigkeit der zunehmenden Kriegsmüdigkeit entgegenzuwirken.¹¹ Sie verfügte über 2000–3000 Mitglieder, unterhielt in Berlin, Hamburg und Leipzig mit den Fichte-Hochschulen eigene Erwachsenenbildungsstätten, die eine weitgehend dem Umfeld der konservativen Revolution verpflichtete Nationalerziehung betrieben. Nicht zuletzt durch die von Wilhelm Stapel herausgegebene Zeitschrift *Deutsches Volkstum* sicherte sie sich einen erheblichen Einfluss im kulturellen und politischen Leben der Weimarer Republik. Der Titel der Zeitschrift ist Programm: der atheistischen, liberalen, angeblich unter jüdischen und amerikanischen Einflüssen stehenden öffentlichen

10 Zu Fichte haben sich Bauch und Gehlen programmatisch in folgenden Schriften geäußert: Bauch, 1921, 1925 u. 1934; Gehlen, 1934, 1935 u. 1938.

11 Vgl. Lisberg-Haag 1996 und die dort genannte Literatur sowie Nordalm 1999.

Kultur sollte durch eine völkisch-nationale, christlich-konservative Gegenkultur begegnet werden.

Überleitend zu Bauch sei kurz auf die Rolle der Fichte-Gesellschaft im Zusammenhang mit der Gründung der *Deutschen philosophischen Gesellschaft* eingegangen: Nach einer Kontroverse um das Verhältnis von Deutschtum und Judentum, in der sich Bauch vehement gegen Cohens Versuche, deren Kongenialität zu erweisen, gewandt hatte, musste Bauch im November 1916 die Redaktion der Kant-Studien verlassen. Bauch verlagerte seine Aktivitäten daraufhin in die Fichte-Gesellschaft. Aus einer auf Initiative von Bauch und Max Wundt gegründeten Arbeitsgruppe der philosophisch ambitionierten Mitglieder der Fichte-Gesellschaft erwuchs Anfang 1917 die *Deutsche philosophische Gesellschaft*; unter der Leitung des Bauch-Schülers Arthur Hoffman widmete sie sich der Pflege des gesamten Reichtums der deutschen Philosophie. Dass darunter in erster Linie die Philosophie des deutschen Idealismus verstanden wurde, beweist der Titel ihres Publikationsorgans *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*.¹²

II. Bruno Bauchs vitalistisch-rassistische Fichte-Rezeption

Bruno Bauch, 1877 in Oberschlesien geboren, begann im Herbst 1897 Nationalökonomie und Jura an der Universität Freiburg zu studieren, verlegte sich jedoch nach dem erfolgreichen Besuch eines Seminars bei Heinrich Rickert zu Kants *Kritik der Urteilskraft* im WS 1897/98 ganz auf die Philosophie. Der Versuch, die Wertphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus mit der für Bauch schon als Schüler bedeutsam gewordenen Philosophie Nietzsches zu verbinden, wird für sein eigenes systematisches Philosophieren bestimmend und bleibt es zeitlebens.

Die Rede *Fichte und unsere Zeit*, gehalten am »symbolträchtigen Tag«¹³ der Reichsgründung, am 18.1.1920 ist für Bauchs Bezugnahme auf Fichte auch in den folgenden Jahren programmatisch. Um es thesenhaft vorweg zu sagen: Vermittelt der Berufung auf Fichte versucht Bauch die Wertphilosophie so zu reformieren, dass sie als Katalysator eines rückhaltlosen,

12 Vgl. Schlotter 2004, S. 76 f.

13 Schlotter 2004, S. 80; S. 17ff. Zur Biographie Bauchs.

praktisch-politischen Engagements für die Sache des Vaterlands¹⁴ tauglich wird. Diese zunächst antidemokratisch und nationalistisch ausgerichtete Politisierung der Philosophie in der Weimarer Republik bereitet auch bei Bauch den Boden für seine spätere vorbehaltlose Unterstützung des Hitler-Regimes, von dem die Erfüllung aller nationalistisch und kulturkritisch ausformulierten Zielsetzungen erwartet wurde.¹⁵

Wie schon der Titel *Fichte und unsere Zeit* zu erkennen gibt, wendet sich Bauch vehement dagegen, Fichtes Denken zum »Gegenstand müßiger Gelehrtenneugier, der allein in der Vergangenheit läge«, zu machen.¹⁶ Entscheidend ist vielmehr, sich darauf zu besinnen, »was uns mit ihm auch heute noch verbindet, was Johann Gottlieb Fichte und unsere Zeit auch für die Zukunft vereint und vereinen wird, wenn anders wir noch eine Zukunft haben«. ¹⁷ Anders als bei den Gründungsvätern und ersten Repräsentanten des badischen Neukantianismus, Windelband, Rickert und Lask, die auf Fichtes Philosophie rekurrten, um eigene Ansätze einer sich als Wertphilosophie aufstellenden Systemphilosophie zu begründen, steht für Bauch die unmittelbare praktische Bedeutung seines Denkens im Vordergrund. Diese politisch-praktische Indienstnahme Fichtes findet ihr philosophisches Fundament in den ihrerseits schon vermittelt der Fichteschen Philosophie entwickelten Konzepten von Kultur- und Geschichtsphilosophie, die der badische Neukantianismus hervorgebracht hat.¹⁸ Charakteristisch für Bauchs politisch motivierten Rekurs auf Fichte ist eine Verbindung von Philosophie- und Realgeschichte derart, dass Philosophiegeschichte als Prozess der Herausbildung bleibender, überindividueller Gehalte verstanden wird. Eine so vermittelt der Kulturtheorie des badischen Neukantianismus interpretierte Philosophiegeschichte bietet ein Reservoir übergeordneter, dem Kampf und den Verirrungen der zeitlich-empirischen Sphäre entzogener Orientierungen. Unter der Prämisse der Immanenz der Werte bzw. der gerade unter Berufung auf Fichte vollzogenen Abschaffung der Kantischen Zweiweltenlehre kommt es für Bauch darauf an, die von Fichte im Anschluss an Kant herausgestellten überzeitlichen Werte für die eigene Gegenwart und Zukunft aufzuschließen. Dass in ei-

