

Die politische Philosophie der Nation bei Kant, Herder, Fichte und Hegel¹

Daniel Speich, 1997

Inhalt

1. Einleitung. Die Nation als partikularisiertes Allgemeines	2
2. Die Nation bei Kant. Kosmopolitismus und Patriotismus.....	4
3. Die Nation bei Fichte. Menschheit als Deutschheit.....	8
4. Vom Nationalcharakter zum Volksgeist. Herder und Hegel.....	13
4.1 Einheit und Vielheit bei Herder	13
4.2 Weltgeist und Volksgeist bei Hegel.....	15
5. Schluss.....	18
Bibliographie.....	20
Primärliteratur	20
Sekundärliteratur.....	20

¹ Klausurarbeit über das Thema "Warum Fichte ein Nationalist ist – Kant dagegen nicht. Mit einem Seitenblick auf Herder und Hegel", geprüft von Prof. Dr. G. Kohler, Philosophisches Seminar der Universität Zürich.

1. Einleitung. Die Nation als partikularisiertes Allgemeines

Johann Gottlieb Fichte hat mit seinen 1808 erschienenen «Reden an die deutsche Nation» im kulturellen Gepäck der Deutschen ein Argumentarium deponiert, das die Überlegenheit der deutschen Nation über alle anderen Nationen und Völker der Erde mit philosophischer Raffinesse begründbar macht. Damit hat er sich den Vorwurf eingehandelt, ein Nationalist zu sein. Im folgenden werde ich auf Fichtes Nationalismus genauer eingehen. Dazu wähle ich keinen historisch einordnenden Ansatz und gehe nicht rezeptionsgeschichtlich vor.² Vielmehr wende ich mich zunächst den politischen Schriften Kants zu, um dann anhand einer politischen Philosophie der Nation das nationsbezogene Denken Fichtes systematisch mit jenem Kants vergleichen zu können. Abschliessend werde ich meine Systematik beispielhaft auch auf Herder und Hegel anwenden.

Das Projekt einer politischen Philosophie der Nation hat keine lange Tradition. Auch wenn Konzepte der Nation im politischen Denken der hier behandelten Philosophen Herder, Kant, Fichte und Hegel teilweise eine grosse Bedeutung haben, so finden sich bei ihnen doch kaum klare Definitionen, geschweige denn eigentliche Theorien der Nation oder des Nationalismus. Benedict Anderson hält allgemein fest, dass der politischen Macht dieser Begriffe eine überraschende philosophische Armut gegenüber stehe. Und mit Isaiah Berlin ist festzuhalten, dass der Nationalismus zwar eine ausserordentlich wichtige Bewegung des 19. Jahrhunderts gewesen ist, dass aber kein Prophet der Nation eine grosse Zukunft vorausgesagt hat – vielmehr galt der Prozess der Nationalstaatenbildung als vorübergehendes Phänomen, das in nicht allzu ferner Zukunft der Weltgesellschaft weichen würde.³

Die Begriffe Nation und Volk sind schwer zu präzisieren. Umgangssprachlich umschreibt «Nation» ein effektiv oder potentiell staatstragendes Volk. Nationalismus ist eine politische Haltung, nach welcher Staatsgebilde und als Völker konzipierte Grossgruppen übereinstimmen sollten. Das eigene Volk wird dabei tendenziell über andere Völker gestellt. Chauvinistisch wird der Nationalismus dann, wenn die Errichtung eines eigenen Nationalstaates oder die Verteidigung der Interessen des bestehenden eigenen Nationalstaates zur höchsten Leitlinie aller Handlungen erhoben wird. Der Nation und dem Nationalismus liegt also eine abgrenzbare Gruppe von Menschen zugrunde – ein Volk. Die Kriterien allerdings, nach denen dieses Volk von anderen abzugrenzen ist, unterscheiden sich in verschiedenen Definitionsversuchen grundsätzlich. Sie lassen sich in die Bereiche Natur (biologische Abstammung, geographisches Territorium), Kultur (Sprache, Religion, gesellschaftliche Organisation) oder subjektives Bewusstsein (Gefühl der Zugehörigkeit) gruppieren.⁴ Eine griffige Definition lässt sich aus dieser weit aufgefächerten Begriffsverwendung nicht gewinnen. Deshalb zeichnen sich nationalistische Argumentationen immer auch dadurch aus, dass sie

² Es scheint mir aber wichtig, darauf zu verweisen, dass der Beschäftigung mit der Nation heute eine andere Relevanz zukommt als in der Zeit Fichtes (1762-1814). Gerade Fichte, aber auch Herder wurden in Deutschland später in den Dienst eines chauvinistischen Nationalismus gestellt. Hier ist auf die «Ideen von 1914» (Lübbe) und vor allem auf die nationalsozialistische Konzeption des «Deutschen» und deren Folgen zu verweisen. Es fällt schwer, in diesem Zusammenhang an der Shoah vorbei auf ältere Konzeptionen der Nation zu blicken. Die Motivation für den versuchten neutralen Blick, der weder Herder noch Fichte noch Hegel zur Rechenschaft ziehen will, entspringt aber gerade dem Wissen um die Verbrechen, welche in unserem Jahrhundert auch im Namen ihrer Ideen verübt wurden.

³ Anderson 1996, 15; Berlin 1990, 44.

⁴ Fraenkel/Bracher 1957, 201

die Frage aufwerfen müssen, wer zur eigenen Nation gehört und wer nicht.⁵ Eine zusätzliche Schwierigkeit bietet die Unterscheidung von Nation und Volk. Da eine klare Trennung nicht möglich scheint, und auch die hier interessierenden Philosophen sie nicht deutlich vornehmen, verwende ich die Begriffe im folgenden synonym.⁶

In scharfem Gegensatz zu dieser definitorischen Unklarheit steht die instrumentelle Verwendung des Nationskonzepts für die innere Homogenisierung von gesellschaftlichen Gruppen, seien sie staatlich verfasst oder nicht. Rudolf Burger zieht daraus die Konsequenz, dass «jeder substanzialistische Nationsbegriff theoretisch verfehlt ist».⁷ Die klar definierte Nation, das deutlich abgegrenzte Volk kann deshalb nicht Ausgangspunkt einer Theorie der Nation sein. Denn die Substantialisierung einer Gruppe zum Subjekt eines politischen Prozesses – d.h. die Konstruktion einer Nation – ist das eigentliche praktisch-politische Ziel des Nationsbegriffs, und nicht sein Ausgangspunkt. Oder mit Ernest Gellner: Der Nationalismus bringt die Nation hervor und nicht umgekehrt.⁸ Bezüglich des komplizierten Verhältnisses von Nation und Staat ergibt sich daraus, dass nicht Nationen zu Staaten werden, sondern vielmehr Staaten Nationenbildung betreiben.

Eine Theorie der Nation, die von einem substantiellen Nationsbegriff ausgeht, macht sich sofort verdächtig, auf einen konkreten Einzelfall hin entworfen worden zu sein.⁹ Um ihre theoretische Reichweite – d.h. ihre Verallgemeinerungsfähigkeit – möglichst gross zu halten, ist deshalb mit einem abstrakten Konzept zu arbeiten. Ein solches wird durch die formale Definition der Nation als «partikularisiertes Allgemeines»¹⁰ zur Verfügung gestellt. Gefragt wird zunächst nicht nach konkreten Inhalten, sondern danach, wie die zu untersuchenden politischen Denker in ihrem Umgang mit Nation universale Kategorien und lokale Gegebenheiten miteinander in Beziehung setzen. Der Wert eines Nationsbegriffs ist danach zu beurteilen, inwiefern er Partikuläres gelten lässt, ohne auf universale Kategorien zu verzichten. Oder um mit Herder zu sprechen: inwiefern er «die ganze *Einheit*, *einer*, *aller* Nationen, in all ihrer *Mannigfaltigkeit denkt*, ohne dass ihm dadurch die *Einheit* schwinde.»¹¹

Diese formale Definition ist der hier zur Debatte stehenden Problematik sowohl historisch als auch systematisch angemessen. Herder, Kant, Fichte und Hegel stehen am Übergang vom kosmopolitischen 18. Jahrhundert zum nationalistischen 19. Jahrhundert.¹² Bei Fichte zeigt sich dieser Wandel besonders deutlich, indem er in seinen frühen Schriften den Kosmopolitismus der französischen Revolution vertritt, später aber die nationalen Verschiedenheiten betont. Alle, vielleicht am undeutlichsten Kant, kritisieren den Universalismus

⁵ So bestand in der Schweiz zwischen 1848 und 1876 ein Streit darüber, ob die hier ansässigen Juden und Jüdinnen zur Schweizer Nation zu zählen seien oder nicht.

⁶ Vgl. allgemein Koselleck, 1992. Zur Begrifflichkeit bei Herder vgl. Koepke 1987; zu Hegel vgl. Kluxen-Pyta 1991, S. 57.

⁷ Burger 1996, 43. Zugespißt lautet sein Argument: «Jede Nation ist Indoktrination». Ebd.

⁸ Gellner 1995, 87.

⁹ Da ich mich mit Herder, Kant, Fichte und Hegel ausschliesslich auf deutsche Philosophen beziehe, ist wohl auch meine Überlegung auf einen spezifischen Einzelfall zugeschnitten.