14 Vgl. Schlotter 2004, S. 75.

15 Vgl. Schlotter 2004, S. 194.

16 Bauch, 1921, S. 6.

17 Ibid.

18 Vgl. dazu Heinz 1995, S. 109–129.

ner solchen Perspektive gerade Fichtes Philosophie bedeutsam wird, erklärt Bauch wie folgt: die realgeschichtlichen Situationen zu Fichtes Lebzeiten und in der eigenen Gegenwart gleichen sich: es sind schwere Jahre der Not, Schande und Schmach.¹⁹ Und wie Fichte damals »mit der Flammglut der Überzeugung von der geschichtlichen Zukunftsbestimmung half, das deutsche Volk aus seiner Not zu retten«, so soll Fichtes Erbe in der eigenen Gegenwart wirksam gemacht werden. Aber nicht nur hinsichtlich der historischen, auch hinsichtlich der philosophischen Lage der Gegenwart sieht Bauch Übereinstimmungen mit Fichtes Position: nach wie vor gehe es darum, Kant zu verstehen, indem man über ihn hinausgeht. In Fichtes theoretischer Philosophie ist dieses Erfordernis insofern erfüllt, als es Fichte gelungen ist, jeden Rest des »starren Seins«,²⁰ der etwa noch in Kants Denken in Gestalt der Lehre vom Ding an sich übrig geblieben war, »rücksichtslos ausgestoßen zu haben«. Und gerade dieser Fortschritt sichere die praktische Relevanz der Philosophie Fichtes für die Gegenwart: die Beseitigung des »starren Seins« ermögliche nämlich den unmittelbaren Lebendigkeitswert von Fichtes praktischer Philosophie, der diese sozusagen unmittelbar auf das Leben der Allgemeinheit übergreifen lässt.

Diese Deutung Bauchs ist allerdings vereinfachend und damit problematisch, denn Fichte selbst entwirft durchaus sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie eine Lehre vom Ding an sich. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) ist das Ding an sich diejenige theoretisch zu konstruierende Entität, die wir annehmen müssen, wenn wir etwas anschauen. Der Anschauung wird von uns etwas zugrunde gelegt, das nicht selbst eine Leistung des Ich ist, sondern dieses in einem Anstoß affiziert. Das Ding an sich ist in diesem Kontext – in einem Sinne, der Kants Konzept des Dinges an sich aufnimmt – ein negativer Grenzbegriff, der keine inhaltlich positive Erfüllung zulässt, sondern nur indirekt bestimmt werden kann: als dasjenige Residuum, das nicht mehr auf die Spontaneität des endlichen Ich bezogen ist.²¹ Im Rahmen der praktischen Wissenschaftslehre ist das Ding an sich diejenige Entität, die demjenigen, welches uns im Gefühl gegeben ist, als ein äußerer Anstoß

19 Vgl. Bauch, 1921, S. 6 f.

20 Bauch, 1921, S. 9.

21 Vgl. Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: Fichte, GA, I, 2, S. 238 f.

eingebildet wird und worüber das Ich strebend hinauszuwirken versucht.²² Damit meint Fichte nicht, dass ein Ding an sich uns direkt affiziert, sondern vielmehr, dass wir, indem wir ein Gefühl erleben, mitsetzen, dass es einen Raum gibt, in dem andere Dinge, die von unserem Gefühl unabhängig sind, jenes Ding kausal beeinflussen.²³

Offenbar denkt Bauch hier an Fichtes verwandelnde Aneignung von Kants Konzeption des Dinges an sich in der Lehre vom Anstoß und der daraus folgenden Einsicht, dass dieses Residuum des dem Ich Vorgegebenen letztlich von der praktischen Philosophie her als das Material der Pflicht zu begreifen ist. Wenn Bauch dies jedoch als völlige Beseitigung des »starren Seins« deutet, wird der realistische Aspekt der Wissenschaftslehre übersehen, der durchaus eine Vorgegebenheit bezeichnet, die für die Endlichkeit des Ich konstitutiv ist. Ein Ich zu konzipieren, das sich seine Wirklichkeit tatsächlich vollständig und selbstmächtig praktisch erschafft, bezeichnet Fichte ironisch als Irrlehre des »konsequenten Stoizismus«; dort wird nämlich die Selbstmächtigkeit, die das absolute Ich hat, mit der beschränkten Produktivität des wirklichen Ich verwechselt oder vermischt. Die Vereinheitlichung von praktisch strebendem Ich und absolutem Ich ist für Fichte eine regulative Idee, die eine unendliche Aufgabe darstellt.²⁴

Erkennbar wird aber zugleich die für Bauchs Position charakteristische Verknüpfung von Wertphilosophie und Nietzscheanischer Lebensphilosophie, die in der Behandlung von Fichtes praktischer Philosophie schärfere Konturen gewinnt. Die gedankliche Figur, die bei Bauch den unauflöslichen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie einerseits und den von Philosophie und politischer Praxis andererseits be-

22 Vgl. Fichte, GA, I, 2, S. 281 f.

23 Die für Fichtes Denken fundamentale und zugleich changierende Rolle des Dinges an sich beweist die folgende Stelle: »Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das aber dennoch *nicht im Ich* sein soll: also etwas Widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unserem Philosophieren zum Grunde gelegt werden muss, und von jeher, nur ohne dass man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewusst war, allem Philosophieren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältnis des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewusstsein, und mit ihm alles Dasein aufheben.« (Fichte, GA, I, 2, S. 283) Vgl. hierzu auch: Söller, 1997 sowie Schäfer, 2006, S. 141 ff. u. 208 ff.

24 Vgl. Fichte, GA, I, 2, S. 278 Anm.

gründet, ist vereinfacht so zu skizzieren: Form und Inhalt, Allgemeines und Besonderes finden ihren Einigungspunkt im »Gesetz der Vernunft«. ²⁵ »Weil in ihm ebenso das Allgemeine, wie das Konkrete wurzelt, darum brauchen wir nicht hinter der uns im lebendigen Leben gegebenen Wirklichkeit eine zweite Wirklichkeit zu suchen, von der jene nur ein subjektiver Widerschein wäre.« ²⁶ Eine solche Einheit von Form und Inhalt, Allgemeinem und Besonderem ist nur als Einheit des »lebendigen Vernunftlebens[s]« ²⁷ zu fassen: Eine alle Gesetzmäßigkeit des Zeitlichen und Konkreten stiftende Vernunft, die von allen substanziiierenden und verdinglichenden Vorstellungen zu befreien ist, kann nur als Tathandlung, als reines Tun begriffen werden, so dass Bauch Fichte mit Nietzsche amalgamierend diesen zitieren kann: »es gibt kein Sein hinter dem Tun. Das Tun ist alles.« Und es ist das Durchdrungensein des Faktischen von Vernünftigem, das jenem Werden und Entwicklung ermöglicht. Aufgabe der Theorie ist es, den objektiven Gehalt, der in der Tat befasst liegt, zu »bedeuten«. ²⁸ Aber dieses »bedeuten« muss sich selbst als Teil des einen Vernunftlebens begreifen und d. h. in »Wirken, Tun, Schaffen und Leisten« ²⁹ in und um willen der einen vernunftbestimmten Wirklichkeit resultieren. Nietzscheanisch ist an dieser Konzeption nicht nur der Vitalismus, sondern gleichfalls die Ablehnung einer von der Tat unabhängigen »Hinterwelt«.

Auf dieser Grundlage wird es möglich und notwendig, den in Fichtes praktischer Philosophie entwickelten objektiven Gehalt in seinem Lebendigkeitwert für die eigene Gegenwart wirksam werden zu lassen. Um welche Gehalte handelt es sich dabei? Persönlichkeit und Gemeinschaft sind die »Angelpunkte des einen unteilbaren sittlichen Lebens«. ³⁰ Auch hier gilt, dass dieses »von der Menge in rein gefühlsmäßiger Dumpfheit und Stumpfheit« als Gegensatz empfundene Verhältnis in Fichtes Denken zu einer höheren Einheit verbunden ist:

Die Persönlichkeit kommt erst in der Gemeinschaft durch Preisgabe ihrer Besonderheit, ihres niederen Selbst zu sich, und die Gemeinschaft erreicht erst ihre wahre, nicht abstrakte Allgemeinheit durch die Verbin-

25 Bauch, 1921, S. 14.

26 Ibid.

27 Bauch, 1921, S. 15.

28 Ibid.

29 Bauch 1921, S. 16.

30 Bauch, 1921, S. 17.

dung von zu höheren Formen des Selbst geläuterten Persönlichkeiten.³¹ Bestand bei Fichte noch die Möglichkeit, diese Vereinheitlichung als Emanzipation des konkreten Subjekts von denjenigen individuellen Neigungen zugunsten einer reinen, gesollten moralischen Gemeinschaft, der »Synthesis der Geister« zu deuten, so impliziert bei Bauch diese Vereinheitlichung den Zug zu einer einseitigen Ermächtigung einer konkreten geschichtlichen Gesellschaft. Fichte ist sich zwar bereits dessen bewusst, dass das Gesollte in der Gestalt konkreter Persönlichkeiten zu realisieren ist und damit auch geschichtlich zur Erscheinung werden soll, aber die geschichtliche Wirklichkeit kann für ihn nicht ihr eigener Maßstab für ihre Moralität sein; dies kann letztlich nur eine von ihren konkreten geschichtlichen Verwirklichungen unabhängige Einsicht in die universale Vernunft leisten. Daher gibt es auch noch für den national-chauvinistischen Fichte der *Reden* ein notwendiges Changieren zwischen der Trennung von Erscheinung und Gesetz bzw. von geschichtlicher Wirklichkeit und Gesolltem einerseits und andererseits dem fundamentalen Bezogensein beider im politisch-geschichtlichen Akt der ethisch verantwortlichen Performanz.³² Fichte entwirft in den *Reden* ein gleichermaßen henologisches

31 Vgl. Bauch, 1921, S. 18.

32 Als Beleg für dieses Changieren zwischen Einheit und Trennung von allgemeingültiger Normativität und konkreter Erscheinungswirklichkeit mag die folgende Stelle aus den *Reden* dienen: »Der einige Selbstzweck, außer welchem es keinen anderen geben kann, ist das geistige Leben. Dieses äußert sich nun zum Teil und erscheint als ein ewiger Fortfluß aus ihm selber, als Quell, d.i. als ewige Tätigkeit. Diese Tätigkeit erhält ewigfort ihr Musterbild von der Wissenschaft, die Geschicklichkeit, nach diesem Bilde sich zu gestalten, von der Kunst, und insoweit könnte es erscheinen, dass Wissenschaft und Kunst daseien, als Mittel für das tätige Leben, als Zweck. Nun aber ist in dieser Form der Tätigkeit das Leben selber niemals vollendet, und zur Einheit geschlossen, sondern es geht fort ins Unendliche. Soll nun doch das Leben als eine solche geschlossene Einheit dasein, so muss es also dasein in einer anderen Form. Diese Form ist nun die des reinen Gedankens [...]; eine Form, die als geschlossene Einheit mit der Unendlichkeit des Tuns schlechthin auseinanderfällt, und in dem letztern, dem Tun, niemals vollständig ausgedrückt werden kann. Beide demnach, der Gedanke, so wie die Tätigkeit, sind nur in der Erscheinung auseinanderfallende Formen, jenseit der Erscheinung aber sind sie, eine wie die andere, dasselbe Eine absolute Leben; und man kann gar nicht sagen, dass der Gedanke um des Tuns, oder das Tun um des Gedankens willen sei, und also sei, sondern dass

und, darin integriert, dualistisches Verhältnis von Gesolltem und geschichtlicher Erscheinungswirklichkeit. Um dies transparent zu machen, bedient er sich platonischer und neuplatonischer Wendungen; z. B. wenn er von »Urbild und Abbild«, vom »Ausfließen« oder »Überfließen« sowie von dem »in sich geschlossenen Einen« spricht.

Bauch postuliert so wie Fichte selbst seinen Lehren entsprechend lebte, so sollen wir heute uns von Fichtes Leben und Lehre – darum Fichte-Gesellschaft! – bestimmen lassen.³³ Persönlichkeit und Gemeinschaft sind gleichermaßen durch objektive Werte bestimmt, die Bauch als ewige im zeitlichen Tun und Wirken zu realisierende Aufgaben definiert.

Fichte wird gepriesen, die Abstraktion der Aufklärungsphilosophie, das Konzept universaler Menschheit, überwunden zu haben, um an die Stelle die Lehre von den in geschichtlichen Gestalten von Volk und Staat sich in der Fülle ihrer je besonderen Aufgaben verwirklichenden Persönlichkeiten gesetzt zu haben. Der Staat ist Garant sittlicher Gemeinschaft, der Arbeit um des ethischen und kulturellen Lebens willen ermöglicht und damit der Zucht- und Zügellosigkeit des Instinktlebens ebenso entgegenwirkt wie einer planer Verwirtschaflichung.

Bevor auf Bauchs Rassentheorie von 1934 einzugehen ist, an der die eingangs behauptete Selbstfaschisierung seiner Philosophie zu demonstrieren ist, sollen zunächst die Befunde seiner Fichte-Rezeption zur Zeit der Weimarer Republik ausgewertet werden. Dabei wird gelegentlich auf die spätere Schrift von 1925 *Fichte und der deutsche Staatsgedanke* zu rekurrieren sein.³⁴ Bauchs Fichte-Rede ist bei Licht besehen ein Diskurs der Legitimation und Autorisierung politischer Inhalte, die im nationalkonservativen Denken der Weimarer Republik kursieren und die sich in Bauchs Deutung bereits vermittelt der Fichteschen Philosophie artikuliert haben. Die wichtigsten Elemente sind stichwortartig:

- (1) Nationalismus versus Humanismus;
- (2) die Sonderstellung der deutschen Nation;
- (3) ethischer Sozialismus versus Kapitalismus und Marxismus;

beides schlechthin sein solle, indem auch in der Erscheinung das Leben ein vollendetes Ganzes sein solle, also wie es dies ist jenseit aller Erscheinung.« (Fichte, GA, I, 10, S. 159.)