¹⁰ Vgl. Bubner 1993.

¹¹ Ich zitiere Herders Schrift «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» von 1774 nach dem Band 4 der von Jürgen Brummack und Martin Bollacher herausgegebenen Herder-Werkausgabe, Frankfurt a/M 1994, hier S. 35.

¹² Vgl. Vierweg 1996.

der französischen Aufklärung als leer und halten ihm die Unumgänglichkeit des Konkreten entgegen. Im Bereich des politischen Denkens wird dabei die Nation zentral, denn in ihr wird offensichtlich, dass sich die universellen Anliegen von Aufklärung und Revolution nur in lokalen Variationen äussern können.¹³ Die Nation steht als partikuläre Gemeinschaftsform zwischen dem Individuum und der Menschheit. An ihr wird die Problematik der Vermittlung des Handelns des je einzelnen Menschen mit dem Gesamtgeschehen der Weltgeschichte deutlich. Ein Ansatz, der nach der Vermittlung von Partikularität und Allgemeinheit fragt, wird dem zu behandelnden Gegenstand in seiner ganzen Breite gerecht. Dies gilt insbesondere deshalb, weil sein Instrumentarium deutlich machen kann, ob und wann die in einer Theorie postulierte Verschiedenartigkeit der Nationen in eine verschiedenwertige Hierarchie umschlägt. Ob Fichte Nationalist ist, zeigt sich daran, inwiefern er in seinem Umgang mit der Nation die Balance zwischen Partikularität und Allgemeinheit halten kann.

2. Die Nation bei Kant. Kosmopolitismus und Patriotismus

Kann es in einer Philosophie, die auf der Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ist, überhaupt Raum geben für die unvermittelte Vielheit der Erscheinungen, für die «Mannigfaltigkeit der Formen der Natur», wie sich Kant in seiner Kritik der Urteilskraft ausdrückt? Interessiert sich Kant überhaupt für den Versuch, die Vielheit des Konkreten in seiner Mannigfaltigkeit bestehen zu lassen oder nivelliert er dieses in der Einheit des erkennenden Subjekts? Kants Erkenntnistheorie gipfelt nicht in einem Solipsismus, der die gesamte Realität auf die Vorstellungen eines Ich reduziert. Vielmehr ist Erkenntnis zusammengesetzt aus den reinen Formen der Anschauung und den a posteriori aus der bestehenden Wirklichkeit empfangenen Erfahrungen. Partikularität der Erfahrung und Universalität der Erkenntnismöglichkeit sind vereint. Wo ist in der kantischen Philosophie, welche in ihrer berühmten «kopernikanischen Wende» das erkennende Subjekt ins Zentrum aller Überlegungen stellt, der Ort für eine partikuläre Gesellschaft, eine Nation? Steht dem erkennenden Subjekt nach Kant nur ein weltumspannendes «wir» der Menschheit gegenüber oder ist es auch mit einer lokalen Gemeinschaft konfrontiert? Mit Lucien Goldmann lässt sich Kant zwischen einer «individualistisch-atomistischen Philosophie» (Descartes, Leibniz, Hume, etc.) und einer «totalitären Weltanschauung» (Jacobi, Schelling, Heidegger, etc.) als Vertreter einer dritten Denkstrategie verstehen, in welcher «an Stelle der einseitigen Teillösungen des Individuums *oder* der Kollektivität *der Mensch und die Gemeinschaft* treten».¹⁴ Aus dieser Typologie lässt sich schliessen, dass die Frage nach der Vermittlung von Allgemeinheit und Konkretem sinnvoll auf Kants kritische Philosophie angewendet werden kann.

Im Zentrum des kantischen Denkens stehen Begriffe, die in universalem Sinn auf die gesamte Menschheit anwendbar sind. Beispielhaft sei auf die «Menschenvernunft» und den «Weltbürger» verwiesen. Sie haben die Qualität des Allgemeinen. Dieses Allgemeine schliesst aber die Vielheit des Konkreten nicht aus, sondern ist mit ihr in einer konstitutiven

¹³ Daraus folgt aber nicht, der Nationalismus sei eine Reaktion auf die französische Revolution. Diese selbst wurde ja von Emmanuel Sieyes in nationalen Begriffen gedacht.

¹⁴ Goldmann 1985, 42.

Wechselwirkung verbunden, wie sich am Beispiel der «Anthropologie»¹⁵ nachweisen lässt: «Weltkenntnis», als welche Kant sein Projekt versteht, ist immer in «Lokalkenntnis» verankert, wirkt aber leitend und ordnend auf diese zurück.¹⁶ Der Versuch einer systematischen Anthropologie kann entweder «physiologisch» oder «pragmatisch» unternommen werden. Dabei konzentriert sich der physiologische Ansatz auf die Frage, was die Natur aus dem Menschen macht, wohingegen der pragmatische Ansatz danach fragt, was der Mensch «als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll» (399). Während die physiologische Anthropologie sich auf die Aufzählung der Vielheit der Erscheinung beschränkt, verfolgt die «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» das Ziel, ein Leitfaden zu sein für die Verwirklichung der Vernunft, d.h. für die Verwirklichung des Menschen als Menschen. Die Vermittlung des Konkreten mit dem Allgemeinen ist ihr Programm, indem sie pragmatisch helfen soll, aus den lediglich als «animal rationale» bestimmten partikulären Menschen je ein sogenanntes «animal rationale» zu machen. Mit anderen Worten: Sie soll die universelle Menschheit in jedem konkreten Menschen auszubilden helfen, und dadurch die Realisierung der «weltbürgerlichen Gesellschaft» ein Stück weit vorantreiben.

Vernunft und Freiheit sind grundlegend für den politischen Menschen bei Kant. Freiheit ist nur auf ein Gesetz bezogen denkbar, welches Ausdruck der Vernunft ist. Dieses Gesetz umfasst auf das Subjekt bezogen den berühmten kategorischen Imperativ: Es ist eine formale Handlungsanleitung ohne inhaltliche Bestimmung. In der Sphäre der Intersubjektivität heisst das Gesetz Vernunftrecht, welches als «natürliches Vernunftrecht» die äussere Freiheit der Vielen zu einem geordneten Miteinander organisiert. Dieses Vernunftrecht umfasst zunächst den Aspekt des Privatrechts und verweist gerade dadurch auf die Notwendigkeit eines öffentlichen Rechts und damit auf die Notwendigkeit des Staates mit Zwangsbefugnis. Letztlich reicht sein Impetus bis zum Weltbürgerrecht. Was als universelle Menschheit bzw. als «Charakter der Gattung» bezeichnet werden kann, ist nach Kant folgendes: «Dass sie, kollektiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach- und nebeneinander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht *entbehren* und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht *vermeiden* können; folglich eine durch wechselseitigen Zwang, unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen, zu einer, beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine *weltbürgerliche Gesellschaft* (cosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen: welch an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Prinzip (der Erwartung eines, mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden, Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist.» (687f)

Der Aspekt des Allgemeinen ist somit bei Kant als regulatives Prinzip konzipiert, welches inhaltlich gewendet auf die Ideen einer weltbürgerlichen Gesellschaft (Kosmopolitismus) und eines ewigen Friedens verweist, diese aber nur als ordnende Fiktion enthält, hinsichtlich welcher die Vergesellschaftung der konkreten Einzelpersonen erst möglich wird. Allgemeinheit ist als regulatives Prinzip eine gesellschaftsbildende Fiktion.

¹⁵ Ich zitiere Kants politische und anthropologische Schriften nach den Bänden XI und XII der 12-Bändigen Werkausgabe von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1968.

¹⁶ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 400. Der nicht besonders reiselustige Kant schöpft seine «Weltkenntnis» allerdings lediglich aus den lokalen Verhältnissen in Königsberg und aus der Lektüre von Reiseliteratur.

Wie denkt sich Kant nun die «Nation»? Seine Anthropologie enthält in dem zweiten Teil zur Charakteristik bzw. zur «Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen» einen Abschnitt zur «Charakteristik des Volks». Zunächst definiert er den Gegenstand «Volk (populus)» geographisch als «die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht» (658). Volk heisst also eine durch ein bestimmtes Kriterium vereinheitlichte, begrenzte Anzahl von Menschen. Diesen allgemeinen Begriff unterteilt Kant dann in die «Nation (gens)» und den «Pöbel (vulgus)», wobei die Mitglieder des letzteren durch ihr «gesetzeswidriges» Verhalten nicht Staatsbürger sein können. Nation heisst jener verbleibende Teil des Volkes, welcher sich durch «gemeinschaftliche Abstammung zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt» (658). Hier spiegelt sich Kants Einschränkung seines zunächst demokratisch-egalitär scheinenden Begriffs des Staatsbürgers, welcher Dienstboten, Handwerksgesellen, Tagelöhner und alle Menschen ohne höhere Bildung und Eigentum ausschliesst.¹⁷ In diesem elitären Nationsverständnis klingt der mittelalterliche Wortgebrauch an, welcher mit dem Begriff «nationes» die Angehörigen einer Universität in Untergruppen teilte.¹⁸ Die Parallelisierung von Kants Konzept des Staatsbürgers und seinem Begriff der Nation stösst aber auf eine Schwierigkeit: Wenn die «gemeinschaftliche Abstammung» als Abgrenzungskriterium der Nation im Sinn der biologischen Reproduktion verstanden wird, müssen sowohl Frauen als auch Männer zur Nation gehören. Kants Staatsbürger ist aber immer nur Mann. Im weiteren Verlauf der Abhandlung verwischt Kant den hier gemachten Unterschied zwischen Volk (populus) und Nation (gens) völlig, und schweigt leider auch über das Verhältnis von Nation und Staatsbürgervolk. In Anbetracht der üblichen begrifflichen Schärfe Kants ist daraus zu schliessen, dass er dem Begriff der Nation keine zentrale Bedeutung zumisst.