³³ Vgl. Bauch, 1921, S. 19.

³⁴ Vgl. Bauch, 1925. Zum Folgenden vgl. auch Schlotter 2004, S. 108 ff.

- (4) Anerkennung von Rangunterschieden zwischen Individuen und zwischen Gemeinschaften versus Gleichheit bzw. im Jargon: Gleichmacherei;
- (5) ethisches, auf Wertverwirklichung als Zweck verpflichtetes Rechts- und Staatsverständnis versus Demokratie und Liberalismus.

In seinen eigenen systematischen Schriften hat Bauch diese Momente zu einer einheitlichen Konzeption ausgearbeitet. Gefordert wird ein ständisch gegliederter Nationalstaat; sein Zweck ist nicht die Sicherung gesetzlicher äußerer Freiheit, sondern die Zuweisung von Freiheitsphären und Gütern nach dem Prinzip, jedem das seiner Stufe in der Werthierarchie zukommende Seine zu sichern. Ein solcher Individuum und Gemeinschaft zu harmonischer Einheit verbindender Staat dient dem Zweck optimaler Wertverwirklichung. Das ist grob umrissen Bauchs Antwort auf die fundamentale Krise der Moderne im Allgemeinen, die er durch Vermassung einerseits und schrankenlosen Subjektivismus andererseits bestimmt sieht, und auf die Krise Deutschlands unter dem Diktat von Versailles im Besonderen. Der Rekurs auf Fichte dient – wie gesagt – dazu, diese Inhalte zu legitimieren und zu autorisieren. Zunächst wird Fichtes Denken vermittelt der Kultur- und Geschichtsphilosophie des Badischen Neukantianismus als die in der eigenen Gegenwart maßgebliche Instanz inthronisiert. In einem zweiten Schritt werden die genannten Inhalte mit Doktrinen Fichtes zur Deckung gebracht, wodurch sie als objektiv gültige, überzeitliche Gehalte gerechtfertigt sind. Bemerkenswert ist dabei, dass Bauchs fichteanisierende Wertphilosophie den auch von anderen Vertretern des südwestdeutschen Neukantianismus geltend gemachten Anspruch auf Bereitstellung einer Weltanschauung so transformiert, dass an deren Stelle das Programm eines politischen Aktivismus oder Aktionismus tritt. Werte haben für Bauch den Charakter der Lebendigkeit und d. h. sie greifen ins Leben ein und ernötigen ihre Verwirklichung. So wird der geradezu beschaulich-idealische Charakter der Windelband-Rickertschen Ausprägung von Wertphilosophie im Rückgriff auf Fichte und Nietzsche ins Agitatorische gewendet. Dass die dem deutschen Nationalismus entspringenden Wertvorstellungen und Zielsetzungen dieses Programms ebenfalls im Anschluss an Fichte als legitimierbar erscheinen, demonstriert Bauchs Bezugnahme auf die *Reden an die deutsche Nation*.

In den *Reden an die deutsche Nation*, die für Bauch den Höhepunkt von Fichtes politischem Denken darstellen, findet sich nämlich der Fundamentalgedanke Fichtes, der ebenso von allgemeiner und ewiger Bedeu-

tung ist, wie er echt und ursprünglich deutsch ist. Leben ist Tat, die sich Widerstände schafft, um sie zu überwinden. »In ihm wird die germanische Heldenethik mit ihrer Anschauung, dass das Leben zum Kampf, nicht zur Ruhe, zum Überwinden, nicht zum Nachgeben, nicht zum Stillestehen, sondern zum Bewegen bestimmt ist, und daß sein Sinn Sieg heißt, auf ihren philosophischen Ausdruck gebracht. Und was uns die germanischen Sagen im Symbole bieten, das erhält in jenem Gedanken Fichtes seinen klaren, begrifflichen Sinn.«³⁵

In den *Reden* kann bei Fichte selbst tatsächlich ein nationalistischer Solipsismus festgestellt werden, denn die Deutschen sind eigentlich durch ihre fragile historische Sondersituation und ihre kulturell sprachliche Sonderstellung das einzige Gemeinschaftsgebilde, das in Fichtes emphatischem Sinn die Titel »Nation« und »Volk« verdient. Paradoxiertweise sieht Fichte die Sonderstellung des »Deutschtums« in dessen »weltbürgerlichem Geiste«³⁶ und darin, dass es zur Realisierung der Freiheit der gesamten Menschheit auserwählt ist. Um die Idee der Freiheit in einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Form Realität werden zu lassen, verbindet sich in Fichtes populärem Denken der Universalismus einer Freiheit der gesamten Menschheit mit den begrenzten Realitäten einer spezifischen Volksgemeinschaft. Das Volk wird zum überindividuellen, aber doch raum-zeitlich wirklichen Medium; es ist Mittler zwischen der universellen Ebene moralischer Sollensgesetze und der konkreten Geschichtswirklichkeit. Das Volk ist für Fichte eine überindividuelle Struktur Ganzheit, welche die Individuen nach einem bestimmten Gesetz formt. Jedes geschichtlich auftretende Volk bildet eine besondere Ausformung des Göttlichen und dient der Entwicklung und Verwirklichung des »Göttlichen«.³⁷

Die Selbstfaschisierung eines Teils der nationalkonservativen Philosophen ist paradigmatisch an Bauchs Rassentheorie nachzuweisen. Im Artikel *Das Volk als Natur- und Sinngebilde* entwickelt Bauch im Anschluss an Fichte seine Konzeption von Volk, die eine Verbindung von Kultur- und Rassentheorie herstellt. Fichtes Definition von Volk aus den *Reden an die deutsche Nation* als »das Ganze der in Gemeinschaft miteinander fortlebenden, sich aus sich selbst natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung

35 Bauch, 1925, S. 16.

36 Fichte, GA, I, 10, S. 189.

37 Fichte, GA, I, 10, S. 201.

des Göttlichen aus ihm steht«,³⁸ deutet Bauch wie folgt aus: Unter dem Naturbegriff des Volkes ist das zu verstehen, »was wir heute biologisch als Zusammenhang des Blutes, der Rasse, der Vererbung« fassen.³⁹ Aber das Blut dürfe nicht zum »sinnabgelösten Stoff« gemacht werden, d. h. nicht in einem kruden abstrakten materialistischen Sinne verstanden werden. Der Begriff der Erbanlage soll vielmehr selbst ebenso Sinn- wie Naturbegriff sein. Schon für die vormenschliche Sphäre des Lebens gelte, dass die Bedeutung der Erbanlagen für Lebenstauglichkeit und Lebensuntauglichkeit auf der Hand liegt. In der Sphäre des menschlichen Lebens verhalte es sich nicht anders: Es ist nicht gleichgültig, »aus welchen Rassen und wie sich ein Volk aufbaut, damit es einen Sinn und eine Sendung im menschlichen Leben erfüllen kann. Ein planloser bunter Rassenmischmasch müsste jedenfalls das Kulturleben in den Abgrund stürzen«. ⁴⁰ – Bei Fichte selbst kann in den *Reden* jedoch auch eine Wendung gegen den biologischen Rassismus und – proleptisch gedeutet – gegen die Ideologie von »Blut und Boden« gesehen werden, denn für Fichte ist jeder ein Deutscher, der an der Realisierung der Freiheit mitwirkt, unabhängig von seiner biologischen Abstammung; »undeutsch« sei dagegen jeder, der dem Determinismus anhängt.⁴¹ Man kann also unabhängig von seiner biologischen Herkunft vom Deutschen zum Ausländer werden oder umgekehrt, nämlich immer dann, wenn man sich zu einer Tat aus Freiheit entschließt oder sich nur deterministisch, mitläuferisch bestimmen lässt. In Fichtes Definition des Volkes ist die Betonung der »natürlichen« Erzeugung des Menschen somit nicht als Rassismus zu deuten, sondern als die Einsicht, dass die natürliche Zeugung eine zumindest notwendige Bedingung für die Entstehung eines Volkes bildet; aber sie ist noch keine hinreichende, denn dazu gehören intelligible Eigenschaften, die nicht auf biologischem Wege vererbt werden können. Fichte betont sogar die Vermischung verschiedener Völker als kontinuierlichen und produktiven Faktor der Entwicklung der »Germanen«. ⁴² –

In grotesker Verlogenheit recurriert Bauch auf Hitlers Bekenntnis zu ewigen ideellen Werten, um sich selbst als den die Fackel der Wahrheit tra-

38 Fichte, GA, I, 10, S. 201.

39 Bauch, 1934, S. 114–124, insbes. S. 115.

40 Bauch, 1934, S. 116.

41 Fichte, GA, I, 10, S. 195 f.

42 Fichte, GA, I, 10, S. 144 f.

genden Theoretiker, der einzig diesem Ethos verpflichtet, dem politischen Leben die Ziele setzt,⁴³ zu präsentieren. De facto pervertiert sich dieser Anspruch, dem Führer und der Politik, »in freier, aufrechter, ehrlicher Überzeugung die Fackel der Wahrheit voranzutragen«, evidenterweise ins Gegenteil, nämlich zu einer vollständigen Unterordnung der Philosophie unter die vorgegebenen Zielsetzungen der Politik. Aus der ohne weitere Begründung akzeptierten Prämisse der Rassenwertlehre, der Lehre von den Rangunterschieden zwischen Rassen und Völkern konstruiert Bauch eine Art indirekten Beweis für die Wertphilosophie als einzig legitimer Gestalt von Philosophie. Denn – so Bauch – der Wertrelativismus beweist seine »innere Unmöglichkeit und Widersprüchlichkeit« darin, dass er dem Ungedanken eines allgemeinen Völkermischmaschs rettungslos ausgeliefert wäre, der ja für sich denselben Wertanspruch erheben könnte, wie jedes Volk, und dabei gleichzeitig die Wertansprüche völkischer Verschiedenheit in demselben Atem leugnen und behaupten könnte.«⁴⁴ Die Wertphilosophie sei mithin gerechtfertigt als Voraussetzung für eine konsistente Rassenlehre, die zufolge der behaupteten Höherwertigkeit bestimmter Völker einen »Völkermischmasch« ablehnen müsse – und um diese Werturteile können wir uns »nun einmal nicht herumdrücken«.⁴⁵

Das vergleichsweise harmlose Moment der natürlichen Erzeugung in Fichtes Definition des Volks wird von Bauch so transformiert, dass das bloße Leben als hingeordnet auf die Verwirklichung von Werten zu verstehen ist und dem entsprechend im Dienste der Wertverwirklichung biologisch und rassenhygienisch zu behandeln ist. In diesem Punkt war Bauch schon während der Weimarer Zeit anschlussfähig; aber mit der Unterordnung des gesamten wertphilosophischen Ansatzes unter die Vorgaben der Rassenlehre vollzieht Bauch das, was zuvor Selbstfaschisierung genannt wurde. – Zeigt sich bei Fichte ein Versuch, sich mit seinem nationalistischen Chauvinismus gegen die bestehende politische Situation aufzulehnen, im vollen Bewusstsein der daraus gegen ihn folgenden Restriktionen, so demonstriert Bauch, wie sich ein Teil der Philosophie in der Affirmation herrschender ideologischer Irr-»Lehren« Akzeptanz suchend, sich selbst pervertiert.

43 Vgl. Bauch, 1934, S. 121.

44 Bauch, 1934, S. 122.

45 Bauch, 1934, S. 122.

III. Arnold Gehlens religiös-autoritäre Fichte-Rezeption

Gehlen verfolgt in seiner Schrift *Deutschtum und Christentum bei Fichte* (1935) die Absicht, Fichtes Entwicklung vom Individualisten und Aufklärungspropheten zum nationalen Volks- und Staatsphilosophen darzustellen.⁴⁶ Besonderes Gewicht legt er dabei auf die neuartige Spätform von Fichtes Religionsphilosophie.

Gehlens Schrift über Fichte ist ein Musterbeispiel für die von Philosophen zum Zweck der politischen Selbstempfehlung im NS-Staat betriebene Doppelkodierung: die scheinbar philosophiehistorisch korrekte Wiedergabe der Doktrinen vorzugsweise von Vertretern des deutschen Idealismus produziert durch Betonungen, Weglassungen und spezifische Kombinationen einen Subtext, der die eigene politische Programmatik – beglaubigt durch höhere Autorität – transportiert.

Um diese Strategie am Beispiel von Gehlens Fichte-Rezeption sichtbar zu machen, sind als zentrale Punkte Gehlens Behandlung der Lehre vom Deutschtum aus den *Reden*, seine Lehre vom Zwingherrn aus der *Staatslehre* von 1813 sowie seine Auseinandersetzung mit der Johanneischen Konzeption des Christentums herauszuarbeiten. Nur erwähnt sei vorweg, dass Gehlen Fichte als »ersten deutschen theoretischen Sozialisten«⁴⁷ preist und die Lehren des »geschlossenen Handelsstaates« unter dem einzig treffenden Wort »Nationalsozialismus« zusammenfasst.⁴⁸ Die Konzentration auf die drei Punkte: Deutschtum, Zwingherr, Johanneisches Christentum ist geeignet, die Logik der im Subtext gelieferten Programmatik herauszufiltern: In der Lehre vom Deutschtum geht es um die Fixierung der politischen Zielsetzung, die Konzeption des Zwingherrn thematisiert deren Verwirklichungsbedingungen und im Rekurs auf das Johanneische Christentum findet Gehlen das metaphysische Fundament für diese politischen Ambitionen. In dieser metaphysischen Begründung des Politischen weiß sich Gehlen mit Fichte einig, dem er attestiert: Fichte begnügt sich nicht, »seinen Patriotismus wissenschaftlich zu unterbauen oder umgekehrt seine wissenschaftlichen Resultate als patriotische zu empfehlen; sondern von den *Reden* an und besonders in der *Staatslehre* von 1813 macht sich seine unglaubliche philosophische Energie darin geltend, dass

46 Vgl. Gehlen, 1935.

47 Gehlen, 1935, S. 227.

48 Gehlen, 1935, S. 233.

er religiöse und wissenschaftlich-philosophische Gedanken mit seinen politischen in großartiger Weise amalgamiert.«⁴⁹

Die wesentlichen Schritte in Gehlens Argumentation lassen sich wie folgt skizzieren: In den *Reden an die deutsche Nation* geht es Fichte zentral um die »Volkwerdung der Deutschen. Dieser höchsten Idee sind die polemischen untergeordnet und angepasst, die er den ausländischen Zeitgedanken, dem Propagandagut des Feindes entgegenstellt.«⁵⁰

Diese Zielsetzung entspringt nun keinem platten Patriotismus, vielmehr folgt sie aus Fichtes metaphysischem Volksbegriff, dem zufolge das Volk Bedingung des in der Welt durch Menschen in Worten und Werken handelnden Gottes ist.⁵¹ Volk ist dem zufolge »ein ewiger Charakter, ein unzerstörbares Eigenwesen, ein ›Naturgesetz«, unter das alle Offenbarungen des Göttlichen an dieser Stelle eintreten und von ihm ihre Gestalt empfangen, sie, die nie in absoluter Reinheit, sondern stets in den Farben eines einmaligen Volkes erscheinen.«⁵² Genau besehen ist es aber nur das deutsche Volk, das diesem metaphysischen Wesen des Volkes entspricht. Die Sonderstellung und Einzigartigkeit des deutschen Volkes erkennt Gehlen mit Fichte darin, dass es zufolge seiner Sprache die Bereitschaft und Fähigkeit hat, Ideen ins Leben zu übersetzen.⁵³ Im Unterschied zur Weltanschauung des »toten Mechanismus« anderer Völker ist dem lebendigen deutschen Volk die Anschauung der Welt als »Reich der Freiheit, der Plastizität und des weiten Wirkens«⁵⁴ Gehlen zufolge angeboren. – Gehlen unterschlägt dabei, dass für Fichte jede Kulturgemeinschaft mit einer lebendigen Sprache eine spezifische Offenbarung der Besonderheiten des Göttlichen ist und dass für Fichte z. B. schon die Griechen der Antike eine solche originäre Offenbarung waren. –

Dieser höchsten Idee des deutschen Volkes widerspricht indessen die Wirklichkeit der Deutschen; die Diskrepanz zwischen Sein und Anlage »hatte der schmachvolle Krieg enthüllt.«⁵⁵ Um diese Diskrepanz zu überwinden, ist die bereits bei Fichte entworfene Doppelstrategie in Anschlag

49 Gehlen, 1935, S. 226.

50 Gehlen, 1935, S. 237.

51 Vgl. Gehlen, 1935, S. 239.

52 Gehlen, 1935, S. 240.

53 Vgl. Gehlen, 1935, S. 239.

54 Gehlen, 1935, S. 241.

55 Gehlen, 1935, S. 241.

zu bringen: die der Nationalerziehung in den *Reden* und die in den Schriften von 1813 entwickelten Vorstellungen zur Überwindung bestehender faktisch-politischer Hindernisse. Im Mittelpunkt der Erörterung dieser Hindernisse steht der großartige Gedanke⁵⁶ des Zwingherrn, auf den nun kurz einzugehen ist. Fichtes revolutionäre Reichsideen, sein Republikanismus, seine Lehre vom Reich als Herr des Bodens und seine Gedanken zur Volksbewaffnung sind zu radikal, um in einer bloß auf Reformen bedachten geschichtlichen Situation Aussicht auf Verwirklichung haben zu können. Der Fortschritt zu einer neuen Zeit ist gegen Widerstände der alten nur durch das Mittel der Diktatur zu erreichen. – Schon in Fichtes *Reden* lassen sich hierfür »Argumente« finden, wenngleich bisweilen widersprüchliche. Einerseits geht es der von Fichte entworfenen Nationalerziehung darum, die Sklaverei und Unfreiheit abzuschaffen, andererseits darf sich der neue Regent der Sklaverei bedienen, um dieses Ziel zu erreichen. Fichte beruhigt sich damit, dass die Sklaverei unter dem neuen Regenten wohl »erträglich ausfallen« werde⁵⁷, sofern er ein einigermaßen guter Rechner ist, der weiß, dass glückliche Sklaven produktiver als unglückliche sind. Hier erliegt Fichte offensichtlich einer gefährlichen »Dialektik der Aufklärung«, die bereit ist, einen »Terror aus Freiheit« zu dulden. –

Unter der Prämisse der geschichtlichen Entwicklung zum vollendeten Rechtszustand einerseits und unter der Prämisse, dass es im Falle einer Differenz von Rechtsüberlieferung und Rechtsgefühl eines Entscheiders bedarf, »damit gewisses Recht sei«, ist die Notwendigkeit des Zwingherrn zu erweisen. Denn »Entscheidung« ist eine personale Kategorie und entscheiden kann immer nur einer⁵⁸, dekretiert Gehlen Fichte verfälschend.