Gegen Hume, in dessen individualistischer Gesellschaftskonzeption durch die völlige Ausbildung der Einzelcharaktere in ihren gegenläufigen Formen ein möglicher Gesamtcharakter der Nation aufgehoben wird, meint Kant: «Die Affektation eines Charakters ist gerade der allgemeine Charakter des Volks, wozu er selbst gehörte» (659). Jedes Volk hat nach Kant einen Charakter. Konkreter führt er für Humes Heimat England aus: Der spezifische englische Charakter bestehe gerade darin, dass die Engländer von Natur aus keinen Charakter hätten, aber alle Einzelpersonen sich selber einen geben würden. In einer knappen tour d'Europe umschreibt er in aller Kürze einige Völker, wobei die Franzosen sich durch unüberlegte Lebhaftigkeit, Freiheitsgeist und Geschmack auszeichnen, und die Deutschen pikanterweise «keinen Nationalstolz» kennen, sondern als «Grosshändler der Gelehrsamkeit» nach allen Seiten offen seien (668). Den Grund für die Verschiedenheit der Nationalcharaktere oder, wie Kant sich ausdrückt, für «die *Varietäten* im natürlichen Hang ganzer Völker» (660) zu bestimmen, fällt dem nach Vernunftprinzipien klassifizierenden Philosophen nicht leicht. Er hält weder die Regierungsform noch Klima und Boden für ausschlaggebend. Wohl unterscheidet er zwischen einem «angeborenen, natürlichen Charakter, der, so zu sagen, in der Blutmischung der Menschen liegt» und «dem Charakteristischen des erworbenen künstlichen (oder verkünstelten) *der Nationen*» (670) wie sie sich in der Gegenwart präsentieren. Insbesondere bei den Griechen unterscheidet sich ersterer (Lebhaftigkeit und Leichtsinn) von letzterem (flatterhaft und kriechend), was Kant auf die türkische

¹⁷ Braun/Heine/Opolka 1994, 213.

¹⁸ Vgl. Münkler 1989, 61.

Fremdherrschaft zurückführt. Das eigentliche, tiefere Wesen eines Volkes hinter seiner aktuellen Charakterausprägung aber bestimmen zu wollen, erfordere «viel Behutsamkeit» (670), oder sei gar unmöglich, weil «von dem angeborenem Charakter des Urvolks [...] uns aber die Dokumente mangeln» (660). Die bei Herder zentrale Vorstellung der «Blüte eines Volkes» scheint auch bei Kant auf, wenn er über die Russen sagt, bei ihnen hätten sich die bereitliegenden natürlichen Anlagen *noch gar nicht* zu einem Nationalcharakter ausgebildet, und den Polen attestiert, sie hätten die Voraussetzungen zu einer spezifischen Charakterausprägung *nicht mehr*. Schwieriger einzuordnen ist es, wenn Kant festhält, dass die «Nationalen der europäischen Türkei [...] das nie gewesen sind noch sein werden, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist.» (670) Abschliessend hält er fest, dass «die Vermischung der Stämme [...], welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht, alles vorgeblichen Philantropismus ungeachtet, nicht zuträglich sei» (671). Die Eigenarten der Stämme, Völker und Nationen sind in Hinsicht auf die Weltbürgergesellschaft nicht aufzulösen.¹⁹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Kant erstens den meisten Völkern einen spezifischen Charakter oder die Möglichkeit, einen solchen zu bilden, zuspricht, und zweitens diese Charaktere als empirisch gegebene «Varietät» zur Kenntnis nimmt, ohne sie aus einem einzigen Ursprung herzuleiten, ja ohne sich überhaupt genauer für Fragen des Ursprungs zu interessieren, und ohne sie inhaltlich zu bewerten (mit Ausnahme der impliziten Entwertung des türkischen Volkes). Er stellt Frankreich und England in ihren jeweiligen aktuellen Nationalcharakteren einander gegenüber, um klarstellen zu können, «wie eines das andere zu seinem Vorteil benutzen könne» (660). Nur in diesem pragmatischen Bezug interessiert sich Kants Anthropologie für die Nationalcharaktere, weil sie als Wissenschaft handlungsleitend sein will. In dem Bemühen um die Verwirklichung der Vernunft nach dem regulativen Prinzip des Kosmopolitismus sind Nationen und ihre Charaktere in Rechnung zu stellende Faktoren, deren Kenntnis unumgänglich ist.

In der bisherigen Argumentation interessierte die Vielheit der Nationalcharaktere lediglich als empirische Grösse in Hinsicht auf die weltbürgerliche Gesellschaft. Kant äussert sich aber auch dazu, wie eine Einzelperson sich auf ihren konkreten Staat beziehen soll. Damit rückt neben den natürlichen und kulturellen Faktoren der Nation auch der Aspekt des individuellen Nationalbewusstseins ins Blickfeld. In Kants politischer Philosophie ist ein Staat dann rechtens, wenn seine Entstehung durch einen imaginierten Gesellschaftsvertrag gedacht werden kann. Dieser Vertragsschluss muss mit der Freiheit jedes einzelnen Mitgliedes einer Gemeinschaft, seiner Gleichheit mit den anderen und seiner Selbständigkeit als Bürger vereinbar sein, er muss also den oben kurz angetönten vernunftrechtlichen (formalen) Prinzipien des Zusammenlebens entsprechen. In einer rigorosen Argumentation folgert Kant aus dieser Überlegung eine unbedingte Gehorsamspflicht des Staatsbürgers. Der Staat ist dabei immer vom Recht her gedacht, nie als Institutionalisierung einer irgendwie überhöhten Volksgemeinschaft. Ebenso wird der Begriff des Glücks demjenigen des Rechts untergeordnet.²⁰ Die gefühlsmässige Beziehung des Individuums zu dem ihn

¹⁹ Ob diese Textstelle eine Forderung nach «Rassenreinheit» enthält, kann ich hier nicht erörtern.

²⁰ In «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» schreibt Kant: «Wenn also ein Volk unter einer gewissen itzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüsen mit grösster Wahrscheinlichkeit urteilen sollte: was ist für dasselbe zu tun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu tun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht

umgebenden Staat muss stark sein, aber sie darf sich nur auf der Ebene der Rechte bewegen: «Patriotisch ist nämlich eine Denkkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoss, oder das Land als den väterlichen Boden [...] betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält.»²¹

Aus dem Gesagten liesse sich ein nationaler Imperativ formulieren: 'Handle so, dass du im Wissen deines und der anderen Nationalcharakter und patriotisch auf dein eigenes Staatswesen bezogen den Kosmopolitismus förderst.' Während sich in der kantischen politischen Philosophie Aspekte des Allgemeinen auf Gesetze und Ziele bzw. Zwecke beziehen, hat das Konkrete seinen Platz als Mittel und Medium des Handelns. Es finden sich keine Anhaltspunkte, dass Kant dazu neigt, die «Mannigfaltigkeit der Formen» in Hinblick auf die eine Menschheit einzuebnen. Denn allgemeingültig oder die Allgemeinheit umspannend sind nur formale Prinzipien bzw. unerreichbare Ziele, die nicht im Bereich der pragmatisch-politischen Praxis anzusiedeln sind. Zum Abschluss sei ein Zitat aus dem Nachlass zur Anthropologie wiedergegeben, welches die wichtigsten Aspekte der vorangegangenen Überlegungen noch einmal verdeutlicht: «Weil es eine Absicht der Vorsehung ist, dass Völker nicht zusammenfliessen, sondern durch zurücktreibende Kraft unter einander im Conflicte seyn, so ist der Nationalstolz und Nationalhass zur Trennung der Nationen nothwendig. Daher entweder durch Religion, da ein Volk glaubt, dass alle andere Verflucht sind, wie Juden und Türken, oder durch den Eigendünkel des Verstandes, dass alle andre ungeschickt und unwissend seyn, oder der Tapferkeit, dass sich alles vor das Volk fürchten müsse, oder der Freyheit, dass alle andre Sklaven seyn, ein Volk sein Land vor anderen liebt. Regierungen sehen diesen Wahn gerne. Dieses ist der *Mechanismus* in der Welteinrichtung, welcher uns instinctmässig verknüpft und absondert. Die Vernunft giebt uns andrerseits das Gesetz, das, weil instincte blind seyn, sie die Thierheit an uns zwar dirigieren, aber durch Maximen der Vernunft müssen ersetzt werden. Um desswillen ist dieser Nationalwahn auszurotten, an dessen Stelle Patriotism und Cosmopolitism treten muss.»²²

3. Die Nation bei Fichte. Menschheit als Deutscherheit

In seiner Schrift «Der Patriotismus und sein Gegenteil» schrieb Johann Gottlieb Fichte 1807: «Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, dass der Zweck des Menschengeschlechtes im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, dass dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und dass von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht.»²³ Zunächst erinnert diese Gegenüberstellung von Kosmopolitismus und Patriotismus an die oben zitierte Äus-

von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Untertan zu erwarten steht; sondern allererst bloss vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Prinzip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird.» (154)

²¹ Über den Gemeinspruch..., 146.

²² zit. nach Goldmann 1985, 12, Anm.

²³ Zit. nach Schottky 1996, 161. Fichtes «Reden an die deutsche Nation» zitiere ich im folgenden nach der Ausgabe des Felix Meiner Verlages, Hamburg 1978.

serung Kants.²⁴ Für Fichte, wie für Kant, besteht der «Zweck des Menschengeschlechts» in der Verwirklichung der Vernunft. Und bei dem Streben nach diesem kosmopolitischen Ziel ist auch Fichte mit der Vielheit der Völker konfrontiert. Das Wissen um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist in seiner Philosophie recht zentral: «Das höchste Gesetz der Er-sichtlichkeit ist wie gesagt dies, dass das Erscheinende sich spalte in ein unendliches Man-nigfaltiges» (7. Rede, 118). Der Philosoph, dessen idealistischer Subjektivismus angeblich «an Wahnsinn grenzt»,²⁵ hat sich nicht nur Zeit seines Lebens mit Problemen der Gesell-schaft beschäftigt, sondern auch in seiner Beschäftigung mit dem «absoluten Einem» der Vielheit einen systematischen Ort eingeräumt.²⁶ Deshalb scheint auch in bezug auf Fichtes Denken die Frage nach der Vermittlung von Konkretem und Allgemeinem sinnvoll gestellt werden zu können.

Neben den genannten Gemeinsamkeiten treten zwischen Fichte und Kant aber auch deutliche Unterschiede zu Tage. Während bei Kant der Staat der Nation übergeordnet ist, dreht sich dieses Verhältnis bei Fichte um. So hält er in der 8. Rede fest, «dass der Staat, als blos-ses Regiment des im gewöhnlichen friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Le-bens, nichts Erstes, und für sich selbst Seiendes, sondern dass er bloss das Mittel ist für den höhern Zweck der ewig gleichmässig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation» (139). Diese Umkehrung der Prioritäten hat bei Fichte die Konsequenz, dass der «Zweck des Menschengeschlechtes» nur in einer doppelten Entwicklung angestrebt werden kann. Zunächst wird die Nation ausgebildet, welche anschliessend den Zweck des Menschengeschlechts mit dem Mittel ihrer eigenen Staatswerdung zu erreichen versucht. Bei Kant ist lediglich bei der Verfolgung des Zweckes der Vernunft mittels Staat der Vielge-staltigkeit der Nationen *zu gedenken*.

Die Engführung der Partikularität der Nation mit dem allgemeinen «höhern Zweck der [...] Ausbildung des rein Menschlichen» ist dafür verantwortlich, dass das eingangs wiedergegebene Zitat zu Kosmopolitismus und Patriotismus nur auf den ersten Blick an Kant erin-neret. Bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, dass Fichte den Patriotismus nicht auf Recht und Verfassungstreue bezogen denkt, sondern immer auf die eigene Nation hin: Pa-triotismus will, «[...] dass dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und dass von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht.» Er bewertet das «Deutsche» so hoch, dass ihm seine eigene Zugehörig-keit zum Massstab aller Dinge wird. So kann er in dem berüchtigten Satz festhalten, «dass nur der Deutsche – der ursprüngliche, und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch, wahrhaft ein Volk hat, und auf eins zu rechnen befugt ist, und dass nur er der ei-gentlichen und vernunftgemässen Liebe zu seiner Nation fähig ist» (8. Rede, 125). Wenn die Verwirklichung der Menschheit nur in der Nation bzw. in einem Volk möglich ist und nur

²⁴ Das ist kaum erstaunlich, hat doch die Lektüre der «Kritik der reinen Vernunft» das Denken Fichtes nachhal-tig geprägt. Die kantische «Revolution der Denkungsart» wurde von Fichte in eine deutsche «Revolution des Geistes» umgedeutet, d.h. in die geistige Entsprechung und Vollendung der französischen (realen) Revoluti-on. Vgl. Gebhardt 1968, 8.

²⁵ So Bertrand Russels Einschätzung Fichtes, zit. nach Siep 1981, 40.

²⁶ Zu Fichtes Gesellschaftskonzeption vgl. Batscha 1970. Zum Problem der Vermittlung von Mannigfaltigem und Einheit vgl. Janke 1993. Bezüglich des Ursprungs und des Sinns der gegebenen Vielheit der Iche hält Fichte in den «Tatsachen des Bewusstseins» 1813 fest: «Die Einheit wird aus Mannigfaltigkeit. Der terminus a quo für die Konstruktion einer Einheit ist Mannigfaltigkeit». Janke 1993, 371. Fichtes Selbstbewusstseinstheo-rie kann hier allerdings nicht Thema sein.

«der Deutsche [...] wahrhaft ein Volk hat», dann fallen Menschheit und Deutschheit zusammen. Dies ist der Skandal des fichteschen Denkens. In der 4. und 5. Rede attestiert Fichte allen nicht-deutschen, d.h. «ausländischen» Nationen, insbesondere aber dem französischen Volk eine absterbende Philosophie, keine Dichtung und (mindestens den Unterschichten) keine Bildungsfähigkeit, so dass sich der Text aus heutiger Perspektive geradezu als Kriegspropaganda liest. Deutschland wird in diesen Textstellen zum Mutterland aller Kultur erhoben und die 5. Rede endet mit der apokalyptischen Drohung: «Wenn [...] das Ausland jemals darauf ausgehen sollte, sein Mutterland der Selbständigkeit zu berauben, und es dadurch zu vernichten und aufzunehmen in sich, so würde dasselbe, wenn ihm dieser Vorsatz gelänge, dadurch für sich selbst die letzte Ader zerschneiden, durch die es bisher noch zusammenhing mit der Natur und dem Leben, und es würde gänzlich anheimgelassen, dem geistigen Tode [...] bis wir insgesamt wieder in Höhlen lebten, wie die wilden Tiere, und gleich ihnen uns untereinander aufzehrten.» (341f.)

Hermann Lübke hat den Autor dieser Sätze als Begründer einer «Deutschtumsphilosophie»²⁷ bezeichnet. Und zweifellos wurde Fichte diesbezüglich sowohl zustimmend als ablehnend rezipiert.²⁸ Lübke schwächt den Nationalismus Fichtes allerdings dadurch ab, dass er ihn in den Zusammenhang der Revolutionsbegeisterung stellt: «Es ist die Dialektik der Revolution, dass der Universalismus ihres Prinzips die Individualität der Nationen politisch macht, d.h. den Nationalismus hervortreibt.»²⁹ Fichtes Nationalismus könne nicht von dem revolutionären Universalismus (etwa der Menschenrechte) gelöst werden, wie das in der konservativen Fichte-Renaissance um 1914 geschehen sei. Dagegen hält Bernard Willms fest, «dass die chauvinistische Inanspruchnahme Fichtes doch wohl nicht so inadäquat» sei.³⁰ Aber auch er weist auf die Zeitumstände hin, d.h. auf den Untergang des Heiligen Deutschen Reiches durch die Invasion französischer Revolutionstruppen. Und Richard Schottky hält die Überhöhung des «Deutschen» bei Fichte für eine «Abirrung», die sich aus «der Notwehrsituation und dem appellativen Überschwang» der «Reden» erkläre.³¹ Diese historisch-kontextualisierenden (und tendenziell entschuldigenden) Erklärungen für Fichtes «Deutschtumsphilosophie» können hier nicht weiter ausgeführt werden. Es ist aber anzunehmen, dass sie einiges an Erklärungskraft besitzen.

Im folgenden will ich mir auf eine andere Weise ein Urteil über Fichte bilden, indem ich die Frage stelle, wie sich sein Konzept der Nation im Licht der Vermittlung von Allgemeinheit und Partikularität darstellt. Der Hinweis Lübkes auf die nationalistische Wendung des universalistischen Prinzips der Revolution gibt dieser Fragestellung einigen Auftrieb. Fichtes Philosophie ist als revolutionäre Philosophie zunächst dem Kosmopolitismus verpflichtet. Die neuere Fichte-Forschung geht davon aus, dass Fichte auch in seinem nationalen Aufruf

²⁷ Lübke 1963, 196.

²⁸ Lübke verweist u.a. auf Hermann Schwarz: Fichte und wir. Sechs Vorlesungen, gehalten auf der Lauterberger Weltanschauungswoche 2. – 7. Oktober 1916, Leipzig 1917 und auf Ottmar Dietrich: Neue Reden an die deutsche Nation. Nach Vorgang von J.G. Fichte, Leipzig o.J. Auch die nationalsozialistische Sprachforschung berief sich auf Fichte. Vgl. z.B. Theodor Hüpkes: Volk und Sprache. Betrachtungen für Deutsche, Berlin 1934. Als nationalsozialistischer Rassist erscheint Fichte bei Doris Mendlewitsch: Vordenker des Nationalsozialismus, Bielefeld 1988.

²⁹ Lübke 1963, 197.

³⁰ Willms 1967, 145, Anm.

³¹ Schottky 1996, 175.

der «Reden an die deutsche Nation» kosmopolitisch denkt, d.h. als letzten Sinnhorizont der Praxis die Vervollkommnung der Menschheit schlechthin versteht.³² In diesem Begriff der Menschheit steckt die Qualität einer Allgemeinheit, einer Einheit aller Menschen in ihrem Menschsein. Eine das Konkrete übergreifende Allgemeinheit deutet sich in Fichtes Schrift aber auch bezüglich der «Ewigkeit» an. «Volk und Vaterland» versteht er auch als «Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit» (8. Rede, 131), während er andernorts «die Nation als Hülle des Ewigen» (8. Rede, 134) bezeichnet. Ewigkeit ist zu verstehen als diachrone Struktur eines selbstidentischen Wesens – als etwas Bleibendes bzw. als bleibendes Etwas. Damit enthält die Position des Allgemeinen bei Fichte mindestens in einer Hinsicht eine inhaltliche Bestimmung – im Gegensatz zu Kant, der das Allgemeine ausschliesslich auf regulative Prinzipien hin konzipiert. Ausgehend von der Definition der Nation als partikularisiertes Allgemeines stellt sich nun die Frage, in Beziehung auf welches Allgemeine das Volk bei Fichte ein partikularisiertes Allgemeines sein soll. Dass es ein solches ist, kann in der folgenden Passage aus der 13. Rede nachgewiesen werden: «Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an einzelnen, und an der Einzelheit im grossen und ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäss, und in jedem derselben, jeder einzelne jener gemeinsamen, so wie seiner besondern Eigenheit gemäss, sich entwickelt, und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll» (214).

Fichte gibt zwei Definitionen von Volk, welche sich der oben gemachten Unterscheidung entsprechend zuordnen lassen. Der erste Volksbegriff ist von der Sprache her konzipiert. Er nennt «die unter denselben äussern Einflüssen auf das Sprachwerkzeug stehenden, zusammenlebenden, und in fortgesetzter Mitteilung ihre Sprache fortbildenden Menschen ein Volk» (4. Rede, 62).³³ Diese als Sprachvolk gedachte Nation verweist auf die Vernunftfähigkeit der sprechenden Menschen, denn Fichte knüpft die Sprache in aristotelischer Tradition eng an die Vernunft. Hier erscheint die Vielheit der Nationen wie bei Kant als eine empirische Vielheit, die in bezug auf die Ausbildung der Vernunft in Rechnung zu stellen ist, die aber keine inhaltlichen Perfektibilitätsschranken enthält, sondern sich auf unterschiedliche Ausprägungen der gleichen allgemein menschlichen Fähigkeit zur Vernunft beschränkt. Die so definierte Nation ist das partikularisierte Allgemeine der Vernunft und daraus abgeleitet jenes der Menschenrechte. Der These Widmanns folgend, der die «Reden» in erster Linie als bildungspolitisches Programm zur Verbreitung der fichteschen Wissenschaftslehre versteht,³⁴ erscheint Fichtes Nationalismus als Versuch, von den Zeitumständen zu profitieren, und das im besetzten Deutschland vorhandene Nationalgefühl in den Dienst seiner Lehre zu stellen. Seine Überhöhung des «Deutschen» und die entsprechende Verteufelung des «Französischen» ist dann als Konzession an sein Publikum zu verstehen. Sie ist rhetorisches Pathos – und rückblickend eine chauvinistische Abirrung. Dieser Fichtesche Nationalismus ist aber nicht systematisch in seinem Denken angelegt.

³² Schottky 1996, 159.

³³ Gegen jeglichen Geodeterminismus hält Fichte andernorts fest: «Was dieselbe Sprache redet ... ist natürlich Eins, und ein unzertrennliches Ganzes» (13. Rede, 207).

³⁴ Widmann 1982, 195ff.

In seinem zweiten Volksbegriff definiert Fichte die Nation anhand eines ihr innewohnenden höheren Gesetzes und bezieht sie auf die Weltgeschichte: «Dies nun ist in höherer vom Standpunkte der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genommener Bedeutung des Worts, ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden, und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besondern Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen, und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet» (8. Rede, 128). Es ist dieses Gesetz, welches den «Nationalcharakter eines Volkes» (8. Rede, 129) bestimmt. Durch den geregelten Gang der Geschichte der «geistigen Welt»³⁵ wird die Nation mit einem ewigen Wesen versehen, das sich durch einen spezifischen Charakter auszeichnet. Damit ist sie nicht mehr die Partikularisierung eines Allgemeinen, sondern sie ist als «Hülle der Ewigkeit» sehr eng auf dieses Allgemeine selbst bezogen. Während Kant bei der Bestimmung des Wesens einer Nation zur Vorsicht mahnt, rückt dieser Aspekt bei Fichte ins Zentrum. Obwohl das Allgemeine «niemals von irgendeinem, der ja selbst immerfort unter desselben ihm unbewussten Einflusse bleibt, ganz mit dem Begriffe durchdrungen werden kann» (8. Rede, 129), wird implizit klar, dass Fichte das Wesen seines eigenen Volkes mit den charakteristischen Zügen seiner Wissenschaftslehre gleichsetzt. «Und so trete denn endlich in seiner vollendeten Klarheit heraus, was wir in unsrer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben. Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unsers Geschlechts glaube oder ob man an alles diese nicht glaube» (7. Rede, 121). Nun ist aber der Glaube an Freiheit, Verbesserlichkeit etc. keineswegs die Quintessenz einer empirischen Studie Fichtes über das Wesen der Deutschen. Vielmehr ist es sein Ziel, die Deutschen durch die in den «Reden» detailliert ausgeführte «Nationalerziehung» erst in diesem Sinn zu Deutschen zu machen. An diesen ersten «patriotischen» Schritt würde sich dann im zweiten «kosmopolitischen» Schritt die Verbreitung des Erfolgs über das ganze «Menschengeschlecht» anschliessen. Die Gleichsetzung von vernünftiger Menschheit mit deutschem Wesen lässt sich als chauvinistischer Nationalismus interpretieren.

Einer solchen Interpretation kann aber mit etwas Wohlwollen entgegengehalten werden, Fichte habe mit «Deutsch» bloss ein 'unglückliches' Wort für die vernünftige Menschheit gewählt.³⁶ Einige Textstellen zeigen grosse Ambivalenz. So schreibt er: «Alle, die [...] selbst schöpferisch, und hervorbringend das Neue, leben [...] alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche» (7. Rede, 121). Deutschheit zeichnet sich in einer anderen Textstelle ebenso wie Menschheit dadurch aus, dass sie unabhängig von Geburtsort und Sprache grundsätzlich

³⁵ Fichte hat 1805 mit seinen «Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters» eine elaborierte Geschichtstheorie vorgelegt, welche die Weltgeschichte als fünfstufige Folge verschiedener Vernünftigkeiten beschreibt. Von der Urphase der «instinktiven Vernünftigkeit» geht der Lauf der Zeit über die «dogmatische Vernünftigkeit» zur Stufe der «dialektischen Vernünftigkeit», welche Fichte als Zeit des «blossen sinnlichen Eigennutzes» (1. Rede, 11) für seine Gegenwart hält. Dieser Phase folgt die Zeit der Verbreitung der fichteschen Wissenschaftslehre, der «reflexiven Vernünftigkeit», welche ihrerseits auf die letzte Stufe der Weltgeschichte vorbereitet, die sich durch «genetische Vernünftigkeit» und durch die Umsetzung der allgemeinen Freiheit auszeichnet. Vgl. Widmann 1982, 190.

³⁶ So z.B. Janke. Fichtes Ziel einer verdeutschten Welt interpretiert er als Aktualisierung des platonischen Gedankens, dass die Vernunft die Regierung der Welt übernehmen solle. Vgl. Janke 1993, 186.

allen Menschen zugänglich ist: «Was an Geistigkeit, und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei, und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns tun» (7. Rede, 122). Fichte kann selbst in seinen radikalen Äußerungen als Kosmopolit interpretiert werden. Aber sein Denken setzt der nationalistischen Inanspruchnahme keinen Widerstand entgegen. Diese Offenheit wird gefährlich, wenn die Partikularität des sprachlichen Nationsbegriffes mit der Allgemeinheit des geschichtlichen Nationsbegriffes verbunden wird. Dann scheint die deutsche Nation als generalisiertes Konkretes auf, als verabsolutierte Partikularität. Bezogen auf das «Pathos des Engagements»,³⁷ mit welchem Fichte das Publikum seiner «Reden» zur aktiven Tat auffordert, erstaunt es nicht, dass er als Philosoph des chauvinistischen deutschen Nationalismus rezipiert wurde.

4. Vom Nationalcharakter zum Volksgeist. Herder und Hegel

Sowohl Herder als auch Hegel haben in der bisherigen Argumentation bereits eine Rolle gespielt. In der Einleitung bezog ich mich in der genaueren Umschreibung des gewählten Ansatzes explizit auf Herders Versuch, Einheit und Vielheit zusammen zu denken, ohne die Einheit dadurch zu verlieren. Eine solche versuchte Vermittlung zwischen zwei zunächst gegensätzlich scheinenden Begriffen in einem synthetischen Dritten ist der dialektischen Methode Hegels eng verwandt. Tatsächlich übernehme ich das Konzept der Nation als partikularisiertes Allgemeines von R. Bubner, der mit dieser Umschreibung den hegelischen Nationalstaat zu charakterisieren versucht. So unterschiedlich die Philosophien von Herder und Hegel sein mögen, so lassen sich doch Gemeinsamkeiten aufzeigen. Beide kritisieren den Universalismus der Aufklärung, was sich an ihren staatsrechtlichen Vorstellungen verdeutlichen lässt. Sowohl bei Herder als auch bei Hegel sind die Gesetze bzw. die Verfassung, die sich ein Volk gibt, nur dann wirksam und adäquat, wenn sie dem spezifischen Geist des betreffenden Volkes entsprechen, nicht aber, wenn sie von aussen aufgepflanzt werden. Herder hält in diesem Sinn Moses mit seinen zehn Geboten für den idealen Gesetzgeber.³⁸ Hegel sieht in Napoleons gesetzgeberischer Tätigkeit in den von ihm unterworfenen Ländern ein fruchtloses Unterfangen.³⁹ Im folgenden werde ich für Herder und Hegel je kurz anzudeuten versuchen, inwiefern sie als Nationalisten interpretiert werden können – oder nicht.

4.1 Einheit und Vielheit bei Herder

Einheit und Vielheit sind bei Herder eng miteinander verknüpft, sie verweisen sowohl in seiner Geschichtsphilosophie als auch in seiner Anthropologie aufeinander.⁴⁰ Die Einheit der Weltgeschichte liegt nach Herder im Wirkungszusammenhang der mannigfaltigen historischen Epochen. Die universelle Bestimmung des Menschen sieht er in dessen Anlage

³⁷ Lübbe 1963, 206.

³⁸ So argumentiert Herder in seiner Schrift «Vom Geist der Ebräischen Poesie». Vgl. Gadamer 1987, 334.

³⁹ In den Grundlinien der Philosophie des Rechts führt er in § 274 Napoleons Tätigkeit in Spanien an. Ich zitiere die Rechtsphilosophie Hegels im folgenden nach Band 7 der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel redigierten 20-bändigen Werkausgabe, Frankfurt a/M 1986. Stellen aus der Geschichtsphilosophie sind nach Band 12 der selben Ausgabe zitiert und mit dem Kürzel «Gph» versehen.

⁴⁰ Isaiah Berlin schreibt dazu: «Indeed, the notion of unity in difference, still more that of differences in unity, the tension of the One and the Many, is his obsessive *idée maîtresse*.» Berlin 1976, 153f.

zur Mannigfaltigkeit gegeben. Nach Herder kann sich jeder Mensch, gerade weil er Mensch ist, in jeder historischen Zeit und in jeder denkbaren menschlichen Kultur einleben und damit zur Person werden.

Die Welt ist nach Herder sowohl zeitlich als auch räumlich in Nationen geteilt. Auf der zeitlichen Ebene hat dabei jedes Volk «*seine Periode des Wachstums, der Blüte und der Abnahme*» (34). Die Besonderheit einer Nation ist nicht auf die Ewigkeit angelegt, sondern gleicht eher einer vorübergehenden Entfaltung in der Geschichte. Diese «Blüte» hat als Scheitelpunkt oder Zentrum einer Kultur neben der zeitlichen auch eine räumliche Dimension. Nationen finden ihr «Glück» nicht anderswo, sondern nur in sich selbst. Die Überhöhung und Idealisierung irgendwelcher fremder Welten lehnt Herder ab, «edle Wilde» kennt er nicht. Seine Kritik der eigenen Zeit, der Aufklärung, will er nicht verstanden wissen als ein Loben der Ferne und Beklagen der Nähe. Wenn es «Kinder» seien, die «sich in die Ferne des Goldschauums verlieben», den «Apfel, den sie in der Hand» haben aber nicht schätzten, dann meint Herder: «vielleicht bin ich dieses Kind nicht.» (70). So schreibt er in einem vielzitierten Satz: «Jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich*, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!» (39). Sowohl welthistorisch als auch in dem Prozess, der aus einem universalen Menschen eine Angehörige eines konkreten Volkes macht,⁴¹ zeigt sich nach Herder eine Verdichtungstendenz auf diesen nationalen Mittelpunkt hin. Motor dieser Bewegung sind Gefühle der «Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit» (39) gegenüber dem Fremden. Hass und Verachtung herrschen nach Herder immer zwischen «zwo Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit *sich stossen* – man nennt *Vorurteil! Pöbele!* eingeschränkten *Nationalism!*» (39). Und diesem Nationalismus gewinnt er einen positiven Aspekt ab: «Das Vorurteil ist *gut* zu seiner Zeit: denn es macht *glücklich*. Es drängt Völker zu ihrem *Mittelpunkte* zusammen» (39). Im nationalistischen Vorurteil liegt folglich jener Mechanismus, der aus der Universalität das Singuläre der Nation herauschneidet, und der Nation ihren unverwechselbaren Nationalcharakter verleiht.

Dieser Nationalcharakter zeichnet sich durch eine besondere Tiefe aus: Er besteht nicht nur in der Sprache, den Umgangsformen, der Kunst, den religiösen Vorstellungen etc., sondern bestimmt die Eigenheit eines Menschen bis auf die Ebene seiner subjektiven Empfindungen.⁴² Die Zugehörigkeit zu einem «*bestimmtesten Kreise*» äussert sich in der ganzen «*Natur der Seele*» (33). Kein Nationalcharakter ist dabei allerdings vollkommen. Vielmehr zeichnet er sich durch eine spezifische Konfiguration von Tugenden und Lastern aus: «Die Nation kann also, bei Tugenden der erhabensten Gattung von einer Seite, von *einer andern Mängel* haben, *Ausnahmen* machen, *Widersprüche* und *Ungewissheiten* zeigen, die in Erstaunen setzen.» (36) Diese Ambivalenz ist nach Herder notwendig. Wenn nämlich ein einzelner Nationalcharakter sich nur durch Tugenden auszeichnen würde, dann wäre er vollkommen.

Die Begriffe «Glückseligkeit» und «Vollkommenheit» sind nun aber bei Herder allgemeine Qualitäten, die wie das «Gute» über die Erde ausgestreut sind, «weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es [das Gute, D.S] nicht fassen» können (40). Selbst das Bild der Glückseligkeit *wandelt* mit jedem Zustande und Himmelsstriche» (38), und die

⁴¹ Modern gesprochen wäre dieser als Sozialisationsprozess zu bezeichnen.

⁴² Nach Berlin ist Gruppenzugehörigkeit bei Herder etwas Aktives: «To be a member of a group is to think and act in a certain way, in the light of particular goals, values, pictures of the world: and to think and act so is to belong to a group. The notions are literally identical.» Vgl. Berlin 1976, 195.

«Menschheit überhaupt» ist «einem jetzigen Zustande reiner *Vollkommenheit*» nicht fähig (37). So ist jede «menschliche Vollkommenheit *National, Säkular* und, am genauesten betrachtet, *Individuell*» (35). Folglich ist keine Nation vollkommen – aber jede Vollkommenheit ist national. Denn die Nation ist der einzige Ort, an dem Vollkommenheit überhaupt realisiert werden kann. Der universellen bzw. abstrakt-allgemeinen Vorstellung von Glück und Vollkommenheit setzt Herder ein Konzept der Nation als konkretes Allgemeines entgegen.⁴³ Die singuläre Nation ist nicht nur der Ort, an welchem sich Universelles äussert, sondern das Universelle besteht ausschliesslich in diesen konkreten Ausformungen, und es ist nur durch diese zugänglich. So wie die konkreten Zeitalter das Ganze der Geschichte enthalten und der Mensch nur als Person Mensch ist, wird die Nation zu einem partikularen Allgemeinen.

Herders Nation ist der einzige Ort, an dem der Mensch glücklich leben kann. Dies ist das grundlegende Prinzip seines Nationalismus, der jene Vorstellung umschreibt, die Isaiah Berlin als «das Bedürfnis, zu einer leicht identifizierbaren Gruppe zu gehören» bezeichnet.⁴⁴ Als Nationalismus im heutigen Sinn kann diese Vorstellung aus den zwei folgenden Gründen nicht interpretiert werden. Erstens ist der Nationsbegriff Herders nicht ohne weiteres auf einen Nationalstaat zu beziehen.⁴⁵ Zweitens sind in Herders Vielheit der Nationen alle Menschen in ihrer Nation auf ihre Art glücklich. Keine dieser Lebensformen lässt sich absolut setzen, keine neigt eher zur Vollkommenheit als eine andere. Nationen und ihre Ausformung in Nationalcharakteren sind keine naturgegebenen Substanzen, sondern immer Produkte der Geschichte und damit sowohl vergänglich als auch prinzipiell erlernbar. Und vor allem: Die Erhebung der eigenen Nation zum Mass aller Dinge ist gerade ein Beispiel für jenes totalisierende Denken, gegen das sich Herder explizit wendet. Damit gibt es, trotz der Unhintergebarkeit der Nation als Prinzip, bei Herder keine Basis für chauvinistischen Nationalismus.

4.2 Weltgeist und Volksgeist bei Hegel

Für Hegel sind «die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse, die sich in [der] Äusserlichkeit [...] bilden, [...] nicht Gegenstand der Philosophie»,⁴⁶ weshalb er nicht als Empirist bezeichnet werden kann. Er versteht jedoch seine Philosophie auch nicht als «das Aufstellen eines *Jenseitigen* [...], das Gott weiss wo ist» (Vorrede, 24). Hegel will nicht losgelöst von allen konkreten Gegebenheiten darüber philosophieren, wie die Welt sein *soll*. Bei Kant und bei Fichte ist die Verwirklichung der Vernunft ein solches Sollen. Hegel dagegen zielt auf das Erfassen des «Wirklichen» ab, denn die Vernunft, bzw. das Vernünftige ist in dieser bereits enthalten.⁴⁷ Ein solches philosophierendes Begreifen des Wirklichen bemüht sich

⁴³ Vgl. Heinz 1994, 83: «An die Stelle des Abstrakt-Allgemeinen der Gattungsbestimmtheit wird das sinnvoll strukturierte konkrete Allgemeine gesetzt.»

⁴⁴ Berlin 1990, 45f.

⁴⁵ Das Verhältnis von Nation und Staat bei Herder kann ich hier nur andeuten. Sicher ist die Nation – wie bei Fichte – dem Staat übergeordnet. Inwieweit Herder als Verfassungstheoretiker gelesen werden kann, untersucht Frederick M. Barnard anhand von Herders Spätschriften. Vgl. Barnard 1964.

⁴⁶ Vorrede, 25. Ich zitiere Hegels Rechtsphilosophie nach Band 7 der von Eva Moldenauer und Karl Markus Michel redigierten 20-bändigen Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1986. Stellen aus der Geschichtsphilosophie sind nach Band 12 der selben Ausgabe zitiert und mit dem Kürzel «Gph» versehen.

⁴⁷ Sein berühmter Satz dafür lautet: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (Vorrede, 24).

darum, «in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen» (Vorrede, 25). Für Hegels Konzeption der Besonderheit hat das zur Folge, dass die Besonderheit immer nur durch oder in bezug auf eine Allgemeinheit eine Besonderheit sein kann. Für seine Konzeption des Allgemeinen (z.B. des «an und für sich» Vernünftigen) ergibt sich, dass dieses in dem konkret Gegebenen aufgespürt werden kann und muss.

Hegel beschäftigt sich – anders als Herder – nur im Rahmen seiner Theorie des Staates mit der Nation. Ausgehend von dem kurz geschilderten philosophischen Verständnis Hegels ist es einleuchtend, dass sein Staatsbegriff als Vermittlung von Konkretem und Allgemeinem konzipiert sein muss und zwar als das vermittelnde Glied zwischen Individuum und weltumfassendem Ganzen, in welchem sowohl das Individuum, als auch das Ganze aufgehoben sein muss. Hegel bestimmt den Staat als «Wirklichkeit der sittlichen Idee» (§ 257, 398). Damit ist er Ort der Konkretion eines Allgemeinen und zwar zunächst der Idee der Sittlichkeit. Indem die sittliche Welt zugleich die äusserlich gewendete vollendete Stufe des Geistes und der Vernunft ist, konkretisiert sich im so definierten Staat auch der absolute Geist zum objektiven Geist und die Vernunft zum «an und für sich *Vernünftigen*» (§ 258, 399).⁴⁸ Das Sittliche, nach heutiger Terminologie eine von den Mitgliedern einer Gemeinschaft «in ihrer Ordnung anerkannte Verfassung der Wirklichkeit»,⁴⁹ kann nach Hegel auf drei Ebenen wirklich werden. Die erste Ebene stellt die als «natürliche» Vergemeinschaftung des Menschen gedachte Familie dar. Die zweite Wirklichkeitsebene der Sittlichkeit liegt nach Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft, welche als nacktes «System der Bedürfnisse» dann aus der ursprünglichen und organischen Familie entsteht, wenn deren Bindungen zerfallen. Ihre Verfassung besteht in einer nur «äusserlichen Ordnung», welche sich alsbald in die dritte und letzte Wirklichkeitsebene der Sittlichkeit verwandelt. Diese ist der Staat, in dessen Verfassung die unmittelbare Gemeinschaftlichkeit der Familie und das individuelle Interesse der bürgerlichen Gesellschaft zusammen finden. Im Staat sind Individualität und Allgemeinheit aufgehoben, «so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch dass die Individuen bloss für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben» (§ 260, 407). Damit formuliert Hegel ein starkes Konzept von Gemeinschaft. Diese funktioniert nicht nur als Nutzverband einzelner Individuen, sondern ist auch Selbstzweck.⁵⁰ Der Staat zeichnet sich bei Hegel gerade dadurch aus, dass er mehr ist, als nur die zweckgebundene Vereinigung von autonomen Individuen. Dieses Mehr macht ihn zur staatlich verfassten Nation.

In Hegels Terminologie heisst das: Die Verwirklichung der sittlichen Idee im Staat entspricht der Verwirklichung eines spezifischen «Volksgeistes» in diesem Staat, welche ihrerseits auf den «Weltgeist» verweist. Gemäss seiner Einteilung der Behandlung des Staates in

⁴⁸ Vgl. Baruzzi 1968, 196. Ich bin mir bewusst, mit dieser Verkürzung dem hegelschen Denken nicht gerecht zu werden. Sie scheint mir aber zulässig, da es mir einzig um den Hinweis geht, dass der hegelsche Staat die Konkretion eines Allgemeinen ist.

⁴⁹ Braun/Heine/Opolka 1994, 229.

⁵⁰ Karl-Heinz Ilting sieht in der hegelschen Rechtsphilosophie ein Primat dieser an der Antike orientierten Vorstellung gegenüber der aufklärerischen Konzeption der Menschen als vernünftige, autonome Individuen, die sich lediglich zu einem Zweckstaat verfassung. Ilting 1974, 62. Hier setzt auch Hegels Kritik der Vertragstheorien an. Vgl. Kersting 1994, 252f.

der Rechtsphilosophie ist «die sittliche Substanz [...] c) der Staat, [...] welcher wirkliche und organische Geist α) eines Volks sich β) durch das Verhältnis der besonderen Volksgeister hindurch γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart» (§ 33, 88). Dabei umfasst der «Volksgeist» die Gesetze, die Institutionen, das Territorium und die kollektiven Erinnerungen eines Volkes, welche jeweils im Besitz aller Mitglieder sind. Gleichzeitig sind aber alle Mitglieder von diesem Besitz «besessen», d.h. dieser Besitz macht «ihr Sein aus» (Gph, 72). Wie eng der Einzelstaat mit einem Volksgeist zusammenhängt, verdeutlicht das folgende Zitat: «Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiss, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung» (§ 274, 440). Daraus folgt, dass jedes Volk nach Hegel zwangsläufig die einzige ihm angemessene Verfassung hat.⁵¹

Nun ist der Staat in Hegels Rechtsphilosophie aber nicht nur als individueller Staat verwirklicht, sondern er ist immer auch ein besonderer Staat in einer Vielheit von Staaten und Volksgeistern. Da die Staaten voneinander unabhängig sind, haben sie je besondere Willen, die im Streitfall nur durch Krieg entschieden werden können. Die «Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander» nennt Hegel «die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt» (§ 340, 503). Folglich ist der Weltgeist den einzelnen Volksgeistern übergeordnet. Er greift aber nicht als unbeteiligter Dritter zugunsten des einen oder anderen Volksgeistes in den Gang der Weltgeschichte ein, sondern offenbart sich erst in diesem Gang. Die resultierende Weltgeschichte ist also eine Synthese aus Weltgeist und Volksgeist, aus Allgemeinem und Konkretem. Denn der Weltgeist, der sich in der Kunst, der Religion und der Philosophie (als reinem, freiem Gedanke) zeitlos äussert, ist immer auch in den geschichtlichen Volksgeistern enthalten, so wie diese in ihrer Partikularität auf den allgemeinen Weltgeist verweisen. Hegel neigt nicht zur Überhöhung seiner eigenen nationalen Partikularität, wie das Fichte tut. Und sein Konzept des Allgemeinen (Weltgeist) ist kein kantischer Kosmopolitismus als regulatives Prinzip, auf welches sich alles Handeln auszurichten hat, sondern besteht in der Vielheit der Gegenwart als vernünftiger Wirklichkeit.

Aber die hegelschen Volksgeister sind auch nicht wie die Völker bei Herder gleichberechtigt. Vielmehr sind sie in Hegels Weltgeschichte hierarchisch geordnet. Ausgehend vom Grundsatz der Weltgeschichte als «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» (Gph, 32) fungiert der Weltgeist als Weltgericht in Sachen Freiheitsbewusstsein. Oder anders formuliert: Der Weltgeist scheint nicht gleichmässig und gleichzeitig in allen Volksgeistern auf. Es gibt bei Hegel Völker, die keine Staaten sind, und deshalb als «Familie, Horde, Stamm, Menge, usf.» (§ 349, 507) auf der untersten Stufe des Stufenganges der Weltgeschichte stehen. Dann gibt es «zivilisierte Nationen», die erstere als Barbaren betrachten und behandeln dürfen (§

⁵¹ Ausserdem ergibt sich ein spezifisches Verständnis des Patriotismus: Dieser ist als «Gesinnung» das Wissen jedes Individuums darum, dass der sein eigenes Sein bestimmende Geist auch seinen Staat bestimmt. (§ 268, 413).

351, 508). Und zuoberst steht schliesslich ein Volk, das «in der Weltgeschichte für diese Epoche – und es kann in ihr nur einmal Epoche machen – das herrschende» (§ 347, 506) ist. Dieses herrschende Volk ist nicht nur «Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes», sondern es kann durch diese Situierung auch «sein *absolutes Recht*» (§ 345, 505) über die Geister der anderen Völker setzen. Aus der Perspektive der interessierenden Fragestellung nach der Nation als partikularisiertem Allgemeinem ist festzustellen, dass Hegels dialektische Vermittlung Schlagseite hat: Eine bestimmte Vermitteltheit von Partikularität und Allgemeinem wird ihrerseits zum allgemeinen Prinzip erhoben, vor dem die Vielheit der partikulären Nationen zugunsten einer einzigen epochemachenden Herrschernation in die Bedeutungslosigkeit – und damit auch aus der Theorie – verschwinden. Indem jede Nation die Position des Weltrichters für sich beanspruchen kann, leistet Hegels Nations- bzw. Volksgeistkonzept einem chauvinistischen Nationalismus Vorschub, ohne als solcher bezeichnet werden zu können.

5. Schluss

Die Gegenüberstellung von Kant und Fichte hat gezeigt, dass Fichte im Gegensatz zu Kant durchaus als Nationalist bezeichnet werden kann, weil er seine eigene Nation, die Deutsche, über andere Nationen stellt. Diese Interpretation wird allerdings dadurch kompliziert, dass Fichte zwei Volks- bzw. Nationsbegriffe verwendet, von denen der eine sprachlich begründet ist während sich der andere auf seine Geschichtsphilosophie bezieht. Während Fichtes sprachlicher Nationsbegriff auch als Kulturnation verstanden werden kann, die sich durch Gleichwertigkeit mit anderen Nationen auszeichnet, kommt seiner Geschichtsnation eine Einmaligkeit zu, die der Vielheit der gegebenen partikulären Nationen nicht gerecht werden kann. Die Verbindung der beiden Nationsbegriffe mündet in die Gleichsetzung von Deutschheit und Menschheit, von der sich ein chauvinistisch-nationalistisches deutsches Sendungsbewusstsein ableiten lässt. Kants Umgang mit dem Konzept der Nation ist dagegen sehr viel vorsichtiger. Sein Denken zielt auf Kosmopolitismus, wobei aber festzuhalten ist, dass er den Patriotismus keineswegs als zu überwindendes Übel versteht. Er bemüht sich um Allgemeingültigkeit, ohne die Mannigfaltigkeit der Formen der Natur zu übergehen. Auch Herder lässt sich nicht einfach den Polen Kosmopolit oder Nationalist zuweisen. Wohl hält er am radikalsten an der Gleichwertigkeit der Nationen fest, kann aber deshalb kaum als Kulturrelativist bezeichnet werden. Vielmehr versucht er Einheit und Vielheit nebeneinander bestehen zu lassen. Bei Hegel schliesslich wird das Zusammendenken von Partikulärem und Allgemeinem zur dialektischen Methode. Sein Staat ist immer in der konkreten Wirklichkeit verortet. Als Nationalstaat steht dieser aber in einer Hierarchie mit anderen Nationen, seien sie staatlich verfasst oder nicht. Damit wird Hegel für eine nationalistische Argumentation mindestens verwendbar.

Das engagierte Pathos der fichteschen Philosophie ist ein wichtiges Element in dem Bündel von Faktoren, die es erlauben, ihn als Nationalisten zu rezipieren. Anders als Kant und im Gegensatz zu Hegel will Fichte mit seiner Philosophie die Welt verändern. Seine «Reden an die deutsche Nation» enthalten ein detailliertes Programm zum Aufbau eines nationalen Bildungssystems. Er will die Deutschen zu Menschen erziehen. Gleiches gilt für Herders «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit», welche den Aspekt der Erziehung schon in ihrem Titel trägt. Damit ist auf das Verhältnis von Theorie und Pra-

xis verwiesen – ein Problembereich, dem eine politische Philosophie der Nation mehr Aufmerksamkeit schenken müsste, als dies hier geschehen konnte.

Bibliographie

Primärliteratur

- Fichte, J.G.: Reden an die deutsche Nation. 5., durchges. Auflage nach dem Erstdruck von 1808, mit neuer Einleitung von Reinhard Lauth, mit Literaturhinweisen und Register, Hamburg 1978.
- Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, redigiert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt a.M. ⁵1996.
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 12. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, redigiert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt a.M. ⁴1995.
- Herder, J.G.: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Johann Gottfried Herder Werke 4. Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher), Frankfurt a.M. 1994.
- Kant, I: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Immanuel Kant Werkausgabe Bände XI und XII, hg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a.M. ⁸1991 bzw. ¹⁰1993.

Sekundärliteratur

- Anderson, Benedict 1996: Die Erfindung der Nation, Frankfurt a/M 1996.
- Baruzzi, Arno 1968: Hegel, in: Maier, Hans u.a. (Hg.): Klassiker des politischen Denkens. Zweiter Band: Von Locke bis Max Weber, München 1968, S. 187-216.
- Barnard, Frederick M. 1964: Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken, Berlin 1964.
- Batscha, Zwi 1970: Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes, Frankfurt a.M. 1970.
- Berlin, Isaiah 1976: Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas, London 1976.
- Berlin, Isaiah 1990: Der Nationalismus. Seine frühere Vernachlässigung und gegenwärtige Macht, übers. von Johannes Fritsche, Frankfurt a/M 1990.
- Braun, Eberhard, Felix Heine und Uwe Opolka 1994: Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare, Hamburg 1994.
- Bubner, Rüdiger 1992: Die Nation – das partikularisierte Allgemeine, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1992, Stuttgart 1993, S. 19-28.
- Burger, Rudolf 1996: Patriotismus und Nation, in: ders. u.a. (Hg.): Gesellschaft, Staat, Nation (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik, Heft 26), Wien 1996, S. 35-46.
- Fraenkel, Ernst und Karl Dietrich Bracher (Hg.) 1957: Staat und Politik (Das Fischer Lexikon), Frankfurt a.M. 1957.
- Gadamer, Hans Georg 1987: Herder und die geschichtliche Welt, in: Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke Bd. 4, Tübingen 1987, S. 318-335.
- Gebhardt, Jürgen 1968: Johann Gottlieb Fichte, in: ders. (Hg.): Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770-1830, Goethe - Kant - Fichte - Hegel - Humboldt, München 1968, S. 69-100.

- Gellner, Ernest 1995: Nationalismus und Moderne, Hamburg 1995.
- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, Frankfurt a.M./New York 1985.
- Heinz, Marion 1994: Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie, in: Martin Bollacher (Hg.): Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur, Würzburg 1994, S. 75-86.
- Ilting, Manfred 1975: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Manfred Riedel (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 2, Frankfurt a.M. 1975, S. 52-80.
- Janke, Wolfgang 1993: Von Urvolk und Ursprache der Deutschen in den "Reden an die deutsche Nation", in: ders.: Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin/New York 1993, S. 172-186.
- Kersting, Wolfgang 1994: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1994.
- Kluxen-Pyta, Donata 1991: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus (Alber-Reihe Praktische Philosophie Bd. 37), Freiburg/München 1991.
- Koepke, Wulf 1987: Das Wort 'Volk' im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders, in: Lessing Yearbook 19(1987), S. 209-221.
- Koselleck, Reinhart 1992: Artikel "Volk, Nation, Nationalismus, Masse", in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141-431.
- Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Stuttgart 1963.
- Münkler, Herfried 1989: Nation als politische Idee im frühneuzeitlichen Europa, in: Garber, Klaus (Hg.): Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I. internat. Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit (Frühe Neuzeit Bd. 1), Tübingen 1989, S. 56-86.
- Schottky, Richard 1996: Fichtes Nation-Begriff 1806 bis 1813 – Innenspannung und Entwicklung, in: Rudolf Burger u.a. (Hg.): Gesellschaft, Staat, Nation (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik, Heft 26), Wien 1996, S. 159-184.
- Siep, Ludwig 1981: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), in: Ottfried Höffe (Hg.): Klassiker der Philosophie. Band zwei: Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, München 1981, S. 40-61.
- Vierweg, Klaus 1996: Jenseits von Nationalwahn und schwärmerischem Kosmopolitismus – Zum Problem der Zusammenstimmung von Nationalem und Europäisch-Weltbürgerlichem, in: Rudolf Burger u.a. (Hg.): Gesellschaft, Staat, Nation (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik, Heft 26), Wien 1996, S. 63-76.
- Widmann, Joachim 1982: J.G. Fichte, Berlin/New York 1982.
- Willms, Bernard 1967: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967.