Der Zwingherr repräsentiert den höchsten menschlichen Verstand seiner Zeit und seines Volkes⁵⁹, er legitimiert sich allein »durch den Glauben, den er findet, und die Tatsache seiner Leistung.«⁶⁰ So produzieren Zeiten historischer Wandlung die Notwendigkeit des Zwingherrn und sein höheres moralisches Recht, das seine Grenze gegen die Tyrannis dadurch wahrhaft, dass alle zur Einsicht in die Rechtmäßigkeit des Zwanges gebracht

56 Vgl. Gehlen 1935, S. 248.

57 Fichte, GA, I, 10, S. 205.

58 Vgl. Gehlen, 1935, S. 249.

59 Vgl. Gehlen, 1935, S. 249.

60 Gehlen, 1935, S. 249.

werden, so dass dieser entbehrlich wird.⁶¹ Die vom liberalen Denken verschrieene Diktatur ist also nach Gehlen legitim, *weil* neues Recht nicht anders als durch Glauben an einen höheren Menschen und durch Zwang realisierbar ist.

Gehlen's These zum Johanneischen Christentum in Bezug auf die Philosophie Fichtes lautet: Es ist das Anliegen Fichtes, die Grundlehren des Christentums wissenschaftlich und d. h. in allgemein gültiger Form zu reformulieren⁶² und damit den Anspruch zu verbinden, das einzige Mittel zur Heilung der kranken Menschheit bereitzustellen. Eine sich zunächst an die Deutschen richtende Volkserziehung gemäß den Lehren Fichtes verspreche die Herbeiführung einer neuen Weltepoche, in der das blinde Ohngefähr durch eine sich selbst erschaffende Menschheit abgelöst werde. Diesem Gedanken einer neuen Weltepoche misst Gehlen für die eigene Zeit, in der das deutsche Volk daran geht, sich in ein einiges Volk umzuschaffen, höchste Bedeutung zu.⁶³

Gehlen's Worte decken sich hier durchaus mit den Intentionen Fichtes; vor dem veränderten historischen Hintergrund bekommen sie jedoch eine völlig andere Bedeutung. – Voraussetzung für diesen weltgeschichtlichen Progress ist indessen die Beseitigung des Dilemmas, in das die Entstehung des historischen Bewusstseins das Christentum gestürzt hatte: der Streit zwischen dem Bedürfnis nach gegenwärtiger Religiosität und der Zumutung, alle Inhalte des Glaubens aus der Geschichte zu nehmen. Dies gelingt nur, wenn unter Berufung auf das Johannesevangelium das Neue Testament für vergangen erklärt wird, um einem neuen Zeitalter des Vernunftchristentums Platz zu machen. Das dem Judentum verpflichtete paulinische Verständnis des Christentums, geprägt durch den Gedanken eines »jüdischen willkürlich handelnden und Verträge schließenden Gottes«⁶⁴ ist durch die johanneische Idee von Gott als dem der Welt immanenten Logos und von Christus als historischem, überholbarem Vorläufer einer endgültigen Offenbarung abzulösen.⁶⁵ Nach Gehlen ist das echte Christentum, das Fichte aus dem Überbau historischer Zutate herauslöst, »von vollendeter Einfachheit und kennt nur zwei Zustände: das Getriebensein

61 Vgl. Gehlen, 1935, S. 250.

62 Vgl. Gehlen, 1935, S. 255.

63 Vgl. Gehlen, 1935, S. 259.

64 Vgl. Gehlen, 1935, S. 282.

65 Gehlen, 1935, S. 270.

vom eigenen Willen, das, wie scheinbar sittlich und großartig es sein möge, nichts ist außer Gott, und der Tod, das ›Begrabensein‹ ist; diesem selbstischen Leben abzusterben aber ist die Wiedergeburt und der Übergang und Durchbruch zum wahren Leben, zum Aufgeben des eigenen Willens in den göttlichen und zur Gewissheit des ewigen Lebens schon in dieser Welt.«⁶⁶ Mit dieser spekulativen Theologie ist das Fundament für die vorige, die Erfordernisse der eigenen politischen Lage im Spiegel der Fichteschen Lehren explizierende Argumentation gewonnen.

Es ist die Aussicht auf eine über allen zeitlichen Wertgegensätzen stehende Weltepoche,⁶⁷ die alle gegenwartsrelevanten Philosopheme trägt: die Lehre von der Einzigartigkeit des deutschen Volkes ebenso wie die von der Notwendigkeit der Diktatur und außerdem die Notwendigkeit eines heiligen Krieges im Falle, dass der Weg zum Reich gefährdet ist.⁶⁸

Gehlens Bezugnahme auf Fichte ist als Versuch der Ausschaltung bzw. Außerkraftsetzung aller rechtlichen und moralischen Schranken des politischen Handelns zu verstehen: Fichte wird gepriesen, das Naturrecht abgeschafft und als erster den totalen Staat gedacht zu haben. Und von einem entmoralisierten Christentum, das sich als eine über allen Wertgegensätzen stehende Epoche der Anwesenheit des Ewigen im Zeitlichen realisiert, geht keinerlei Beunruhigung mehr für eine solche Entgrenzung des Politischen aus. Im Gegenteil: Fichte wird zum Beweis dafür genommen, dass in Deutschland »heute«, im Dritten Reich also, die Entscheidung über das Christentum gefällt wird. Mit dieser machiavellistischen Figur der Instrumentalisierung von Religion durch Politik beweist sich Gehlen als Schüler seines Lehrers Hans Freyer.⁶⁹

Zwar findet sich bei Fichte in den *Reden* tatsächlich die Konzeption einer neuartigen Religion als Ziel und Zweck des Staates und auch einer solchen Religion, die den Gegensatz von Diesseits und Jenseits überwindet und eine Transformation des Christentums – für das bekanntlich Luther Fichtes Vorbild ist – anstrebt. Eine Transformation, bei der sich das Eine aus sich selbst heraus in der Mannigfaltigkeit offenbart, und weil daher in der sinnlichen Mannigfaltigkeit das göttliche Eine unmittelbar in der freien Entscheidung des Einzelnen präsent ist, wird bei Fichte das Politische

66 Gehlen, 1935, S. 261.

67 Vgl. Gehlen, 1935, S. 285.

68 Vgl. Gehlen 1935, S. 263.

69 Vgl. Freyer, 1938.

zum religiösen Akt.⁷⁰ Weiterhin thematisiert auch Fichte – ähnlich wie vor ihm schon Hölderlin im *Hyperion* – das Sterben des vaterländisch gesonnenen Soldaten für die Verwirklichung des vaterländischen Schicksals. Doch Fichte schafft das Naturrecht nicht im Sinne Gehlens ab, dass für den Staat im Extremzustand ein rechtloser Zustand gilt, in dem der Diktator allein Recht setzt. Fichte schafft vielmehr das Naturrecht insofern ab, als er berechtigterweise gesehen hat, dass Rechte keine naturalistisch zu legitimierenden Werte sind, sondern Setzungen der Vernunft, die daher zu treffender als »Vernunftrechte« zu bezeichnen sind.⁷¹ Damit propagiert Fichte also keinen totalitären Führerstaat. Ist bei Fichte dort, wo er den Zwingherrn zu autoritären Handlungen legitimiert, die der Durchsetzung der Freiheit dienen, die »Dialektik der Aufklärung« und die Gefahr eines »Terrors aus Freiheit« zu beobachten, der dem Zweck zu dienen meint, aus »selbstverschuldeter Unmündigkeit« herauszuführen, so kann dagegen bei den ideologischen Umdeutungen von Bauch und Gehlen eine Verflachung der philosophischen Lehre Fichtes beobachtet werden, die mit einer bewussten Vernachlässigung der völlig veränderten historischen Situation parallel geht. Das Übersehen der historisch andersartigen Situation, in der Fichte seine *Reden* hielt, und die Vereinfachungen in der Applikation dieser Lehren auf die Gegenwart des Dritten Reiches bei Bauch und Gehlen sind Momente ihrer ideologischen Pervertierung.

Ungeachtet dessen ist zu fragen, inwieweit diese Versuche, Fichte für die Legitimierung der konkreten politischen Zielsetzungen des deutschen Nationalismus oder des Nationalsozialismus in Anspruch zu nehmen, nicht doch eine kritische Reflexion auf Fichtes Philosophie erforderlich machen⁷². Zu denken ist hier nicht nur an die Verbindung von Staatslehre und Sittenlehre mit Theologie und Geschichtsphilosophie in den Schriften von 1806/1807, den *Grundzügen* und den *Reden*, sondern insbesondere an die Unterordnung des Rechts unter die Sittlichkeit, die für Fichtes Rechts- und Staatsphilosophie – im Gegensatz zur Kantischen Position – bestimmend ist. In diesen Kontext gehört auch der Nationalgedanke des späteren Fichte, dem zufolge Volk und Vaterland als Träger des Ewigen im Zeitlichen gegenüber dem Staat als Garanten des Rechts ausgezeichnet sind.

70 Vgl. Fichtes *Reden an die deutsche Nation*; in: GA, I, 10, S. 201 f.

71 Vgl. Fichte, 1980, S. 1 ff.

72 Vgl. dazu Geissmann, 1991 sowie 1996.

Literaturverzeichnis

- Bauch, Bruno (1921): *Fichte und unsere Zeit*. In: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*. Veröffentlichungen der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. Hrsg. v. Arthur Hoffmann u. Horst Engert. 2. Folge der Beihefte. 2. Aufl. Erfurt.
- (1925): *Fichte und der deutsche Staatsgedanke*. Langensalza.
- (1934): *Das Volk als Natur- und Sinngebilde*. In: *Völkische Kultur* 2.
- Böhnigk, Volker (2000): *Kant und der Nationalsozialismus*. Einige programmatische Bemerkungen über nationalsozialistische Philosophie. Bonn.
- Dahms, H.-J. (1987): *Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie*. Das philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950. In: H. Becker, H.-J. Dahms u. C. Wegler (Hrsg.): *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus*. München u. a.
- Doyé, Sabine (2006): *Deutsche Philosophie und Zeitgeschichte*. In: Heinz/Gretic, 2006, S. 215–231.
- Fichte, Johann Gottlieb (1964 ff.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt. Zitiert als: »Fichte, GA« mit Angabe der Abteilung und des Bandes.
- (1980): *Rechtslehre* (1812). Hrsg. v. R. Schottky. Hamburg.
- Freyer, Hans (1938): *Machiavelli und die Lehre vom Handeln*. In: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 4. Tübingen, S. 109–137.
- Gehlen, Arnold (1934): *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*. in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*. hrsg. von Hermann Glockner u. Karl Lorenz 1. Tübingen.
- (1935): *Deutschtum und Christentum bei Fichte*. Berlin.
- (1938): *Rede über Fichte*. In: *Zeitschrift für die gesamte Rechtswissenschaft* 98. Tübingen, S. 209–218.
- Geissmann, Georg (1991): *Fichtes »Aufhebung« des Rechtsstaates*. In: *Fichte-Studien* 3, S. 86–117.
- (1996): *Warum Kants Friedenslehre für die Praxis taugt und warum die Friedenslehren von Fichte, Hegel und Marx schon in der Theorie nicht richtig sind*. In: *Kritisches Jahrbuch für Philosophie* 1, S. 37–51.
- Haug, W. F. (Hrsg., 1989): *Deutsche Philosophen 1933*. Hamburg.
- Heinz, Marion (1995): *Fichte-Rezeption der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*. In: W. H. Schrader (Hrsg.): »200 Jahre Wissenschaftslehre«. *Fichte-Studien* 13, S. 109–129.
- /Gretic, Goran (Hrsg., 2006): *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*. Würzburg.
- Laugstien, Thomas (1990): *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg.
- Leaman, George (1993): *Heidegger im Kontext*. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophien. Hamburg.
- Lisberg-Haag, Isabell (1996): »Im Ringen um Reinheit und Reife.« Die evangelische Sittlichkeitsbewegung und die innere Mission im Kampf gegen die Unsittlichkeit (1880–1918). In: Kaiser, J.-C. Greschat, M. (Hrsg.) *Sozialer Protestantismus und So-*

- zialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938. Stuttgart, S. 191–198.
- Nordalm, Jens (1999): Fichte und der »Geist von 1914«. Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland. In: *Fichte-Studien* 15, S. 211–32.
- Orozco, Teresa (1995): *Platonische Gewalt*. Gadamers politische Hermeneutik im NS-Staat. Hamburg.
- Pesch, Rainer (1982): *Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im Nationalsozialismus*. Kassel.
- Schäfer, R. (2006): *Johann Gottlieb Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794*. Darmstadt.
- Söller, A. K. (1997): *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«*. Eine kritische Erörterung. In: *Fichte-Studien* 10, S. 175–189.
- Schlotter, Sven (2004): *Die Totalität der Kultur*. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch. Würzburg.
- Sluga, Hans (1989): *Metadiscourse*. German Philosophy and National Socialism. In: *Social Research* 56.
- Tilitzki, Christian (2002): *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin.
- Wolters, Gereon (1999): *Der Führer und seine Denker*. Zur Philosophie des Dritten Reichs. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, S. 223–251.
- , (2003): Eine Historisierung der Philosophie im Nationalsozialismus (Interview). In: *Information Philosophie*, H. 3, S. 78–80.
- Zapata, Martha (1995): *Triumph des Willens zur Macht*. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg.