

**Das Forschungsseminar**  
**„Antijudaismus und Antisemitismus in Werken der Philosophie –**  
**diskutiert am Beispiel des Jenaer Philosophen J. F. Fries“**  
**– ein Werkstattbericht**

von Joël Ben-Yehoshua (2), Jonas Hessenauer (3), Michelle Reutter (4), Carl-Luis  
Habermeier (5), Larissa Schlicher (6), unter Mitarbeit von P. H. Breitenstein (1)

# **Inhalt**

## **Einführung (P. H. Breitenstein)**

### **1 Kurze Geschichte der Aufstellung der Büste (P.H. Breitenstein)**

### **2 Zur Moral- und Rechtsphilosophie von Fries (J. Ben-Yehoshua)**

- 2.1. Grundbegriffe der Moral- und Rechtsphilosophie
- 2.2. Normative Quellen
- 2.3. Fries' Lob der Treue und die Differenzkonstruktion Deutsch/Jüdisch
- 2.4. Fries – ein Kantianer?

### **3 Die politische Philosophie von Fries (J. Hessenauer)**

- 3.1. Vom Naturzustand des Menschen zum „Völkerleben“
- 3.2. Der Staat und seine Aufgaben
- 3.3. Die Vereinbarkeit von Fries' Politischer Philosophie mit Antisemitismus
- 3.4. Ideengeschichtliche Einordnung

### **4 Zum Wahrheitsbegriff bei Fries (M. Reuter)**

- 4.1. Einleitung
- 4.2. Die Suche nach dem „Quell der Wahrheit“
- 4.3. Wissen, Glaube und Ahndung
- 4.4. Die Tradition der Innerlichkeit von Wahrheit
- 4.5. Der Stellenwert der Wahrheit in Fries' Philosophie
- 4.6. Die Vorrangstellung des Christentums als Religion der Wissenschaft

### **5 Fries im Fachdiskurs (C.-L. Habermeier)**

- 5.1. Einführung
- 5.2. Der Philosophische Fachdiskurs um Fries' Stellung in der Philosophie
- 5.3. Der Umgang mit Fries' Antisemitischer Schrift
- 5.4. Abschließend: Philosophische Werke und Antisemitismus

### **6 Metareflexion (L. Schlicher)**

- 6.1. Problematisierung von Autor\*innenschaft und Neutralität der Sprache
- 6.2. Fragen nach dem Umgang mit Antisemitischen Äußerungen/Darstellungen

### **7. Anhang**

- 7.1. Verwendete Schriften mit Siglen
- 7.2. Glossar

## **Einführung\***

von P. H. Breitenstein

Im Zentrum des folgenden Berichts steht der Versuch eines philosophischen und zugleich kritischen Umgangs mit antisemitischen Äußerungen in Schriften des Jenaer Philosophieprofessors Jakob Friedrich Fries sowie mit Ehrungen, die ihm vereinzelt aus Fachkreisen und darüber hinaus erwiesen werden. Dokumentiert werden dabei Anlass, Durchführung und Ergebnisse eines der Frage nach diesem Umgang gewidmeten Forschungsseminars, das im Sommersemester 2020 gemeinsam mit Studierenden der FSU Jena durchgeführt wurde, und das auch 2021 mit der nochmals erweiterten Zielsetzung fortgesetzt wird, studentisch-akademische und zugleich öffentliche Gespräche und Diskussionen zu dieser und damit verbundenen Fragen (z.B.: „Wie umgehen mit problematischen Ehrungen, Denkmälern etc. im öffentlichen Raum?“) zu organisieren.

### 1. Anlass des Seminars

Unmittelbarer Anlass für dieses Seminar, das sich dem gegenwärtig selbst in philosophischen Fachkreisen wenig bekannten und selten diskutierten, dem Selbstverständnis nach kantianischen Philosophen Jakob Friedrich Fries widmet, war eine Kontroverse um dessen Porträtbüste, die sich in einem Hörsaal des Jenaer Instituts für Philosophie aufgestellt findet – neben den Porträtbüsten Fichtes, Schellings, Hegels und Freges. Diese Büste wurde am 25. Oktober 2000 im Rahmen eines Festaktes feierlich enthüllt, und das, obwohl Fries' antisemitische Schriften bekannt waren und in der soziologisch, geschichts- oder auch sprachwissenschaftlich belehrten Antisemitismusforschung als problematisch thematisiert wurden. Fast zwanzig Jahre später dann wurde Fries zum lokalen Politikum: Unter Verweis auf seine sog. „polemische“ antisemitische Schrift „Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden“ (1819) stand im Jenaer Stadtrat ein Antrag zur Diskussion, eine ihm gewidmete Straße umzubenennen. Durch einen Artikel in der Lokalpresse im April 2019 informiert und alarmiert, sah sich nun auch das Institut für Philosophie vor die Frage gestellt, wie mit der Büste umzugehen sei.

Im Institutsrat wurden ad hoc verschiedene Vorschläge dazu eingebracht: Ideen, wie sie aus dem gegenwärtigen Denkmalsstreit vertraut sind. Sie reichten von der – sei es stillschweigenden, sei es gut kommentierten – Entfernung, über die Ersetzung (z.B. durch ein Porträt Schillers), über den entweder unkommentierten oder auch öffentlich begründeten Verbleib, bis hin zu ästhetisch-künstlerischen Projekten, z.B. Installationen, Verhüllungen, Verdrehungen etc. Eine abschließende Entscheidung wurde jedoch (noch) nicht getroffen: Vielmehr verständigten sich die Mitglieder des Instituts darauf, zunächst einer sorgfältigen Aufarbeitung und vor allem der gemeinsamen Diskussion Zeit und Raum zu geben. Um auch öffentlich sichtbar zu machen, dass ein solcher Prozess im Gang

ist, wurde die Büste allerdings für die Dauer der Auseinandersetzung provisorisch verhüllt und ein kommentierender Text auf die Institutshomepage gesetzt.

In diesem Zusammenhang entstand auch die Idee, den Prozess der Aufarbeitung gemeinsam mit Studierenden zu realisieren und ihn zum Gegenstand eines Forschungsseminars zu machen. Dieses wurde im Sommersemester 2020 durchgeführt – aufgrund des Corona-Semesters unter erschwerten Bedingungen, aber mit großem Engagement aller Beteiligten: Gemeinsam mit Studierenden wurden dazu die relevanten Schriften von Fries sowie die ihm gewidmeten Forschungsdiskurse sorgfältig ausgewertet und zugleich eine Präsentation der Ergebnisse vorbereitet, die nicht nur dem Institut, sondern – in Gestalt dieser Seite – auch einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich ist.

## 2. Vorüberlegungen

Der Titel des Forschungsseminars, „Antijudaismus und Antisemitismus in Werken der Philosophie – diskutiert am Beispiel des Jenaer Philosophen J. F. Fries“, sollte von vornherein sichtbar machen, dass hier zum einen nicht die Philosophie von Fries im Zentrum steht, dass zum anderen aber auch der letztlich auf die Ehrung seiner Persönlichkeit bezogene „Büstenstreit“ nur zum Anlass für eine umfassendere Problemstellung genommen wurde, die hier an einem konkreten Beispiel philosophisch bearbeitet wird. Dem entspricht auch die gesamte Konzeption des Forschungsseminars, das weder auf „das Werk“, noch *ad personam* ausgerichtet war. Im Zentrum stand daher auch nicht die im Forschungsdiskurs so beliebte Frage: „War F(ries) ein A(ntisemit)?“ oder „Haben X, Y mit dem Urteil ‚F war ein A‘ recht?“. Das Ziel des Seminars war es vielmehr, solchen Verkürzungen, die sich im Rahmen üblicher personenzentrierter Diskursmuster leicht einstellen können, von vornherein vorzubeugen. Denn Formulierungen der Art „War Fries ein Antisemit?“ (aber auch: „War Kant ein Rassist?“ oder „War Nietzsche ein Sexist?“) suggerieren, dass es sich bei der Bearbeitung des Themas primär um die Entscheidung über einen „Fall“ handle, der sich in Diskursformaten des Typs „Gerichtsverhandlung“ bearbeiten lasse. Den Beteiligten wird dadurch die Rolle der Ankläger bzw. Geschädigten einerseits und die der Angeklagten andererseits zugewiesen – und am Ende ein Schuld- oder Freispruch in Aussicht gestellt, mit dem die Person überführt oder rehabilitiert ist, und durch den entschieden werden kann, ob ihr Werk nicht mehr oder weiterhin zum philosophischen Kanon gezählt werden darf.

Auch die Forschungsschwerpunkte des Seminars wurden so gewählt, dass derartige Verengungen, die mit verbreiteten philosophischen Diskursformaten – wie der „Anklage“ oder „Apologie“ – verbunden sind, vermieden werden. Mit unserer Frage- und Blickrichtung wollten wir zudem folgenden weiteren konkreten Problemen Rechnung tragen, die sich im Zusammenhang mit Fragen nach dem angemessenen Umgang mit den antisemitischen Äußerungen in Schriften – sei es Fries', sei es anderer Philosoph\*innen – stellen:

- Dass sich antisemitische (wie auch andere diskriminierende) Äußerungen nicht nur bei einzelnen Philosoph\*innen finden lassen, die nicht zum gegenwärtigen Kanon gehören oder deren „Entfernung“ aus demselben nicht sonderlich schmerzhaft wäre: Sie sind vielmehr auch in den Schriften Kants, Fichtes und einiger weiterer, anerkannter Namen zu lesen, auf deren philosophische Einsichten wir nicht verzichten wollen.
- Dass es – so wenig eine strikte Trennung zwischen Person und Werk möglich ist – beim Philosophieren nicht um Individuen geht, sondern wesentlich um eine verstehend-diskursive Auseinandersetzung mit Einsichten und Behauptungen, mit begrifflichen Bestimmungen und Unterscheidungen, mit Thesen und ihren Herleitungen, dass Philosophierende also mit diesen, nicht mit den Personen, weiterhin „zusammenleben“ wollen. Es sind vorrangig die Einsichten, Gedanken, Theorien, die zur Orientierung oder Aufklärung, Reflexion und Kritik der eigenen Vorurteile etc. beitragen können.
- Dass schließlich außerdem die *philosophischen* Probleme mit antisemitischen (und anderen diskriminierenden) Äußerungen nicht verschwinden oder nur geringer werden, wenn man sie bestimmten Personen zuschreibt und überantwortet, die als „Zeitgenossen“ möglicherweise einem spezifischen „Zeitgeist“ entsprachen bzw. einer ehemals verbreiteten Meinung gehorchten.

In diesem letzten Punkt tritt vielleicht die Wichtigkeit einer originär philosophischen, theoriebezogenen Ausrichtung der Fragestellung am deutlichsten zu Tage. Vieles spricht nämlich dafür, dass mit der zu Recht geforderten *Kontextualisierung* gewisser Äußerungen – gemeint sind ihre Historisierung, ihre diskursive, milieuspezifisch etc. Einordnung – das Problem, wie mit diskriminierenden Äußerungen *in den Texten* und bspw. auch in konkreten Gesprächssituationen (in Seminaren z.B.) heute umzugehen sei, nicht einmal ansatzweise zu lösen ist. Das hat zum einen damit zu tun, dass die Kontextualisierung hauptsächlich den genetischen Aspekt dieser Äußerungen betrifft. Doch diese haben und behalten darüber hinaus auch einen argumentativen Stellenwert, der philosophisch relevanter ist: Sie sind nicht nur eingebunden in zeitgenössische politische oder philosophische Diskurse, sondern stehen auch im Zusammenhang weiterer Schriften ihrer Verfasser\*innen. Damit stellt sich die Frage nach ihrem semantischen und argumentativen Verhältnis zu philosophischen Schlüsselbegriffen sowie zentralen Argumenten, und zwar nicht nur der konkreten philosophischen Theorie, sondern auch der philosophischen Tradition überhaupt: Wenn sich beispielsweise zeigen lässt, dass es keinen Widerspruch gibt zwischen antisemitischen (oder anderen diskriminierenden) Äußerungen und weiteren Grundannahmen, dass sie mithin entweder vereinbar sind mit oder sogar ableitbar auch aus spezifischen Verständnissen philosophischer Schlüsselkonzepte (z.B. wie im Falle von Fries abstrakt erscheinender Konzepte wie „Menschenwürde“, „Gerechtigkeit“, „Gleichheit“, „Wahrheit“ etc.), werden auch diese Grundannahmen sowie Begriffe selbst problematisch und können nicht unhinterfragt bleiben. Außerdem besitzen diese problematischen Äußerungen eine performative Dimension, die an ihrem sicherlich auch zeit- und kulturabhängigen Wirkungspotential zu ermessen und dann auch zu diskutieren ist: In vielen Fällen aber – das wird häufig ignoriert – wurden sie auch schon zu ihrer Zeit als verletzend, gefährlich

oder sogar aufhetzend erfahren; in jedem Falle sind sie es gegenwärtig und bleiben dies künftig.

Nach diesen Vorüberlegungen und der Differenzierung der Problemstellung erfolgte auch die Wahl der Schwerpunkte des Seminars, in die sich die Studierenden selbstständig einarbeiteten und dabei zu aufschlussreichen Ergebnissen gelangten.

### 3. Durchführung und Ergebnisse

Der **erste systematische Schwerpunkt** bestand darin, Schlüsselbegriffe und -argumente der Moral-, Rechts- und Politischen Philosophie von Fries zu analysieren und zugleich zu untersuchen, in welchem Verhältnis sie zu seinen problematischen antisemitischen Äußerungen stehen. Fries verstand sich selbst als Schüler Kants bzw. als Kantianer und zeigt dies durch Verwendung des entsprechenden Vokabulars an. Allerdings deutet er dieses – so haben die genauen Lektüren und Untersuchungen im Seminar gezeigt – auf spezifische Weise um und verschleiert damit mitunter auch tiefgreifende Differenzen zu Kant. Das betrifft vor allem zentrale Konzepte wie „Würde“, „Autonomie“, „Freiheit“, „Gleichheit“ und auch „Öffentlichkeit“, die sich in den spezifischen Bestimmungen durch Fries ohne Widerspruch mit einem völkisch-nationalistisch geprägten Kommunitarismus verbinden lassen. Die Analysen konnten zudem zeigen, dass Fries' antisemitische Äußerungen nicht nur in keinem Widerspruch zu den Grundannahmen seiner praktischen Philosophie stehen, sondern sich sogar aus seinen essentialistischen Konzepten wie „Volksgeist“ und „Volksleben“ oder Postulaten, wie dem der Selbständigkeit und Entfaltung der Völker, ableiten lassen. Selbst seine ohnehin wenig überzeugende, weil nicht ökonomisch fundierte, Kapitalismuskritik ist letztlich „völkisch-national“ begründet.

Aufschlussreiche Unterschiede zu Kant lassen sich auch anhand der erkenntnis- und begründungstheoretischen Prämissen seiner theoretischen Philosophie erkennen. Besonders deutlich zeigen sich Differenzen an seinen Festlegungen der für ihn zentralen Konzepte „Wahrheitsgefühl“ und „Unmittelbarkeit“ („unmittelbare Erkenntnis“) und an seiner Aufwertung von „Innerlichkeit“ und von „Glaube“ sowie „Ahndung“ als erkenntnistheoretisch relevanten Einstellungen. Bis in seine Religionsphilosophie hinein lassen sich Gründe für seine antisemitischen Ausfälle feststellen: Hier kontrastiert er (damit durchaus in der Tradition Kants und mancher Aufklärer) die christliche als Religion der Wissenschaft gegenüber der jüdischen, die er als Religion des starren Gehorsams und der Gesetzestreue diskreditiert.

Der **zweite Schwerpunkt** des Seminars galt dem Forschungsdiskurs, vor allem jüngeren Versuchen, Fries *ex post* zu einem zu Unrecht vergessenen oder ignorierten Philosophen zu erklären und zu einem Klassiker aufzuwerten. Die Durchsicht und Systematisierung der entsprechenden Aufwertungsstrategien zeigen, dass seine antisemitischen Äußerungen in diesem Zusammenhang häufig entweder als „Fehlritte“ oder als „unerklärlich“ eingestuft werden. Vielen Rezipient\*innen gelten sie als „eigentlich“ unvereinbar mit dem Liberalismus und Humanismus seiner Philosophie oder seinem kritischen pädagogischen Ethos. Die Strategien und Argumentationsmuster, die

im Seminar herausgearbeitet und systematisiert werden konnten, sind auch deshalb aufschlussreich, weil sie im Zusammenhang solcher und ähnlicher Rehabilitierungsversuche immer wieder begegnen. So finden sich beispielsweise:

- das „Zeitgeist-Argument“, das dem Muster folgt: als Person teile Fries nur die verbreiteten antisemitischen Vorurteile, die Ablehnung der bürgerlichen Reformer gegenüber der jüdischen Emanzipation sowie die gerade auch innerhalb der klassischen deutschen Philosophie übliche Abwertung der jüdischen Religion;
- das „Er-konnte-nicht-wissen-Argument“, mit dem behauptet wird, dass Fries für Wirkungen seiner Äußerungen nicht verantwortlich sei, und dass sich seine besonders scharfen antisemitischen Äußerungen erst im Lichte des Holocaust als äußerst problematisch erweisen konnten;
- „Verharmlosungs-Argumente“, die mit einem differenzierenden Blick zu begründen versuchen, es handele sich bei Fries' Invektiven noch nicht um einen rassistisch begründeten Antisemitismus, sondern lediglich um einen religiös begründeten Antijudaismus.

Im Zentrum **eines dritten Schwerpunkts** schließlich standen sprachphilosophische Reflexionen und auch Metareflexionen, genauer: Untersuchungen zum verletzenden und gewaltsamen Potential diskriminierender Äußerungen, die auf zwei Ebenen durchgeführt wurden: Zum einen wurden zeitgenössische Quellen gesucht, die Aufschluss geben über die Wirkungen der Äußerungen von Fries in seiner Zeit. In diesem Zusammenhang konnten einige Stimmen gefunden werden, die z.B. in Briefen und Rezensionen bezeugen, dass Fries' Auslassungen auch damals als gewaltsam, hetzend, verletzend, gefährlich erfahren und in öffentlichen Diskursen so diskutiert wurden. Zum anderen beschäftigte sich das Seminar mit der Frage, wie man in dokumentarischen oder auch kritischen Darstellungen selbst mit diesen problematischen, verletzenden Äußerungen umgehen kann: Wie lassen sie sich zeigen oder zitieren, ohne dass sie selbst und ihr verletzendes, hetzendes Potential reproduziert wird? Hier wurden neuere philosophische Theorien zu Rate gezogen, in denen die Zusammenhänge von Sprache, Gewalt, Macht, zwischen Sprechen, Verletzen, Aus- und Einschließen sowie problematische sprachliche Reproduktionsmechanismen diskriminierender Äußerungen thematisiert werden.

Mehr als bei den anderen Schwerpunkten des Forschungsseminars sind diese Überlegungen allerdings offengeblieben. Und das liegt wohl in ihrer Natur: Denn diese Fragen müssen immer wieder neu und gemeinsam sowie für den konkreten Fall beantwortet werden. Als eine Lösung für dieses Projekt ergab sich: Die problematischen, diskriminierenden Äußerungen selbst zwar zu zitieren, sie aber als durchgestrichenen Text zu setzen.

Das Projekt möchte den Aufschlag der Initiator\*innen der RSA-Homepage aufnehmen und mit einem konkreten Vorschlag antworten, wie ein sinnvoller philosophischer Umgang mit dem Problem aussehen kann, wie mit antisemitischen Äußerungen in (klassischen) Werken der Philosophie umzugehen ist und wie das im Rahmen eines Forschungsseminars gemeinsam umsetzbar ist. Es ist nicht abgeschlossen, sondern läuft weiter. Auch über die Fortsetzungen, zunächst vor allem die Versuche, studentisch-

akademische und zugleich öffentliche Gespräche und Diskussionen anzustoßen sowie zu organisieren, die sich dieser Problemstellung widmen, soll weiter berichtet werden.

---

· Individuelle Lösungen bei Stellennachweisen und Literaturangaben wurden nicht vereinheitlicht. Einen Versuch eines einheitlichen und auch angemessenen Vorgehens hingegen gibt es im Hinblick auf eine gendersensible Ausdrucksweise, was besonders schwierig ist im Umgang mit Philosophen und Denkern, bei denen nicht nur aufgrund fehlender expliziter Differenzierungen vermutet werden kann, dass sie in ihren Ausführungen lediglich männliche Menschen und Bürger vor Augen hatten. Diese Schwierigkeit wurde in allen Teilen des Berichts wie folgt gelöst: In den Passagen, in denen die Ansichten dieser Philosophen und Denker (das betrifft insbesondere Fries, aber auch Kant u.a.) rekonstruiert werden, bleibt das generische Maskulinum stehen, weil eine Darstellung in gegenderter Form die sexistische Dimension dieser Texte und philosophischen Theorien verharmlosen bzw. verschleiern würde. Daran anschließende, eigene Überlegungen der Autor\*innen hingegen und der Rahmentext des Berichts sind in gegenderter Form verfasst. Für hilfreiche Hinweise und abschließende Korrekturen sei an dieser Stelle Danilo Gajic und Margarete Puhl ganz herzlich gedankt!



## 1 Kurze Geschichte der Aufstellung der Büste

von P. H. Breitenstein

Um die Motive bzw. Gründe zu rekonstruieren, die zur Aufstellung einer Fries-Büste im Jenaer Institut für Philosophie im Jahr 2000 führten, wurden möglichst viele der damals direkt oder indirekt Beteiligten (darunter die ehemaligen Institutsdirektoren und verschiedene Mitarbeiter) sowie das Archiv der Universität und die Kustodie befragt. Ein einheitliches Bild ließ sich aus den Zeitzeug\*innenberichten und Archivfunden allerdings nicht erstellen, selbst hinsichtlich der Frage nach der Finanzierung des Abgusses der Büste sowie nach den aktuellen Eigentumsverhältnissen wurden widersprüchliche Angaben gemacht.

Der zur Zeit der Aufstellung amtierende Institutsdirektor (Gottfried Gabriel) nannte sowohl im persönlichen Gespräch im Sommer 2019 wie bereits in seinen Worten zur feierlichen Enthüllung der Büste am 25. Oktober 2000 als Ideengeber den vormaligen Institutsdirektor Wolfram Högbe. Tatsächlich kündigte dieser die Büste schon 1999 in einem Sammelband zum „Fries-Symposion: Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie“ an, das 1997 als Abschlusstagung des von ihm geleiteten DFG-Forschungsprojekts „Jakob Friedrich Fries' Einfluss auf die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts“ organisiert wurde – der einzigen Fries gewidmeten Tagung seit der Auflösung der Neufriesschen Schule überhaupt.

Högbe begründet die Aufstellung in seiner Einleitung wie folgt: Nach der Neugründung der Institut für Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität 1992 hätten sich die Verantwortlichen verpflichtet gesehen, „neben der historischen Pflege des großen Erbes der spekulativen Philosophie in Jena gleichberechtigt auch die kritische Tradition der Philosophie in Jena historisch zu vergegenwärtigen und systematisch zu erforschen“ und zu diesem Zwecke „sowohl das Denken Fichtes, Schellings und Hegels, als auch das Denken von Reinhold, Fries und Frege historisch und systematisch in Lehre und Forschung präsent zu halten“ [1]. Auch die Ehrung durch Büsten wurde wohl als Beitrag dazu verstanden; jedenfalls beschließt Högbe seine Einleitung mit einer Danksagung an die Unterstützer des Instituts, in der schon die Büste von Fries angekündigt wird: „Die Herstellung der Bronze-Abgüsse von Fichte, Schelling und Hegel im Seminarraum des Instituts für Philosophie hat die Henkel-Stiftung in Düsseldorf ermöglicht. (Eine neugeschaffene Porträtbüste von Frege durch den Kahlaer Künstler Karl-Heinz Appelt und ein Bronze-Abguß einer Fries-Büste werden noch folgen)“ [2].

Aus Erinnerungen Gottfried Gabriels (sowie Wolfgang Kienzlers an Gabriels Engagement) wird jedoch noch etwas deutlicher, dass neben philosophiehistorischen und „pädagogischen“ auch persönliche und politische Interessen eine Rolle spielten: Ziel der beiden ersten Institutsdirektoren nach der Wende war eine auch nach außen hin sichtbare Jenaer philosophische Tradition und darin eine Gewichtsverlagerung zugunsten der nicht-idealistischen, der kritischen wie analytischen Denkrichtung. Wenigstens der Stand „3 : 2“ sollte erreicht werden und das ging scheinbar nur, indem Fries aufs Spielfeld geholt wurde. Doch sei Fries keineswegs nur ein Strohmann gewesen: Unisono betonen die Verantwortlichen und die Freunde und Förderer, dass Fries „auch aktuelle Bedeutsamkeit besitzt“, ja dass in seiner Philosophie – so Högbe wörtlich – „noch viel Gold schlummert,

das es zu heben gilt“ [3]. Und dieses „Gold“ (das dann seltsamerweise doch bis heute nicht gehoben wurde) wog scheinbar die problematischen antisemitischen Äußerungen von Fries auf, von denen man ebenfalls wusste, da sie im Rahmen zahlreicher Studien zur Geschichte des Antisemitismus untersucht sowie im Rahmen der 1997er-Fries-Tagung selbst explizit thematisiert (und relativiert) wurden [4].

Die Enthüllung der Büste im Jahr 2000 jedenfalls wurde unter Beteiligung verschiedener Honorator\*innen gefeiert: Nicht nur seitens des damaligen Instituts, das – wie Photographien bezeugen – nahezu vollzählig anwesend war, sondern von insgesamt ca. 50 Menschen, darunter als Festredner der Mitherausgeber der Sämtlichen Schriften von Fries, Gert König, aber auch Repräsentant\*innen der Universitätsleitung und der Kustodie [5].

## Endnoten

[1] Högrebe, Wolfram: Vorwort, in: Wolfram Högrebe/ Kay Herrmann (Hg.): Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Frankfurt am Main: Lang 1999, S. 7-11, hier S. 7.

[2] Ebd., S. 9. Bisher konnte allerdings nicht geklärt werden, wer den Abguss der Fries-Büste finanziert hat: Die Henkel-Stiftung, welche die Abgüsse von Schelling, Fichte und Hegel finanzierte, war es – wie auch im Falle der Büste Freges – nach eigenen Auskünften nicht. Gabriel dankt in seiner Eröffnungsrede 2000 der Fries-Stiftung (alle diesbezüglichen Anfragen blieben bisher leider unbeantwortet); nach Högrebess Erinnerung aber hat der damalige Kanzler Kübler die Abgüsse finanziert, im Archiv der Kustodie finden sich keine Unterlagen: weder eine Schenkungsurkunde noch ein Eigentumsverweis.

[3] Hirsch, Wolfgang: Bericht: Jakob Friedrich Fries-Tagung, Informationsdienst Wissenschaft (idw) vom 13.10.1997 (<https://idw-online.de/de/news1580>).

[4] Siehe: Hubmann, Gerald: Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von J. F. Fries, in: Wolfram Högrebe/ Kay Herrmann (Hg.): Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Frankfurt am Main: Lang 1999, S. 141-163.

[5] Die Photographien befinden sich im Pressearchiv der Universität; zu den weiteren Daten siehe: Kienzler, Wolfgang: Frieskopffenthüllung 25. Oktober 2000. Ein Mitschriftblatt von W. Kienzler, Manuskript von W. Kienzler, Juli 2020.

## 2 Zur Moral- und Rechtsphilosophie von Fries

von Joël Ben-Yehoshua

### 2.1 Grundbegriffe der Moral- und Rechtsphilosophie

Eine mögliche Art des Umgangs mit Antijudaismus und Antisemitismus in den Werken eine\*r Philosoph\*in besteht darin, die problematischen Texte und Passagen in ein Verhältnis zu den scheinbar nicht problematischen Teilen des philosophischen Werks der\*des Philosoph\*in zu stellen. In diesem Sinne sollen im Folgenden zunächst in Absehung von den offenkundig problematischen Texten und Passagen die Grundzüge der Fries'schen Moral- und Rechtsphilosophie kritisch rekonstruiert werden. So soll jeweils konkret nach dem Verhältnis der scheinbar unproblematischen Aspekte der Fries'schen philosophischen Theorie zu den antisemitischen und antijüdischen Texten und Passagen gefragt werden.

Damit soll auch die kritische Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen anderer philosophischer Autor\*innen, die durch diskriminierende Äußerungen auffallen, motiviert werden: *Prima facie* positiv besetzte Begriffe wie etwa „Freiheit“ bedeuten niemals von sich aus, sondern erhalten ihre Bedeutung aus einer autoren- oder werkspezifischen Konstellation weiterer Begriffe und Gedanken. So kann „Freiheit“ eben auch die Freiheit, andere zu bedrohen und zu gefährden, bedeuten oder auf die „Befreiung“ von einer imaginierten „jüdischen“ Unterdrückung hinauslaufen [1], die oft mit realer Gewalt einhergeht.

Fries, der sich selbst in der Tradition Kants verortet, was in der Sekundärliteratur oft unkritisch affirmiert wird [2], übernimmt *dem Namen nach* eine Vielzahl von Grundbegriffen der praktischen Philosophie Kants, etwa die Begriffe „Würde“, „Gleichheit“ und „Freiheit“. Die Betonung dieser Begriffe klingt liberal und für das frühe 19. Jahrhundert womöglich sogar fortschrittlich. Doch es ist nicht alles Gold, was glänzt, und dass die Begriffe liberal klingen und Kants Denken entlehnt sind, heißt nicht, dass sie in ihrer Konsequenz so liberal sind, wie sie es bei Kant sein mögen: *Der Sache nach* gibt es zwischen Fries' und Kants praktischer Philosophie nämlich fundamentale Differenzen, wie im Folgenden an einschlägigen Stellen erörtert wird.

Dieser Differenzen ist sich Fries in gewissem Maße bewusst und grenzt sich selbst an mehreren Stellen explizit von Kant ab. Um herauszustellen, inwiefern bei Kant entlehnte Topoi bei Fries einen illiberalen Anklang erhalten, bietet es sich deswegen an, ihnen die deutlich liberaleren kantischen Topoi entgegenzuhalten. Auf diese Art und Weise soll Kant aber nicht heiliggesprochen werden, im Gegenteil: Neben der kontrastierenden Funktion, in der Kants Begriffe denen Fries' gegenübergestellt werden, wird gezeigt, dass Fries und seine Apologeten sich mit einem hohlen autoritären Gestus auf Kant berufen, der rasch als solcher entlarvt werden kann.

Im Folgenden werden die eng miteinander verwobenen Begriffe „Recht“, „Gleichheit“, „Forderung“, „Autonomie“, „Würde“ und „Freiheit“ sowie Fries' Verständnis von „Öffentlichkeit“ vorgestellt. Dann soll Fries' teleologische Geschichtsauffassung als normative Quelle betrachtet und seine Begeisterung für den tugendethischen Begriff

„Treue“ eingeordnet werden. Abschließend erfolgt eine knappe Auflistung fundamentaler Differenzen zwischen den Philosophien von Fries und Kant.

### 2.1.1 „Gleichheit ist Recht“

Der Grundstein oder das „Princip“ der Fries’schen Rechtslehre ist Fries’ Selbstverständnis zufolge der Begriff der Gleichheit: „Die Antwort auf die Frage: Was ist Recht? Wird seyn: *Gleichheit ist Recht*“ (PRL: 33). Fries’ Begriff der Gleichheit ist dabei eng mit seinem Begriff der Würde (siehe Abschnitt 2.1.4) verknüpft und wird höher gestellt als die Freiheit (siehe Abschnitt 2.1.5). Indem Fries den Begriff der Gleichheit zum Fundament seiner Rechtslehre erklärt, grenzt er sich explizit von Kant ab:

[I]n der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt sey, konnte [sic] auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, persönliche Freyheit anstatt der Gleichheit zum Urrechte der Menschen zu machen, welches doch das Princip der Rechtslehre seyn müßte. Freyheit ist gar kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt erst jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politische persönliche Freyheit ist hingegen bloß eine Folge der Gleichheit. (PRL: 24.)

Fries selbst ist der Auffassung, das „Gebot der rechtlichen Gleichheit aller vernünftigen Wesen“ bedürfe keiner eingehenden Erläuterung, da es „leicht verständlich“ (PRL: 37) sei. Um also besser verstehen zu können, was Fries genau mit „Gleichheit“ meint, und was daraus folgt, muss ein Blick auf seine Begriffe von Würde und Freiheit, aber auch auf das *Fordern* als von Fries selbst eingeführten Modus des Rechts geworfen werden.

### 2.1.2 „Das Recht zu fordern“

Ein spezifischer Modus des Rechts, für den Fries sich stark macht, ist der des *Forderns*. Rechte seien demnach nicht primär *Befugnisse*, sondern *Ansprüche*, die man einfordern können muss. Der Modus des Forderns steht im Zentrum der Fries’schen Rechtsphilosophie:

[W]ir verstehen unter dem Rechte eigentlich ein Recht zu fordern, den rechtlichen Anspruch, die Forderung, welche einer an den andern hat. (PRL: 23.)

Weil die Gleichheit das „Princip“ der Rechtslehre sei, habe ein jeder [3] das *Recht zu fordern*, als Gleicher behandelt zu werden:

Ich habe das Recht von einem jeden zu fordern, daß er mich, weil ich ein Mensch bin, dem Gebote der Gleichheit gemäß behandle. (PRL: 35.)

Fries ist sich darüber im Klaren, dass er sich hiermit gegen die Lehre Kants richtet und schreibt:

Kant denkt sich unter einem Rechte hier nur eine Befugniß und nicht ein Recht von andern etwas zu fordern. (PRL: 46.)

Um diese Abgrenzung besser zu verstehen, lohnt sich ein Blick auf Kants Definition des Rechts durch die Pflicht:

*Recht* oder *Unrecht* (...) überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (...) ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. (MS, AA 06: 223.)

Ein Recht habe ich demnach zu allen rechten Taten, zu unrechten Taten habe ich hingegen kein Recht. „Befugt“ bin ich zu allem, was nicht pflichtwidrig ist und insbesondere zu dem, was pflichtmäßig ist. Fries aber postuliert „ein Recht, von andern etwas zu fordern“.

Ein Beispiel soll helfen, den Unterschied zwischen diesen beiden Positionen zu verdeutlichen: Verhält sich eine Person A einer Person B gegenüber übergriffig, so hat B das Recht, von A zu fordern, dieses Verhalten zu unterlassen; dies gilt für die Position Kants und Fries gleichermaßen. Die Begründung ist jedoch eine andere: Fries zufolge hat A das übergriffige Verhalten zu unterlassen, weil B ein Recht hat, eben diese Unterlassung zu fordern. Kant hingegen denkt nicht von der Forderung von B aus, sondern von der Pflicht von A: So ließe sich etwa argumentieren, das Verhalten von A ist unrecht, weil A damit gegen seine Pflicht verstoße, da er B bloß als Mittel etwa zur Befriedigung seiner Neigungen, nicht aber zugleich als Zweck an sich behandelt [4]. Im kantischen Modell beruht das Recht also letztlich auf der *Einsicht A's*, insofern A selbst einsieht, dass seine Handlung nicht pflichtgemäß und deswegen unrecht ist. Im Fries'schen Modell hingegen beruht das Recht nicht auf individueller Einsicht, sondern auf der bloßen Forderung – was einem Modell *gegenseitigen Gehorsams* gleichkommt.

Ein wirklicher Konflikt – etwa, wenn A von B fordern würde, A's übergriffiges Verhalten zu akzeptieren – lässt sich im Anschluss an Fries gar nicht austragen. Es stünde Forderung gegen Forderung und damit scheinbar Recht gegen Recht. Also muss Fries von einem stillschweigenden kollektiven Einverständnis in der „vernünftigen Gemeinschaft“ (PRL: 7) darüber ausgehen, was man voneinander zu fordern das Recht hat.

Mit dem Begriff der Forderung verwirft Fries die Kernidee der kantischen praktischen Philosophie: Frei sind wir im Sinne Kants, insofern wir uns nicht von Neigungen, sondern von Vernunft und individueller Einsicht leiten lassen, und uns also selbst ein vernünftiges Gesetz auferlegen: Dies nennt Kant *Autonomie*, das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“ (GMS, AA 04: 440), und weil ein solches Gesetz vernünftig ist, ist es auch moralisch. Fries' Kritik an Kant, man müsse auch das „Recht von andern etwas zu fordern“ haben, ist damit nicht zu vereinbaren.

### 2.1.3 Halbierte Autonomie

Zwar hebt Fries an mehreren Stellen hervor, dass das Recht bzw. das „Gesetz des Rechtes (...) aus unserm eignen Innern (...) als ein Gesetz der Freyheit“ (PRL: VIII) entspringt, was an Kants Rede vom „Gesetz in mir“ (KpV, AA 05: 161) *erinnert* – das

Beispiel der „Forderung“ zeigt jedoch, dass die Architektur von Fries' Moral- und Rechtsphilosophie sich grundlegend von derjenigen Kants unterscheidet, weil er die Idee autonomer Subjekte, die aus *individueller Einsicht handeln können*, nicht mit Kant teilt. Fries Ideal ist nicht das des autonomen Individuums und seiner freien Entfaltung, sondern gegenseitiger Gehorsam und damit ein Subjekt, das sich den Forderungen der anderen im Zweifelsfalle beugt.

Besonders deutlich wird dies, wenn Fries selbst von Autonomie spricht:

Die Vernunft jedes Einzelnen gibt sich hier [d.h. in einem Ganzen der vernünftigen Gemeinschaft, JBY] unter den Gesetzen des Reiches der Zwecke selbst das Gesetz, sie ist **autonomisch**, bestimmt aber zugleich ihren Willen in der Idee als einen allgemein gesetzgebenden Willen. Jede einzelne Person ist also einmal *Subjekt* des Gesetzes, indem sie sich selbst dem Gesetze unterwirft, dann aber auch *Objekt* desselben, indem ihr durch dasselbe der gleiche persönliche Wert mit jeder anderen Person zugeschrieben wird. (PRL: 7, fett JBY.)

Zu der Autonomie, dass ein Subjekt sich selbst einem Gesetz „unterwirft“ bzw. sich dieses gibt, kommt das heteronome Moment, dass *in der Gemeinschaft* dem Einzelnen erst durch andere „der gleiche persönliche Wert mit jeder anderen Person“ zugeschrieben wird. Damit fallen für Fries Autonomie und Würde des Individuums zunächst auseinander und werden durch die Gemeinschaft miteinander vermittelt und wieder aneinandergebunden: Dafür ist es notwendig, dass „Menschen sich unter einander erst als vernünftige Wesen anerkennen“ (PRL: 37), was eine heteronome Bedingung der Autonomie darstellt. Anerkennung wird deswegen von Fries als eine Pflicht postuliert:

Es ist daher das erste Postulat der rechtlich-gesetzgebenden Vernunft, daß Menschen sich als vernünftig anerkennen sollen - erst alsdann tritt der Fall ihrer Verbindlichkeit ein. (PRL: 38.)

Fries begründet dieses „Postulat der Vernunft“ damit, dass es eine der Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung des „vollendeten Rechtsgesetze[s] für einen peremptorischen Rechtszustand in der Gesellschaft“ (PRL: 38) ist, weswegen wir „anerkannte vernünftige Wechselwirkung zwischen den Menschen als ein Postulat der Vernunft voraussetzen“ „müssen“ (PRL: 38, JBY). Der ständige Kampf um Anerkennung von Individuen und Kollektiven als Kernelement sozialer Konflikte wird so in der Fries'schen Rechtslehre zwar angesprochen, aber nur oberflächlich thematisiert, insofern die funktionierende Vermittlung von Autonomie und Würde durch die Gemeinschaft schlicht vorausgesetzt wird.

#### 2.1.4 Würde

Bei Kant ist aber gerade die Autonomie „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, AA 04: 436). Würde hat demnach ein Wesen, „das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (GMS, AA 04: 434), und rechtmäßige Handlungen sind derart, dass „dazu **nichts als Vernunft gefodert** [sic] wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*“ (ebd.: 435, fett JBY). Der *Grund* dafür, dass dem Einzelnen Kant zufolge Würde zukommt, ist, dass er Subjekt des Gesetzes ist.

Fries hingegen hält die Würde des Menschen weder für begründungsfähig noch für begründungsbedürftig. Dies wird Fries in der Sekundärliteratur zuweilen zugutegehalten und argumentiert, die Idee, dass die Würde des Menschen im Rechtswesen an oberster Stelle stehen müsste, habe es sogar ins deutsche Grundgesetz geschafft [5]:

Die Würde des Menschen ist unantastbar. (GG, Artikel 1.1.)

In der Einleitung seiner *Philosophischen Rechtslehre* von 1803 schreibt Fries in gesperrten Lettern „das nothwendige Gesetz für den vernünftigen Willen“, das Fries das „Sittengesetz“ nennt:

Jeder Person kommt ein absoluter Werth als Würde zu, sie existiert als Zweck schlechthin und ihre Würde gibt jeder Person den gleichen absoluten Werth mit jeder andern. (PRL: 7.)

Würde habe der Einzelne nur insofern, als sie ihm durch andere zugeschrieben wird. Zwar betont Fries, dass die „Person“ das „Subjekt der Würde“ (PRL: 32) sei, doch dieses Subjekt erfüllt hier eine primär passive Funktion, was mit dem heute gängigen Begriff vom „Subjekt“ als „handlungsmächtigem Individuum“ nur teilweise zu vereinen ist. Hinzu kommt, dass Fries weiter oben behauptet, Würde komme dem Einzelnen gerade als Objekt des Gesetzes zu. Demnach könnte man sagen, dass dem Einzelnen gerade als dialektisch verstandenem Subjekt-Objekt des Gesetzes Würde zukomme. Eine ähnliche Denkfigur findet sich auch bei Fries' Zeitgenosse Hegel, der diese Figur systematisch entfaltet. Fries jedoch löst diese Figur durch seinen Begriff der „Gemeinschaft“ auf, der zugleich die Gültigkeit von Fries' Sittengesetz einschränkt:

Durch dieses Gesetz werden also alle vernünftige [sic!] Wesen, wenn sie in Gemeinschaft kommen, unter der Idee eines Reiches der Zwecke vereinigt, indem ihre Wechselwirkung durch das Gesetz der Würde der Person bestimmt werden soll. (PRL: 7.)

Die Einschränkung „wenn sie in Gemeinschaft kommen“ läuft darauf hinaus, dass Fries' Sittengesetz für vernünftige Wesen, die (noch) nicht in Gemeinschaft miteinander sind, nicht notwendig gilt. Zudem bleibt offen, wie jenes „in Gemeinschaft“ Stehen qualifiziert ist.

Mit Blick auf Fries' antisemitische Ausfälle stellt sich die Frage: Stehen Jüd\*innen und Christ\*innen dort, wo sie miteinander leben, bereits miteinander „in Gemeinschaft“, oder ist dazu mehr vonnöten als bloße Koexistenz? Fries gibt hierauf keine explizite Antwort, richtet sich aber vielfach explizit an ein christlich-deutsches Publikum, was die Annahme einer Gemeinschaft von Jüd\*innen und Christ\*innen performativ ausschließt.

### ***Exkurs: Rekonstruktion der Begründung des Fries'schen Würdebegriffs***

In diesem Abschnitt soll versucht werden, Fries' Begründung des „absoluten Werth[s]“ „jeder Person“ zu verstehen. Wie wir gesehen haben, begründet Kant die Würde der Person in deren Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen bzw. sich selbst ein Gesetz zu geben. Würde basiert also Kant zufolge auf der Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung vernünftiger Wesen. Unabhängig davon, ob Kants teleologische

Begründung uns überzeugt oder nicht, halten wir fest, dass der kantische Formalismus das Individuum und dessen Fähigkeit zur freien vernünftigen Entfaltung ins Zentrum rückt.

Welchen Begriff von Würde hat Fries und welche Implikationen hat dieser? Schauen wir uns dazu seine Einführung des Würdebegriffs in der *Philosophischen Rechtslehre* Satz für Satz an:

Den Inhalt der Ethik macht überhaupt die Gesetzgebung für die Freyheit, d.h. die nothwendigen Gesetze für die Gemeinschaft vernünftiger Wesen. (PRL: 6.)

Ethik soll Kant zufolge die Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?“ (KrV, AA 02: 522) geben. Fries hingegen betont, dass seine Antwort auf diese Frage nur für den Menschen als Glied einer „Gemeinschaft vernünftiger Wesen“ gilt. Genau genommen gibt Ethik nach Fries also die Antwort auf die Frage: „Was soll ich *als vernünftiges Glied einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen* tun?“ Der Einzelne muss im Folgenden also nie als isolierter, sondern stets als ein in einer Gemeinschaft befindlicher verstanden werden.

Als nächstes führt Fries den Begriff des freien Willens ein:

Die thätige Kraft der Vernunft ist nun der Wille, diese Gesetze sind also nothwendige Gesetze für den freyen Willen. (PRL: 7.)

Hier spezifiziert Fries: „Gesetzgebung für die Freyheit“ heißt genauer „Gesetzgebung für den freyen Willen“. Dass der Wille die „thätige Kraft der Vernunft“ ist, bedeutet, dass Vernunft vermittels des Willens überhaupt erst praktisch werden kann (vgl. KpV, AA 05: 15).

Die Vernunft aber will, indem sie dem Daseyn der Dinge einen Werth zuschreibt und diesem Werthe gemäß ihre Zwecke ansetzt. (PRL: 7.)

Fries erörtert nun, wie genau die Vernunft vermittels des Willens praktisch wird: Menschen begegneten der Welt nicht neutral, sondern schreiben dem Dasein von Dingen für gewöhnlich einen Wert zu. Aus der Hierarchie dieser Werte ergebe sich, was Menschen letztlich für erstrebenswert halten. Wer etwas für erstrebenswert halte, mache es sich zum Zweck. Allerdings könnten auch unsere Neigungen dem Dasein von Dingen einen Wert zuschreiben. Wenn es nun die Vernunft sei, die dem Dasein der Dinge einen Wert zuschreibe, so werde es ein vernünftiger Wille sein, der letztlich vernünftige Zwecke verfolge. Die Vernunft wird Fries zufolge also praktisch, indem sie auf eine besondere Art und Weise Dingen Werte zuschreibt. Dabei nimmt der Wert, den die Vernunft sich selbst gibt, eine Sonderstellung ein:

Die Vernunft gibt ursprünglich nur sich selbst den Werth; jeder Werth, den wir einer angenehmen oder brauchbaren Sache geben, ist nur ein abgeleiteter oder relativer Werth. (PRL: 7.)

Wenn der Wert aller anderen Dinge als „angenehme oder brauchbare“ ein bloß „abgeleiteter oder relativer“ ist, und die Vernunft sich selbst einen absoluten Wert zuschreibt, so bedeutet dies, dass für die Vernunft alles nur Wert hat, insofern es letztlich selbst Vernunft bzw. vernünftig ist oder der Vernunft dient. An späterer Stelle findet sich dieser Gedanke in elaborierter Form:



Das Handeln des vernünftigen Wesens ist Wollen; Wollen heißt aber nach Zwecken tätig seyn, und der Wille setzt seine Zwecke gemäß dem *Werthe* an, den er einem Dinge zuschreibt. Ein nothwendiges Gesetz für den Willen wird also einen absoluten Werth voraussetzen, den es als Zweck schlechthin, als *Zweck an sich* bestimmt. (PRL: 32.)

Dass die Annahme eines „nothwendige[n] Gesetz[es]“ notwendig auf die Annahme eines „Zwecks an sich“ hinauslaufe, wird an dieser Stelle nicht begründet. Dass dem aber nicht so sein muss, zeigt ein Blick in Kants Moralphilosophie, in der ein allgemeingültiges Sittengesetz über die *Form* der Willensbildung begründet wird, ohne dass ein „Zweck an sich“ vorausgesetzt werden müsste. Fries geht aber davon aus, dass ein solcher Zweck angenommen werden muss, damit es ein allgemeingültiges, sprich: „nothwendiges“, Gesetz geben kann. Da es die Vernunft selbst sei, die „ursprünglich“ sich selbst einen Wert zuschreibe, müsse das vernünftige Wesen jener gesuchte Zweck an sich sein:

Nun gibt aber die Vernunft der Vernunft den absoluten Werth; das Gesetz für das Reich der Zwecke oder der kategorische Imperativ lautet also: *Das vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst*. Der absolute Werth des vernünftigen Wesens heißt *Würde*, und das Subjekt der Würde heißt *Person*. (PRL: 32.)

Zunächst ist anzumerken, dass diese Zeilen rein grammatikalisch keinen Imperativ enthalten. Dass Fries hier dennoch von einem „kategorischen Imperativ“ spricht, lässt erkennen, wie fragwürdig Fries' Adaption kantischer Begriffe zuweilen ist. Nichtsdestotrotz lässt sich die Argumentation in etwa wie folgt zergliedern:

(A1) Die Vernunft gibt zunächst sich selbst einen Wert.

(A2) Das Gesetz, auf dem die Rechtslehre aufbaut, soll ein allgemeingültiges bzw. notwendiges Gesetz sein.

(A2') Ein notwendiges Gesetz muss einen absoluten Zweck, einen „Zweck an sich“, voraussetzen.

(C) Die Vernunft setzt sich selbst bzw. „das vernünftige Wesen“ als absoluten Zweck.

Diese Argumentation überzeugt nicht: Die Annahmen A1 und A2 werden nirgends wirklich begründet, sondern vielmehr postuliert. Das A2' sich nicht mit Notwendigkeit aus A2 deduzieren lässt, wurde gerade gezeigt. Aber lassen wir die Qualität der Argumentation auf sich beruhen und versuchen wir zu ergründen, was es mit der Würde auf sich hat. Im folgenden Absatz spezifiziert Fries, was genau im Menschen es ist, das Würde hat:

Das Subjekt der Würde im Menschen, seine Persönlichkeit nennen wir die *Menschheit* in ihm. Das Gesetz lautet also: *Die Menschheit in jedem Menschen hat Würde und ist an sich Zweck*, und wird als Gebot ausgesprochen: *Die Menschheit in jedem Menschen soll als Zweck an sich behandelt werden*. (PRL: 32.)

Während weiter oben noch die „Person“ als das „Subjekt der Würde“ bezeichnet wurde, wird „Persönlichkeit“ des Menschen, also seine Person-haftigkeit nun weiter auf „die *Menschheit* in ihm“ rückgeführt. Dabei bedeutet „Person“ hier offensichtlich nicht „Individuum“, sondern etwas Allgemeines, das Individuen zukommt. Folglich sind es auch

nicht das besondere Individuum und sein freier Wille als solche, die als „Zweck an sich“ behandelt werden sollen, sondern die Menschheit, etwas Allgemeines.

Weiter oben wurde zitiert, dass Fries zufolge „jeder Werth, den wir einer angenehmen oder brauchbaren Sache geben, (...) nur ein abgeleiteter oder relativer Werth“ (PRL: 7) ist. Nun wird ersichtlich, dass das Relatum der Werte nicht der Wert des vernünftigen Individuums, sondern der Wert der Vernunft überhaupt ist. Den Dienst an der Vernunft überhaupt wiederum bettet Fries in eine Geschichtsteleologie ein (siehe Abschnitt 2.2 zu *Normativen Quellen*).

Doch was meint Fries eigentlich mit Vernunft? Es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass Fries einen intuitionistisch-kollektivistischen Vernunftbegriff vertritt [6]. Hierbei gibt uns Fries' Thematisierung von Erkenntnis Aufschluss. So wird etwa Würde schlicht mit Notwendigkeit erkannt:

Mit Nothwendigkeit (...) wird der Werth des vernünftigen Wesens oder der persönliche Werth erkannt, der Person kommt ein absoluter Werth, ein Werth schlechthin zu, d.h. Würde. (PRL: 7f.)

Dieser Satz kann isoliert betrachtet den Eindruck erwecken, als erkläre Fries die Erkenntnis des absoluten Werts, d.h. der Würde des Menschen, zu einer Art „Faktum der Vernunft“ (KpV, AA 05: 31f.), das es nicht weiter zu ergründen gilt, da es ja ohne Begründung „[m]it Nothwendigkeit“ erkannt wird. Das heißt aber nichts anderes, als dass die Würde *von den Gliedern der vernünftigen Gemeinschaft intuitiv* erkannt wird, denn wie oben erwähnt ist dies der Rahmen, innerhalb dessen Fries nach den allgemeinen Gesetzen der Rechtsphilosophie fragt.

Intuition kann man hierbei nicht von dem Moment des Gemeinschaftlichen trennen: Die intuitive Einsicht in die Würde der Mitglieder der Gemeinschaft ist möglich *vermittels* der Gemeinschaft; die Gemeinschaft ist möglich *vermittels* ebenjener Intuition; dass die beiden Momente „Intuition“ und „Gemeinschaft“ harmonisieren, qualifiziert die Gemeinschaft als vernünftige, die sich wiederum intuitiv als solche erkennen lässt. Hier liegt kein Zirkelschluss vor, sondern Fries verlässt durch den Verweis auf Intuition den Raum diskursiver Argumentation und damit des Argumentierens und Schließens überhaupt.

Vernünftig ist demnach für Fries gerade ebenjene Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft, deren Stabilität durch gegenseitige Zuschreibung eines absoluten Wertes, d.h. Würde, gewährleistet wird. Dass die Vernunft ursprünglich nur sich selbst einen Wert zuschreibt bedeutet also, dass auch jenes harmonische Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft ein Selbstzweck ist. Rückwirkend heißt dies aber auch, dass Individuen gerade insofern Vernunft zugesprochen wird, als sie zu diesem Verhältnis beitragen, d.h. sich in der Gesellschaft entsprechend einordnen: Vernunft heißt hier derjenige Konformismus, der zum Gelingen des Gemeinwesens beiträgt. Dieser Konformismus zeichnet sich im Primat der Gleichheit vor der Freiheit ab und wird von Fries in Anbetracht der Würde noch einmal betont. Der Gradmesser für das Gelingen des Gemeinwesens ist also nicht die Möglichkeit eines jeden zu freier individueller Entfaltung, sondern die Homogenität des Gemeinwesens. Nicht die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstgesetzgebung im Sinne Kants, sondern das Verhältnis der Gleichheit ist der Kerninhalt des Fries'schen Würdebegriffs:

Persönliche Würde läßt keine Vergleichung des größern und kleinern zu, sondern nur das Verhältnis der Gleichheit. (PRL: 7.)

Zur Erinnerung: Der „absolute Werth“ der Mitmenschen wird eben nicht mit absoluter Notwendigkeit erkannt, sondern nur innerhalb der „Gemeinschaft vernünftiger Wesen“. Dies wirft die Frage auf: Wie genau wird diese Gemeinschaft nach außen abgegrenzt? Welcher Wert kommt außerhalb der Gemeinschaft stehenden vernünftigen Wesen zu? Da Fries die Würde der Person insoweit einschränkt, dass sich die Glieder einer Gemeinschaft gegenseitig Würde zuschreiben, ist der Status der Würde der Person von außerhalb „ihrer“ Gemeinschaft betrachtet prekär.

Dies macht Fries' *Philosophische Rechtslehre* anschlussfähig für sein an anderen Stellen formuliertes völkisch-nationalistisches Denken [7]: In diesem Denken können etwa „Deutsche“ „Deutschen“ Würde zuschreiben und „Franzosen“ anderen „Franzosen“ – ob aber „Deutsche“ „Franzosen“ Würde zuschreiben und *vice versa* ist mindestens fragwürdig. Zu der unappetitlichen Vorstellung, dass „Deutsche“ die Würde von „Franzosen“ nicht „mit Nothwendigkeit erkennen“ gesellt sich die Rationalisierung eines paranoiden Weltbildes: Aus Sicht des „deutschen“ Fries schreiben „die Franzosen“ den „Deutschen“ ja ebenso wenig Würde zu und können deswegen in ihrer bloßen Existenz als Beleidigung und Bedrohung verstanden werden.

### 2.1.5 Freiheit

Während Kant die Würde des Menschen aus dessen Autonomie ableitet, fallen für Fries Autonomie und Würde des Individuums auseinander und werden durch eine nicht eindeutig definierte „Gemeinschaft“ wieder zusammengebunden. Das Gesetz, dass sich Kant zufolge ein autonomes Wesen selbst gibt, ist aber gerade ein „Gesetz der Freiheit“. Der Mensch ist frei, insofern er *selbstbestimmt*, d.i. *autonom* ist. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie Fries Freiheit charakterisiert.

Zunächst einmal gewährt Fries der Gleichheit einen Vorrang vor der Freiheit und bezeichnet Freiheit als bloße Eigenschaft:

[I]n der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt sey, konnte [sic] auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, persönliche Freyheit anstatt der Gleichheit zum Urrechte der Menschen zu machen, welches doch das Princip der Rechtslehre seyn müße. Freyheit ist gar kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt erst jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politische persönliche Freiheit ist hingegen bloß eine Folge der Gleichheit. (PRL: 24.)

Kant macht individuelle Freiheit vernünftiger Wesen zur Grundlage seiner praktischen Philosophie. Davon grenzt sich Fries explizit ab, insofern für ihn Freiheit eine bloße Eigenschaft ist, aus der sich positiv nichts ableiten lasse, also auch kein Recht. Aus der hier zitierten Idee, dass Freiheit vorausgesetzt werden müsse, um Subjekten Verantwortung für ihre Taten zuschreiben zu können, erfahren wir allerdings noch immer nichts über die Qualitäten jener Freiheit. An späterer Stelle differenziert Fries zwischen zwei Dimensionen der Freiheit:

Die moralische Zurechnung, welche nach der **Moralität** der Handlungen fragt, setzt die **metaphysische Freyheit** als Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit voraus. Die **juridische Zurechnung** hingegen, welche nur nach der Legalität der Handlungen fragt, hat es mit **psychologischer Freyheit**, mit innerer Selbstbestimmung zu thun. (PRL: 62f., fett JBY.)

Die „metaphysische Freyheit“ wird rein negativ bestimmt: Sie besteht darin, dass Menschen nicht vollständig von den Umständen bestimmt werden. *Wozu* sie bestimmt werden, bleibt auf dieser Ebene offen und entscheidet sich erst auf der Ebene der „psychologischen Freyheit“, auf der der Wille nicht bloß negativ als nicht-determiniert, sondern auch durch „innere Selbstbestimmung“ positiv bestimmt wird.

Die Bestimmung einer That durch meine Willkür macht ihre psychologisch-freye Bestimmung aus (...), denn nur dadurch bekommt der Ausdruck, *etwas, das Ich gethan habe*, Bedeutung: Ich bin hier das Subjekt einer Willkühr. (PRL: 63.)

Worin besteht aber nun jene „innere Selbstbestimmung“? Wie im Abschnitt zu Würde (siehe 2.1.4) diskutiert, vertritt Fries ein intuitionistisch-kollektivistisches Modell, demzufolge es eine gewisse Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft ist, die die „vernünftige“ innere Selbstbestimmung ermöglicht. Diese Harmonie zeichnet sich wiederum primär dadurch aus, dass allen gleichermaßen absolute Würde zugesprochen wird. Deswegen lautet Fries' bereits zitierte Antwort auf die Frage: „Was ist Recht?“: „Gleichheit ist Recht“ (PRL: 33).

Fries' Unterscheidung zwischen negativer metaphysischer und positiver psychologischer Freiheit markiert die fundamentale metaphysische Differenz zwischen Fries und Kant, nämlich Fries' Absage an die Idee einer „reinen Vernunft“ im Sinne Kants: Die Alternative, die Fries hierzu vorschlägt, wurde oft als „psychologistisch“ eingestuft [8]. In Abgrenzung zur „metaphysischen Freyheit“ beinhaltet die „psychologische Freyheit“ bereits empirische Elemente und kann damit nicht mehr *a priori* und universalistisch charakterisiert werden.

Sehen wir uns zur Kontrastierung noch einmal Kant an: Zu Beginn seiner *Metaphysik der Sitten* schließt Kant den Abschnitt mit der Überschrift „§B. Was ist Recht?“ wie folgt:

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. (MS, AA 06: 230.)

Jenes „allgemeine Gesetz der Freiheit“ nennt Kant das *Sittengesetz*, das ihm zufolge durch den kategorischen Imperativ für jedes Individuum einsehbar ist: Praktische Gesetze haben nach Kant allgemeine Gültigkeit, weil sie als „für den Willen *jedes vernünftigen Wesens* gültig“ (KpV, AA 05: 19) erkannt werden. Dadurch wird die Vernunft in jedem vernünftigen Individuum als „Princip“ seiner praktischen Philosophie und Rechtslehre bestimmt. Dies entspricht dem liberalen Ideal einer Gesellschaft, in der alle Individuen sich frei entfalten können. Damit alle Individuen sich frei entfalten können, müssen der Freiheit der Einzelnen Grenzen gesetzt sein. Diese Grenzen gelten für alle Menschen gleichermaßen, weil sie alle die Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht besitzen.

Fries hingegen ordnet die Freiheit der Gleichheit explizit unter. Die Freiheit des Individuums endet in seiner Theorie deswegen dort, wo die nicht genau charakterisierte

Harmonie von Individuum und Gemeinschaft gestört wird. Da Fries Harmonie aber als intuitiv ersichtlich und nicht als diskursiv verhandelbar versteht, kommt einer (öffentlichen) Diskussion über das richtige Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft keine Bedeutung zu.

### 2.1.6 Öffentlichkeit als Sphäre der Vergemeinschaftung

Dieser Befund passt zu Fries' Thematisierung der Öffentlichkeit: Während in vielen liberalen Philosophien Öffentlichkeit als pluralistische Sphäre der Deliberation und Vergesellschaftung eine zentrale Rolle einnimmt [9], geht Fries von *einer* monolithischen „öffentlichen Meinung“ aus, dessen primäre Funktion es ist „geistige Volks-Einheit und Persönlichkeit, ein[en] *National-Verstand* aus dem zerstreuten Leben der Einzelnen“ (HPP: 143) zu bilden [10].

Es ist das größte Erforderniß einer sittlichen Ausbildung unter den Menschen, daß die Völker zu *volksthümlich öffentlichem Leben* gelangen, in welchem jeder Bürger nur dem Gesetz unterthan, dem Geiste des Ganzen hingegeben lebt, und wo in der Gegenwirkung des Gemeingeistes mit der Macht der Regierung alle wahren Zwecke des Menschenlebens in Wohlstand, Geistesbildung und Gerechtigkeit als *öffentliche Angelegenheit* anerkannt werden. (HPP: 145.)

In diesem Entwurf ist für Individualität kein Platz. Die freie Entfaltung des Einzelnen ist anderen Zwecken vollkommen untergeordnet: „[A]lle wahren Zwecke des Menschenlebens“ sind öffentliche, die „das Ganze“ betreffen. Das Individuelle zählt hier nur, insofern es der Ausbildung eines „volksthümlich öffentliche[n] Lebens“ dient.

Dass Fries auf Individualität so wenig Rücksicht nimmt, hängt systematisch damit zusammen, dass er keinen Begriff von Individualität bzw. individueller Freiheit hat: Freiheit im Sinne von Fries bekommt erst in einer Gemeinschaft eine substantielle Bedeutung, weswegen auch dem Individuum jenseits der Gemeinschaft keinerlei Bedeutung zukommen kann. Die „psychologische Freyheit“ erhält ihren positiven Gehalt erst in der Gemeinschaft. Dies passt auch zu Fries' Vorstellung, dass dem Einzelnen Würde nicht *per se* zukommt, sondern diese ihm von anderen zuerkannt werden muss. Dass Autonomie und Würde auseinanderfallen und erst durch die Gemeinschaft miteinander vermittelt werden, bedeutet: Ohne Gemeinschaft bzw. außerhalb „seiner“ Gemeinschaft wird dem Einzelnen keine Würde zugeschrieben.

Fries füllt die Lücke, die sein negativer Begriff „metaphysischer Freyheit“ hinterlässt, mit dem Begriff der „Gleichheit“ und einem intuitionistisch-kollektivistischen Vernunft-, Wahrheits- und Volksbegriff. Durch die in diesem Text vorgenommene Gegenüberstellung mit Kant sollte nicht der Eindruck entstehen, Fries' Abrücken von der kantischen Lehre führe unweigerlich zu seinen problematischen Positionen. Selbstverständlich kann man die kantische Konzeption von Freiheit und Moral kritisieren. Deswegen sei an dieser Stelle ein anderer Kritiker Kants, nämlich Hegel, zitiert, der die Position Fries' so charakterisiert, dass Fries zufolge „das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen* lasse“ [11] – weswegen Hegel Fries einen „Heerführer der Seichtigkeit“ [12] gescholten hat.

Die Frage nach der sozio-historischen Bedingtheit von Subjekt und Vernunft darf und muss gestellt werden. Bei Kant findet sich hierauf kaum eine befriedigende Antwort. Die Antworten aber, die Fries darauf gibt, sind wenig überzeugend und zudem anschlussfähig für völkisches und antisemitisches Denken.

## 2.2 Normative Quellen

Im Exkurs zur Rekonstruktion der Begründung des Fries'schen Würdebegriffs war davon die Rede, dass die Vernunft ursprünglich nur sich selbst Wert zuschreibe und alle anderen Werte abgeleitet seien. Um den Ursprung der Werte, sprich: die normativen Quellen in Fries' Denken besser zu verstehen, schauen wir uns eine Textstelle an, die sich zu Beginn seiner *Philosophischen Rechtslehre* findet:

Nur so viel gilt irgend eine Thätigkeit eines Einzelnen in der Geschichte der Menschheit, als sie gewirkt hat, um die gesellschaftlichen Verhältnisse einem Zustande zu nähern, in welchem das Recht allein öffentlich gültig ist. Jeder andere Zweck ist entweder diesem Zwecke des Rechts untergeordnet, oder er gilt gar nichts. (PRL: 4.)

Fries vertritt ein **teleologisches Geschichts- und Gesellschaftsbild**, demzufolge der Zustand, „in welchem das Recht allein öffentlich gültig ist“ anvisiert werden muss. Daraus zieht er den Schluss, dass alles was ist und geschieht seinen Wert nur hat, insofern es der Verwirklichung dieses „Endzwecks“ (s.u.) dient. Im Unterschied zu Kant, der ebenfalls ein teleologisches Geschichtsbild entwirft [13], begründet oder rechtfertigt Fries seine Geschichtsteleologie nicht, sondern trägt sie vielmehr in einem Pathos der Intuition vor. Der von Fries intuitiv erschlossene „Endzweck“ vereint Freiheit, Gleichheit und Recht:

Die Idee also bei der größten Freyheit jedes Einzelnen das Gesetz der Gleichheit der Person unter den Menschen gelten zu machen, d.h. die Idee des Rechtsgesetzes ist die einzige, welche in der Geschichte der Menschheit einen **Endzweck** ansetzt. (PRL: 5, fett JBY.)

Das hier formulierte Ziel ist es, dem Fries zufolge alles unterzuordnen ist. Das Individuum muss sich also nicht nur der bestehenden Gemeinschaft, sondern dem Ideal einer zukünftigen völkisch-utopischen Gemeinschaft unterwerfen. Dies deckt sich mit dem Befund, dass „vernünftig“ für Fries eben das ist, was eine begrifflich von Fries nicht detailliert entwickelte Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft gewährleistet (siehe Abschnitt 2.1.4 zu *Würde* sowie *Exkurs*).

In Kants Philosophie besteht eine unaufgelöste Spannung zwischen der Vorstellung eines Zwecks im Fortschritt der Gattung einerseits und der Würde des Menschen als Individuum andererseits [14]. Fries löst diese Spannung einseitig zugunsten eines vorgestellten Fortschritts auf und ordnet dabei das Individuum der Idee einer „mystischen Gemeinschaft“ (PRL: 17) unter.

## 2.3 Fries' Lob der Treue und die Differenzkonstruktion deutsch/jüdisch

In seinen ethischen Schriften (jenen Schriften also, die als Anleitungen zu einem guten Leben dienen sollen) hebt Fries den Wert der Treue besonders hervor. Treue ist für Fries nicht bloß eine Tugend unter anderen, denn:

Ein *treues Gemüth* schließt das ganze Heiligthum des sittlichen Lebens in sich. (LGH: 153.)

Treu soll man Fries zufolge immer sein, völlig egal, worum es geht:

Treu soll also der Mensch seyn jedem Gesetz, daß seiner Handelweise vorgeschrieben ist, treu jedem Recht, treu jeder Liebe. Darum also sey ein jeder: treu seinen guten Vorsätzen; treu seinem Worte; treu seinem Freund, ein treuer Gatte, ein treuer Sohn, ein treuer Vater, ein treuer Bürger seinem Volke, ein treuer Unterthan den Gesetzen und der Obrigkeit des Staates, in dem er lebt, und in dem er seine Rechte empfängt.

Nur in der Treue erhält sich der Menschen den Adel seiner Seele. (LGH: 154.)

In diesen Zeilen macht sich die zur Legitimation der eigenen Aussagen herangezogene Begeisterung bemerkbar, gegen die Hegel polemisiert. Gerade der letzte Satz, der die Treue als Selbstzweck geradezu vergötzt, lässt Abgründe erahnen. Denn „Treue“ heißt im Zweifelsfalle: Widerspruchsloser Gehorsam und Unterwerfung unter den Willen eines anderen. Zwar schreibt Fries dies nicht explizit, es genügt aber, dass er die Treue *per se* zum Götzen erhebt und auf Ambivalenzen, die der Begriff „Treue“ in sich trägt, gar nicht eingeht.

Ideengeschichtlich spielt diese Überhöhung der Treue eine zentrale Rolle in der antisemitischen Konstruktion des Gegensatzes zwischen dem „Deutschen“ und dem „jüdischen“: Zum Zweck der Konstruktion des „Deutschen“ über die Treue wird der menschliche Hang zur Verschlagenheit geleugnet bzw. abgespalten und „dem Juden“ zugeschrieben. Diese Differenzkonstruktion vollführt Fries in seiner antisemitischen Hetzschrift dann auch explizit: Dort ist davon die Rede, dass „jüdische Pächter (...) sich das Vertrauen des treuherzigen Bauern (...) erschleichen“ (UGW: 5), wobei der Kontext zeigt, dass „der deutsche Bauer“ gemeint ist. Berechnend und listig betört „der Jude“ den „treuherzigen Bauern“, woraufhin Fries auf die allgemeine „Schlechtigkeit des ganzen Judenwesens“ (ebd.: 6) überleitet. So wird die skurril anmutende, weil vollkommen undifferenzierte Überhöhung der Treue als Rückseite der antisemitischen Zuschreibung von Un-Treue bzw. Verschlagenheit an „den Juden“ erkenntlich. Die Identität „deutsch“ wird vermittels der Differenz „deutsch-jüdisch“ über den Gegensatz „treu-verschlagen“ konstruiert.

Diese Gegenüberstellung von „deutscher Treue“ und „jüdischer Verschlagenheit“ wurde und wird [15] von vielen anderen mitgetragen. Ein besonders prominenter Lobredner „deutscher Treue“ ist August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Dichter des „Liedes der Deutschen“, dessen dritte Strophe heute der Text der deutschen Nationalhymne ist. Im ersten Vers der zweiten Strophe dieses Liedes besingt Hoffmann von Fallersleben „[d]eutsche Frauen, deutsche Treue“. In seinem Gedicht „Emancipation“ von 1840 charakterisiert er „Israel“, womit die in „unser[em] deutsche[n]

Vaterland“ lebenden Juden gemeint sind, als „[a]uf Wucher, Lug und Trug bedacht“, was er mit Rückgriff auf religiös-antijüdische Narrative begründet [16]. Bei Fries und Hoffmann von Fallersleben kann man exemplarisch sehen, wie religiös-antijüdische Stereotype für die Konstruktion der deutschen Identität herangezogen wurden. Eine ideengeschichtliche Kontextualisierung kann so zeigen, dass der scheinbar harmlose Topos „deutsche Treue“ antisemitisch konnotiert ist, weil er auf sein Gegenteil, eben die vermeintliche „jüdische Verschlagenheit“, verweist.

## 2.4 Fries – ein Kantianer?

Fries behauptete selbst, in der Tradition Kants zu stehen. Diese Behauptung wird nicht nur zu Fries' Verteidigung in Anbetracht seiner antisemitischen Hetzschriften [17] herangezogen, sondern diente auch zur Begründung des Aufstellens seiner Büste im Seminarraum Z1. Wie in der Untersuchung von Fries' Grundbegriffen der Moral- und Rechtsphilosophie jedoch deutlich geworden ist, übernimmt Fries zwar dem Namen nach zentrale Begriffe der Philosophie Kants, der Sache nach bricht Fries aber mit Kant in so vielen zentralen Punkten, dass unklar ist, weswegen man Fries einen „Kantianer“ nennen soll. An dieser Stelle werden zentrale Differenzen noch einmal kurz benannt.

### 2.4.1 Vernunft

Verstand und Vernunft sind bei Kant Vermögen *a priori*, d.h. unabhängig von jeder Empirie. Fries' Begriff der Vernunft im Rahmen seines psychologistischen Ansatzes, wie er bei der Unterscheidung zwischen metaphysischer und psychologischer Freiheit im Abschnitt 2.1.5 zu *Freiheit* anklang, bezeichnet kein Vermögen *a priori*, sondern hängt von empirischen Bedingungen ab, wie etwa der Gemeinschaft, der man angehört, bzw. dem sozialen Umfeld, in dem man sozialisiert wird.

### 2.4.2 Erkenntniskritik

In seinen drei Kritiken versucht Kant zu ergründen, wie Erkenntnisse in verschiedenen Bereichen der Philosophie möglich sind und welcher Art diese Erkenntnisse sind. Dazu untersucht Kant diejenigen Aspekte der Erkenntnisvermögen Verstand, Urteilskraft und Vernunft, über die *a priori* Aussagen getroffen werden können. Ein positives Teilergebnis dieser Untersuchungen ergründet die *Bedingungen der Möglichkeit* der verschiedenen Formen der Erkenntnis. Ein negatives Teilergebnis besteht darin, dass in Bezug auf bestimmte Probleme und Bereiche eben kein sicheres Wissen möglich ist. Fries dagegen vertritt einen intuitionistisch-kollektivistischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff [18], dem prinzipiell kein Gegenstand verwehrt bleiben muss. Kants Position wird auch als *Kritizismus* bezeichnet. Fries' Position ließe sich als ein mit Intuitionismus angereicherter Kritizismus bezeichnen – als solcher ist er aber ein unkritischer Kritizismus, und damit überhaupt kein Kritizismus mehr.



### **2.4.3 Normative Grundlagen**

Kants praktische Philosophie gründet auf der Annahme freier vernünftiger Wesen bzw. autonomer Subjekte. Fries hingegen begründet den Wert menschlichen Handelns letztlich durch den Rückgriff auf eine intuitiv erkannte Geschichtsteleologie, deren Endzweck die Verwirklichung des Ideals einer homogenen, rechtshörigen Gemeinschaft ist.

### **2.4.4 Materiale statt formaler Ethik**

Fries zufolge wird Vernunft praktisch, indem sie Dingen Werte zuschreibt. Entsprechend einer vernünftigen Werthierarchie setzt sich der vernünftige Wille dann Zwecke, die er verfolgt. Moralischer Wert kommt Fries zufolge also den Dingen, d.h. den *Inhalten* zu. Kant zufolge kommt „moralischer Wert“ weder den Dingen noch den Zwecken, sondern einzig dem „*Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens, geschehen ist“ (GMS, AA 04: 400) zu. Ob ein Wille moralisch ist, hängt nach Kant von *formalen* Kriterien ab.

### **2.4.5 Autonomie und Würde**

Kant leitet die Würde des Menschen aus dessen Autonomie ab. Bei Fries fallen die Momente Autonomie und Würde auseinander: Autonom ist der Einzelne insofern er sich dem Gesetz aus freien Stücken unterwirft, Würde bekommt er von anderen, die sich ebenfalls dem Gesetz unterwerfen, zugeschrieben. Dass der Einzelne autonom ist und Würde hat, wird für Fries erst durch sein vernünftiges Verhältnis zu einer vernünftigen Gemeinschaft möglich.

### **2.4.6 Universalismus**

Kants Begriff des „a priori“ impliziert, dass es „nur eine menschliche Vernunft geben kann“ (MS, AA 06: 207) und dass alle vernünftigen Wesen an der gleichen Vernunft teilhaben. Fries' psychologischer Ansatz hingegen ermöglicht die Annahme unterschiedlicher „Vernünfte“, je nachdem, welcher Gemeinschaft ein Individuum angehört.

### **2.4.7 Recht und Freiheit**

Kant leitet das Recht aus der individuell möglichen Einsicht in ein allgemeines Gesetz der Freiheit ab. Fries hingegen versteht ostentativ unter Recht das Recht, von anderen

Dinge zu fordern, wobei unklar bleibt, unter welchen Bedingungen genau diese anderen sich den Forderungen beugen müssen. Der Aspekt der individuellen Einsicht tritt bei Fries in den Hintergrund, stattdessen erklärt er vehement die „Gleichheit“ zur Grundlage des Rechts. Dies hängt auch damit zusammen, dass Fries keinen Begriff vernünftiger Freiheit *a priori* hat.

## Endnoten

[1] Ein Beispiel hierfür boten im Jahr 2020 die Rufe nach Freiheit auf den Demonstrationen, die sich gegen die Corona-Maßnahmen der Bundesregierung richteten, vgl. Michael Blume (2020): Für Freiheit – Antisemitismus? Verschwörungsmithologische Tendenzen in der Coronakrise. Abrufbar unter: <https://www.kas.de/documents/252038/7995358/Verschwo%CC%88rungsmythologische+Tendenzen+in+der+Corona-Krise.pdf/8c16f2ca-597e-13e4-8b58-367fcdc806ea?version=1.0&t=1598946119880> [21.12.2020].

[2] Siehe Abschnitt 5.2.2 zur *Bedeutsamkeit aufgrund kantischer Traditionslinie*.

[3] Da es bei Fries vorrangig um die Rechte von Männern geht, kann an dieser Stelle auch auf geschlechtersensible Ausdrucksweise verzichtet werden. Weitere Hinweise siehe [\*] in der Gesamtfassung des Berichts.

[4] Ich nehme hier Bezug auf die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, vgl. GMS, AA 04: 429.

[5] Siehe Abschnitt 5.2.4 zu *Fries als Vorläufer progressiver Denker\*innen*.

[6] Siehe Abschnitt 4 *Zum Wahrheitsbegriff bei Fries*.

[7] Siehe Abschnitt 3.1 zum *Staat und seinen Aufgaben*.

[8] Siehe Abschnitt 5.2 zur *Bedeutsamkeit aufgrund kantischer Traditionslinie*.

[9] Drei prominente Beispiele sind neben Kant (z.B. 1784 in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) Hannah Arendt (z.B. 1958 in *Vita activa*), Jürgen Habermas (z.B. 1962 in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*) und John Rawls (z.B. 1971 in *A Theory of Justice*).

[10] Siehe Abschnitt 3.4 zum *Volksleben im Staat*.

[11] Hegel, G.W.F. (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke 7). Frankfurt: Suhrkamp 1970, S. 18.

[12] Ebd.

[13] z.B. in *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

[14] Vgl. Arendt, Hannah (1970): *Über Kants Politische Philosophie*, in: Dies.: *Das Urteilen*, hg. von Roland Beiner. München: Piper 2015.

[15] Bei einer Umfrage im Rahmen der Leipziger Autoritarismus-Studie 2018 stimmten knapp acht Prozent der Befragten der Aussage: „Die Juden arbeiten mehr als andere Menschen mit üblen Tricks, um das zu erreichen, was sie wollen“ überwiegend oder voll und ganz zu. Vgl. Oliver Decker, Elmar Brähler (Hg.) (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozialverlag, S. 74.

[16] <http://www.zeno.org/Literatur/M/Hoffmann+von+Fallersleben,+August+Heinrich/Gedichte/Unpolitische+Lieder/Zweiter+Theil/Samstag/Emancipation>, [30.12.2020]  
Weiterführend: Ortmeier, Benjamin (1991): Argumente gegen das Deutschlandlied. Geschichte und Gegenwart eines furchtbaren Lobliedes auf die deutsche Nation. Köln: Bund-Verlag.

[17] Siehe Abschnitt 5.2 zum *Philosophischen Fachdiskurs um Fries' Stellung in der Philosophie*.

[18] Siehe Abschnitt 4 *Zum Wahrheitsbegriff bei Fries*.

### 3 Die politische Philosophie von Fries

von Jonas Hessenauer

Für die Frage des Umgangs mit antisemitischen Äußerungen im Werk von Jakob Friedrich Fries wird untersucht, ob und inwiefern diese sich mit seiner politischen Philosophie vereinbaren lassen. Dafür werden wichtige Aspekte seines politischen Denkens rekonstruiert und ideengeschichtlich eingeordnet. Als Grundlage für diese Analyse dienen drei Schriften von Fries: *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Rechtsgebung* (PRL), *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* (VDB) sowie die postum erschienene Schrift *Politik oder Philosophische Staatslehre* (PPS).

#### 3.1 Vom Naturzustand des Menschen zum „Völkerleben“

Die politische Philosophie müsse, so Fries, ihren Ausgangspunkt nehmen bei „den allgemeinen Gesetzen der psychischen Anthropologie (...), denn die Verbindung des Geisteslebens mit dem körperlichen giebt die Unterlagen des geselligen Lebens“ (PPS: 36). Durch seinen Verstand, das Bewusstsein seiner selbst sowie der daraus entstandenen Verständigung über die Sprache erhebe sich der Mensch über alle anderen Tierarten. Er werde zum gesellschaftlichen Wesen. Dementsprechend sei die Geistesbildung, bestehend aus den Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit, der höchste Zweck des menschlichen und öffentlichen Lebens. Von diesen dreien sei wiederum Gerechtigkeit das höchste Ziel. Im öffentlichen Leben könne sich Geistesbildung über Generationen hinweg vererben und weiterentwickeln (vgl. PPS: 37ff.).

Nur im ganzen Volk – bis endlich in der Menschheit, nur in der Einheit eines öffentlichen Lebens findet sich die Einheit menschlicher Geistesbildung, von der jeder einzelne Mensch nur als Bürger nach seiner Stelle im Ganzen und nur für seinen Beruf seinen Theil empfängt. (PPS: 38.)

Um einen hohen Grad der Geistesbildung und sodann Gerechtigkeit zu erreichen, müssen laut Fries aber zunächst physische Grundbedürfnisse der Menschen gestillt werden. Demzufolge trete neben die zwei Aufgaben des menschlichen Lebens Geistesbildung und Gerechtigkeit noch Wohlstand (vgl. VDB: 62). Um sich selbst am Leben zu erhalten, seien die Menschen darauf angewiesen, sich die Natur durch Arbeit anzueignen, um an Nahrung, Unterkunft etc. zu gelangen (vgl. PPS: 41f.). Fries ist zudem der Ansicht, dass es einen menschlichen Grundtrieb zur Geselligkeit, zum sozialen Zusammenleben, gibt. Die Menschen benötigten einander. Es sei aber dem Zufall überlassen, ob das erste Aufeinandertreffen fremder Menschen in Streit oder Freundschaft resultiere. Beides könne im gesellschaftlichen Zusammenleben auch nacheinander oder gleichzeitig auftreten. Dabei grenzt er sich explizit von Thomas Hobbes und Samuel von Pufendorf ab. Während Hobbes davon ausgeht, dass der Urzustand durch den Kampf gegeneinander gekennzeichnet ist, postuliert Pufendorf, dass die Menschen sich sofort „freundlich zusammengesellen“ (vgl. PPS: 44). Fries besitzt folglich weder ein eindeutig positives noch negatives Menschenbild.

Durch die Fortpflanzung seien Familien entstanden, welche sich im Falle eines Krieges aus Sicherheitsgründen zu größeren Verbänden zusammengeschlossen haben. Über die Zeit hätten sich verschiedene „Völker“ beziehungsweise „Nationen“ gebildet, die biologische und kulturelle Eigenschaften an ihre Nachkommen weitervererbt, sich dadurch selbst erhalten und fortentwickelt haben (vgl. PPS: 45). Dieses „Völkerleben“ sei dabei durch den Gegensatz von Gewohnheiten und Verstand charakterisiert. Unter Gewohnheiten einer Gesellschaft versteht Fries u.a. Sprache, Schrift, Traditionen, Kunst, Kultur, Wertevorstellungen, Arbeitsweisen, Gesetze, den wissenschaftlichen Entwicklungsstand, aber auch den Wohnort, die technische Infrastruktur, Straßen, Gebäude etc. (vgl. VDB: 59). Der Verstand könne nur in diese bereits bestehenden Gewohnheiten eingreifen und sie umgestalten, nicht von sich selbst aus Neues erschaffen. Das Völkerleben zeichne sich deshalb durch den „Kampf des selbstdenkenden Verstandes, des eignen Geistes, mit dem Mechanismus der Gewohnheiten“ (PPS: 40) aus. Dabei bleibe das Völkerleben nicht konstant, sondern sei einer beständigen Entwicklung unterworfen. Fries plädiert dafür, dass es nur sukzessive geändert werden soll (vgl. PPS: 41). Über die Zeit hätten sich dadurch verschiedene Völker entwickelt, die sich „durch gleiche Abstammung, Einheit der Sprache, der Sitten, Gebräuche und Gesetze“ (VDB: 58) auszeichnen. Fries zufolge unterscheiden sich die geistigen und körperlichen Veranlagungen je nach Volk. Er geht dabei sogar von verschiedenen menschlichen „Rassen“ aus (vgl. PPS: 45ff.).

Im christlich geprägten europäischen „Völkerleben [ist etwa] der wissenschaftliche Verstand zur vollen irdischen Besonnenheit erwachsen“ (VDB: 21). Das Christentum selbst wird von Fries gewissermaßen als Spitze der Zivilisation, Vernunftgerichtetheit und Wissenschaftlichkeit beschrieben. Es sei eine Weiterentwicklung des Judentums und die erste „Weltreligion ewiger Wahrheit, [die] an die Stelle der Volksreligionen heiliger Symbole“ (VDB: 28) tritt. In diesem Zusammenhang wird auch das Judentum explizit erwähnt: „den Juden wurde der Patriotismus zur Religion, (...) den Christen die Wissenschaft“ (VDB: 28). Dem Judentum wird von Fries also die Wissenschaftlichkeit abgesprochen, aber nicht nur dem Judentum, sondern allen Nicht-Christen. Er ist der Überzeugung, „daß an dem Stamm der Menschenbildung jetzt die Bildung der Christenheit oder der Europäer der einzige noch lebendige Zweig sey“ (VDB: 17). Innerhalb dessen erhebe sich das deutsche Volk durch seine Sprache „über jede andere europäische Bildung“ (VDB: 7).

### **3.2 Der Staat und seine Aufgaben**

Ein Staat ist für Fries sodann die „Vereinigung einer menschlichen Gesellschaft [eines Volkes; J.H.] unter Gesetze“ (PPS: 62) und eine Regierung. Seine Gründung sei schlichtweg „ein geschichtliches Ereignis“ (VDB: 112). Dennoch ist der Staat für ihn nicht nur der zufällige Zustand der Gesellschaftsorganisation,

sondern er ist (...) in seinen positiven Instituten die einzige Form, unter welcher die menschliche Gesellschaft ein selbstgestaltetes, selbstbewusstes großes Leben lebt, er ist die einzige Form, unter der die Menschen im Großen planmäßig, selbstbewusst und verständig handeln können. (PPS: 13.)

Die Zwecke des Staates sollen die Zwecke des Menschenlebens sein: Gerechtigkeit, Geistesbildung und Wohlstand. Aber kein Staat könne für die ganze Menschheit sorgen (vgl. PPS: 296). Deshalb solle der Staat nur seinen Staatsangehörigen dienen. Kosmopolitische Ideen lehnt Fries ab (vgl. VDB: 4, 61). Die staatliche Gemeinschaft ist für Fries folglich durch die Dichotomie von „Eingeborenen“ und „Fremden“ charakterisiert. Letztere hätten kein Recht darauf, sich im Staatsgebiet anzusiedeln. Wenn ihnen dies dennoch erlaubt werde, könnten sie nur durch ihre vollständige Assimilation gleichberechtigter Teil des Volkes werden (vgl. PPS: 296f.). Auch Juden hält Fries für „angesiedelte Fremde“ (VDB: 65).

Neben die Zwecke des Menschenlebens, die auch der Staat verfolgen solle, treten für ihn noch die zwei genuin staatlichen Zwecke: „Ordnung und Sicherheit nach Innen, Behauptung der Selbstständigkeit nach Außen“ (PPS: 65). Durch die Gewährleistung dieser beiden sollen die anderen drei Zwecke verfolgt werden können (vgl. PPS: 69f.).

### **3.2.1 Selbstständigkeit**

Bereits zu Beginn seines Buches *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* macht Fries klar, was das Ziel dieser Schrift ist: „Autarkie des deutschen Volkes und Staates; wir fordern Unabhängigkeit des deutschen Staates vom Ausland, Unabhängigkeit des deutschen Volkes von fremdem Recht, fremder Sitte, fremder Sprache“ (VDB: 6). Eben solche Selbstständigkeit sei der Hauptzweck des Staates: „Jedes lebendige Volk, welches als Staat auftreten soll, muß durch den Gemeingeist der Vaterlandsliebe seine Individualität behaupten und an die Unabhängigkeit seine Ehre verpfändet glauben“ (PPS: 72f.). Die Herrschaft eines anderen Volkes über das eigene verletze das Ehrgefühl. Das Interesse der Selbstständigkeit sei deshalb immer gegen das feindliche Ausland (für Fries: Frankreich) gerichtet. Die Friedenserhaltung sei zwar die wichtigste Aufgabe der Regierung. Falls es dennoch zum Krieg komme, müssten alle anderen Interessen, auch die bürgerliche Freiheit, im Kriegsfall hinter die Verteidigung der Sicherheit und der eigenen Kultur vor fremdem Einfluss zurücktreten (vgl. PPS: 73f., 77). Fries fordert folglich ein Primat des Kollektivs vor dem Individuum.

### **3.2.2 Volksleben im Staat**

Das Volksleben im Staat charakterisiere sich, so Fries, durch den Gegensatz von Gewohnheiten und Verstand. Unter diesen verschiedenen Formen nimmt für Fries die „öffentliche Meinung“ eine besondere Rolle ein. Als „Volksurtheil und Volksvorurtheil“ (VDB: 60) sei sie die Grundlage für die herrschenden Religionen, Sitten und Gebräuche und begründe erst die Staatsgewalt, da Gesetze nur durch die „vereinigte Gewalt aller Einzelnen“ (PPS: 337) aufrechterhalten werden können. Eine besonders starke und lebendige öffentliche Meinung ist für Fries der „Gemeingeist, durch den jeder Einzelne im öffentlichen Leben des Ganzen lebt. Durch den Gemeingeist bildet sich ein öffentliches geistiges Leben im Volk als Seele des Staates“ (PPS: 56). Der öffentlichen Meinung stehe die Regierung „als die Kraft des leitenden und fortbildenden Verstandes im

Völkerleben“ (VDB: 60) gegenüber, wodurch ein einheitlicher Wille von Bevölkerung und Regierung gebildet werden könne. Der Optimalfall sei demnach ein „aktiver Gemeingeist“:

Hier lebt das Volk in einer ihm selbst klaren Stimmung für Vaterlandsliebe und Volksehre oder für Religionsmeinung. Republikanische Tugend schlingt ein geistiges Band um alle, läßt den Einzelnen leicht sich aufopfern für das Ganze. Diese Stimmung wird in der Regierung leben wie im Volk, beyde sind für den Zweck des öffentlichen Lebens leicht einig. (VDB: 117.)

Fries fordert folglich auch hier, dass sich das Individuum der staatlichen Gemeinschaft unterordnen soll, es solle bereit dazu sein, „Gut und Blut“ (VDB: 119) für diese zu opfern. Konkret dürfe die Regierung etwa die Eigentumsrechte und die Lebensfreiheit der Bevölkerung beschränken sowie Gehorsam ihr gegenüber fordern. Unnötige Eingriffe der Regierung seien aber zu vermeiden (vgl. PPS: 350ff.).

Für den Wert der Regierung sei weder die Anzahl ihrer Mitglieder noch die Staatsform relevant. Von Belang sei lediglich, dass sie republikanisch, also auf das Gemeinwohl gerichtet sei (vgl. PPS: 345, 365f.). Kontrolliert werden solle das Regierungshandeln durch die öffentliche Meinung. Dafür sollen Presse- und Sprechfreiheit gewährleistet werden, staatliche Verhandlungen sollen öffentlich stattfinden (vgl. PPS: 354). Der Staat solle durch den gegenseitigen Zwang

zwischen dem Regenten und dem Volke [organisiert sein]. Der Regent zwingt durch die oberste Gewalt jeden Einzelnen unter das Gesetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Gesetz. (PPS: 341.)

Das Gesetz sei folglich die höchste Macht im Staat (vgl. PPS: 337) – auch gegenüber der Exekutive und Judikative, da diese nur auf seiner Grundlage handeln dürfen. Über seinen Inhalt solle nur die Vernunft entscheiden (vgl. PPS: 362).

### 3.2.3 Gerechtigkeit

Die Fries'sche Gerechtigkeitsvorstellung beruht auf der Idee der Gleichheit aller Menschen. Die Menschen als Menschen seien vernünftige Wesen und dadurch Selbstzweck an sich, weshalb ihnen der absolute Wert der Menschenwürde zukomme (vgl. PRL: 32). Damit Gesetze gelten können, müssen sie sich gegenseitig als vernünftige Wesen, als Gleiche, anerkennen (PPS: 242f.). Als grundsätzliches Prinzip für menschliches Zusammenleben müsse also gelten, dass „ein jeder den andern als Seinesgleichen behandeln“ (PRL: 34) soll. Aus dieser Idee der Gleichheit beansprucht Fries alle weiteren Forderungen abzuleiten. Auch „[p]olitische persönliche Freyheit ist (...) eine bloße Folge der Gleichheit“ (PRL: 24).

Aufbauend auf seiner Idee der Gleichheit legt Fries verschiedene Normen fest, die seiner Ansicht nach für ein vernünftiges gesellschaftliches Zusammenleben elementar sind. Er fordert Wahrhaftigkeit, womit er meint, dass Verträge eingehalten werden sollen (vgl. PPS: 249, 253). Die persönliche Freiheit und Gleichheit aller Staatsangehörigen sollen gewährleistet werden. Die Bürger sollen sich nur den Gesetzen eines Staates, nicht willkürlicher Herrschaft unterwerfen. „Jeder Mensch sey frey geboren“ (PPS: 302) und

solle sich seine Lebensweise möglichst frei wählen sowie seine Bedürfnisse befriedigen können. Jeder soll nur durch die eigene freie Entscheidung in ein Arbeitsverhältnis eintreten. Für diese Arbeit sollen die Menschen einen gerechten Lohn erhalten (vgl. PPS: 254f.). Alle sollen ein Recht auf Eigentum haben und über ihren eigenen Besitz frei verfügen können. Dazu gehört auch das Recht, dieses Eigentum an die Nachkommen zu vererben (vgl. PPS: 257ff.). Außerdem fordert Fries eine bürgerliche Verfassung sowie Gerichte, die über Rechtsstreitigkeiten urteilen (vgl. PPS: 264).

### **3.2.4 Wohlbefinden**

Unter Wohlbefinden oder Wohlstand versteht Fries, dass die Menschen dazu in der Lage sind, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Er differenziert diesbezüglich zwischen natürlichen, lebensnotwendigen Bedürfnissen wie Nahrung und Unterkunft sowie künstlichen Bedürfnissen, wie Luxusgütern und Interesse an Wissenschaft und Kunst. Insbesondere auf die künstlichen Bedürfnisse wirken die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Erziehung ein, sodass sie sich zwischen verschiedenen sozialen Gruppen unterscheiden (vgl. PPS: 101ff.). So seien etwa Arbeiter genügsamer als „Geschäftige“. Das sollen sie Fries zufolge aber auch sein, denn „[d]ie Befriedigung der Bedürfnisse soll als Belohnung der Arbeit folgen. Je mehr also jemand die Ruhe oder eine werthlose Geschäftigkeit sucht, desto genügsamer sollte er seyn, desto weniger hat er zu fordern“ (PPS: 262). Im Normalfall sollen die Menschen demnach ihre Bedürfnisse durch ihren Arbeitslohn oder durch den Ertrag ihres Eigentums (durch Kapitalzinsen oder Bodenrente) bestreiten (PPS: 106). Dementsprechend fordert Fries, dass alle Staatsangehörigen Arbeit finden sollen. Diese Arbeit solle fair entlohnt werden (VDB: 87).

Nichtsdestotrotz komme es zu Armut. Arm sei, „wer weder besitzt noch ein Gewerbe hat, dessen Arbeit und Lohn ihm sicher ist“ (VDB: 90). Solchen Menschen müsse durch den Staat geholfen werden. Als Ursachen für Armut macht Fries Überbevölkerung, Ungleichheit des Besitzes und den Handel mit dem Ausland aus (vgl. PPS: 306f.). Ungleichheit des Besitzes sei aber nicht prinzipiell ungerecht. Stattdessen plädiert er für die strenge Erbllichkeit von Reichtum. Nur „Erwerbungsarten, welche einen allzu schnellen Wechsel von Armuth und Reichthum herbeyführen“ (VDB: 76), seien ungerecht. Dies treffe insbesondere auf (spekulative) Handelsbeziehungen mit dem Ausland zu. Diese würden sowohl zu „Uebervölkerung und Lohnentziehung, als auch zu schneller ungerechter Anhäufung großer Reichthümer in einer Hand“ (VDB: 96) führen. Mit diesem Auslandshandel identifiziert er in antisemitischer Weise Juden (vgl. VDB: 94). Um Ungerechtigkeiten und Armut zu bekämpfen, schlägt er sodann einen langsamen Wechsel des Eigentums, Beschränkungen des Auslandshandels sowie Armenhäuser vor (vgl. PPS: 307).

### **3.2.5 Bildung**

Fries ist der Ansicht, dass der Gemeingeist im Volk durch Bildung geschaffen und verstärkt werden könne (vgl. VDB: 119). Die wichtigste Form der Bildung, um dies zu erreichen, sei die sittliche Bildung der Bevölkerung durch Kirche und Schulen (PPS: 86f.).



Der schulische Unterricht solle etwa grundlegend auf sportliche Betätigung und „eine gewisse Helligkeit der Urtheilskraft“ (PPS: 99) abzielen.

Die Suche nach Wahrheit solle nun nicht mehr die Aufgabe der Religion, sondern der Wissenschaft sein. Die Religion solle im Staat durch gemeinsame Bräuche nur noch der Schönheit dienen (vgl. PPS: 89). Sie solle zum nationalen Kultus werden, der die Bevölkerung vereint. Dem ständen aber die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften im Weg. Deshalb fordert Fries, dass innerhalb einer Gesellschaft religiöse Homogenität herrschen solle. Innerstaatliche Glaubensfreiheit führe zu Ungeselligkeit, weshalb er sie ablehnt. Stattdessen stellt er sich einen einzigen Glauben vor, der das ganze Volk in seinem Patriotismus, in seiner „Vaterlandsliebe“, vereinen würde (vgl. PPS: 91, 94f.).

### **3.3 Die Vereinbarkeit von Fries' politischer Theorie mit Antisemitismus**

Fries' Idee der universellen Menschengleichheit und Menschenwürde steht im Widerspruch zu seiner Forderung nach der Selbstständigkeit der Völker. Grundsätzlich seien zwar alle Menschen gleich, weil sie vernünftige Wesen seien, der Grad ihrer Geistesbildung sowie andere biologische Eigenschaften unterschieden sich aber dennoch zwischen verschiedenen Völkern. Er macht hier also einen essentialistischen Volksbegriff stark. Die Forderung nach Selbstständigkeit ebendieser Völker führt dazu, dass Gleichheit für Fries in erster Linie nicht allgemeine Menschengleichheit, sondern Gleichheit im Volk beziehungsweise im Staat bedeutet. Damit meint er keineswegs nur rechtliche und – bis zu einem gewissen Grad – ökonomische Gleichstellung, sondern Homogenität: gleiche biologische Abstammung und gleiche kulturelle Bildung. Die Gemeinschaft ist für Fries dabei dem Individuum übergeordnet. Die Gewährleistung der Selbstständigkeit und der Gemeingeist haben gegenüber individuellen Rechten stets den Vorrang. Von dieser „Volksgemeinschaft“ werden „Fremde“ ausgeschlossen, die nicht zum Volk gehören oder sich nicht vollkommen mit der christlichen Kultur assimilieren. Fries argumentiert folglich völkisch-national. An seine Gedanken können antisemitische und rassistische Äußerungen problemlos als Ablehnung „der Anderen“, die die Volksgemeinschaft bedrohen würden, anknüpfen.

Bezüglich seiner Äußerungen im ökonomischen Kontext gilt Ähnliches. Er behauptet, dass der profitorientierte Auslandshandel einzelner Kapitalist\*innen der Gemeinschaft schaden würde, indem er Armut produziere. An der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb des Staates und an großen Vermögen, die langsam gewachsen sind, übt er hingegen kaum beziehungsweise keine Kritik. Hierin zeigt sich eine stark verkürzte Kapitalismuskritik, ein völkischer Antikapitalismus [1]. Da Fries Jüd\*innen direkt mit dem negativ konnotierten Auslandshandel identifiziert, ist die Vereinbarkeit seiner ökonomischen Theorie mit Antisemitismus offensichtlich.

Fries' antisemitische Äußerungen und seine politische Philosophie lassen sich aber nicht nur problemlos miteinander vereinbaren, sondern sie resultieren vielmehr – anders als beispielsweise Gert König und Lutz Geldsetzer behaupten [2] – direkt aus seiner Vorstellung von einer homogenen Volksgemeinschaft und deren vermeintlicher Bedrohung durch andere. Der Grundtenor von Fries' politischen Schriften besteht stets darin, dass die homogene deutsche Volksgemeinschaft bedroht würde, sei dies auf kulturellem oder ökonomischem Gebiet, sei dies durch jüdische Menschen oder

französische Lebensart. Auch in *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* äußert sich Fries immer wieder explizit antisemitisch. Eine Trennung zwischen seiner politischen Philosophie und seinen polemischen Äußerungen ist dementsprechend nicht aufrechtzuerhalten. Stattdessen muss konstatiert werden, dass sich letztere ohne Weiteres aus den Prämissen seiner politischen Philosophie ableiten lassen.

### 3.4 Ideengeschichtliche Einordnung

In der Sekundärliteratur wird Fries meist dem (Früh-)Liberalismus zugeordnet. Dieter Langewiesche definiert den deutschen Frühliberalismus „als politische Bewegung, die den Rechts- und Verfassungsstaat durchsetzen, den einzelnen gegen den Staat absichern, aber auch zur Teilhabe am Staat befähigen wollte“ [3]. Dieser hätte auch soziale Themen vertreten [4]. Ähnlich fasst Lothar Gall den Begriff. Er bezeichnet damit

jene politische Richtung, (...) deren Hauptziel die Durchsetzung eines repräsentativen Verfassungsstaates mit klar umrissenen, in einem Grundrechtskatalog negativ fixierten Eingriffsrechten in die individuellen und interindividuellen Beziehungen seiner Mitglieder war, wobei das Ausmaß dieser Eingriffsrechte abgeleitet wurde von einem idealtypisch konzipierten Bild des in geistiger wie materieller Hinsicht frei und selbstverantwortlich handlungsfähigen Individuums. [5]

Gerald Hubmann stellt zu Recht fest, dass Fries durch seine Gerechtigkeitskonzeption einem so verstandenen deutschen Frühliberalismus zugeordnet werden kann [6]. Dem heutigen Verständnis von Liberalismus lässt sich Fries' politische Philosophie aber mitnichten zuordnen. Stattdessen meint Hubmann in Fries „einen Vordenker heutiger kommunitaristischer Ansätze“ [7] ausmachen zu können.

In der Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Kommunitarist\*innen gehe es, so Axel Honneth, grundlegend um „die Frage nach dem normativen Vorrang des Ideals gleicher Rechte oder der Vision geglückter Gemeinschaften“ [8]. Walter Reese-Schäfer zufolge hat kommunitaristisches Denken folgende Eigenschaften:

Eine hermeneutische Methodologie, eine Kritik am liberalen Individualismus, ein aristotelisches Konzept des Guten im Gegensatz zu einem Konzept der Rechte, die Renaissance der Gemeinschaftsidee, eine erneuerte Einsicht in die politische Funktion von Bürgertugenden und die Betonung einer wichtigen Rolle der Momente freiwilliger Selbstorganisation in der Zivilgesellschaft im Unterschied zur wachsenden zentralistischen Funktionsübernahme des Zentralstaates sowie der bevormundenden großen Korporationen gewerkschaftlicher oder auch kirchlicher Art. [9]

Um von Kommunitarismus zu sprechen, müssten aber nicht alle diese Aspekte erfüllt sein [10]. Zentrale Aspekte kommunitaristischer Ansätze finden sich tatsächlich bereits bei Fries: die Gemeinschaftsidee, die Kritik am Individualismus und die Betonung bürgerlicher Tugend.

Darüber hinaus weist Peter Slominski darauf hin, dass Carl Schmitts politische Philosophie und kommunitaristische Ansätze interessanterweise einige

Gemeinsamkeiten teilen würden [11]. Tatsächlich zeigen sich auch zahlreiche Überschneidungen im Denken von Fries und Schmitt. Dies betrifft etwa die Vorstellung von einem homogenen Staatsvolk, die Konzeption eines Wir-Sie-Antagonismus, die Bedeutung des Gemeingeistes, die Ablehnung von Kosmopolitismus und internationalem Handel, den Vorrang des Kollektivs vor dem Individuum, das Primat der Souveränität des Staates sowie der im Dunkeln bleibende Prozess der Staatenbildung [12].

Auch an andere völkische und (neu-)rechte Positionen zeigt sich Fries' politische Philosophie anschlussfähig. Nur beispielhaft sei hier auf die deutsche Burschenschaftsbewegung verwiesen, von Seiten derer noch heute positiv auf Fries und seine Werke Bezug genommen wird. So wird er etwa auf zahlreichen Internetauftritten als wichtiger Wegbereiter oder Förderer der Burschenschaftsbewegung aufgeführt [13]. Zudem setzt sich mindestens ein Artikel im Verbandsorgan der „Deutschen Burschenschaft“, einem völkisch-nationalen Burschenschaftsverband [14], auf affirmative Weise mit seiner politischen Philosophie auseinander [15].

## Endnoten

[1] Der völkische Antikapitalismus hat in dieser oder ähnlicher Form eine lange Tradition in völkisch-nationalen Bewegungen und findet sich auch noch heute in weiten Teilen des deutschen Rechtsradikalismus. Dazu sind einleitend bspw. folgende Texte interessant: (1) TOP-Berlin (Hrsg.) (2007): Nationaler Sozialismus. "Antikapitalismus" von völkischen Freaks. Zit.n.: [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Veranstaltungen/2007/Antikapvo nRechts.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Veranstaltungen/2007/Antikapvo nRechts.pdf) [letzter Aufruf: 17.08.2020, 17:19]; (2) Seidel, Ingolf (2007): Antisemitismus in Deutschland. Zit.n.: <http://www.antisemitismus.net/theorie/kritische-theorie/antisemitismus.htm> [letzter Aufruf: 17.08.2020, 18:46]. Zum Verhältnis von Antikapitalismus und Antisemitismus lohnt sich zudem ein Blick in (3) Postone, Moishe (1979): Antisemitismus und Nationalsozialismus. Zit.n.: [https://www.caira.net/verlag/leseproben/postone-deutschland\\_lp](https://www.caira.net/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp) [letzter Aufruf: 05.10.2020, 10:45].

[2] So behaupten sie etwa, dass der Inhalt von Fries' antisemitischer Schrift „nicht aus seiner praktischen Philosophie folgt“ (Geldsetzer, Lutz/König, Gert (1996): Vorbemerkung der Herausgeber zum 25. Band, in: Jakob Friedrich Fries. Sämtliche Schriften, Bd. 25. Aalen, S. 21\*-155\*, hier S. 73\*).

[3] Langewiesche, Dieter (1995): Liberalismus in Deutschland. Frankfurt am Main, S. 12.

[4] Vgl. ebd., S. 7.

[5] Gall, Lothar (1975): Liberalismus und „Bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Historische Zeitschrift, H. 220, S. 324–356, hier S. 325.

[6] Vgl. Hubmann, Gerald (1999): Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von J. F. Fries, in: Hogrebe, Wolfram/Herrmann, Kay (Hrsg.): Jakob Friedrich

Fries - Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Verhandlungen des Symposiums "Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie" vom 9. - 11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Frankfurt am Main, S. 141–163, hier S. 145.

[7] Ebd., S. 147.

[8] Honneth, Axel (1991): Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in: Philosophische Rundschau, 38, 1/2, S. 83–102, hier S. 84.

[9] Reese-Schäfer, Walter (2019): Kommunitarismus: Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien, in: Ders. (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Wiesbaden, S. 5–27, hier S. 7.

[10] Vgl. ebd., S. 8.

[11] Vgl. Slominski, Peter (1997): Der illiberale Kat-echon: zur Demokratiekritik bei Carl Schmitt. Wien: Institut für Höhere Studien (IHS), S. 21ff.

[12] Diese Positionen finden sich bspw. in: (1) Schmitt, Carl (2015): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin; (2) Schmitt, Carl (2017): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin.

[13] So wird Fries etwa neben Ernst Moritz Arndt, Friedrich Ludwig Jahn, Johann Gottlieb Fichte und Lorenz Oken als „Größe des damaligen Geisteslebens“ bezeichnet, der die Gründung der Urburschenschaft unterstützt habe. (Alte Burschenschaft Burgkeller Jena in der DB (o.J.): Wer wir sind. Zit.n. <https://www.ehrefreiheitvaterland.de/wer-wir-sind/> [letzter Aufruf: 20.08.2020, 13:49]).

[14] Vgl. Heither, Dietrich (2011): Stramm rechts: Die Deutsche Burschenschaft, in: Blätter, H. 10/2011, S. 111–119.

[15] Dort heißt es unmissverständlich auf die Frage nach der „burschenschaftlichen Utopie“: „Für die Angehörigen anderer Religionsgesellschaften und Völker soll in diesem neuen Deutschland grundsätzlich kein Platz sein.“ Diese Utopie sei zudem herrschaftsbejahend und „predigt nicht die Religion der Menschenrechte, sondern versteht sich als Bürgerrechtsbewegung“ (Nemeth, Norbert (2017): Religion und Burschenschaft, in: Burschenschaftliche Blätter, H. 1/2017). Der Autor des Artikels ist derzeit als Geschäftsführer des „Freiheitlichen Parlamentsklubs“ (FPÖ) im österreichischen Nationalrat tätig. (Vgl. FPÖ (2020): Mag. Norbert Nemeth persönlich. Zit.n. <https://www.fpoe.at/team/parlamentsklub/klubdirektor/> [letzter Aufruf: 24.08.2020, 14:18]).

## 4 Zum Wahrheitsbegriff bei Fries

von Michelle Reutter

### 4.1 Einleitung

Während der Sichtung von Fries' Schriften fiel besonders auf, dass er den Ausdruck „Wahrheit“ verhältnismäßig oft verwendet. Zudem ließen verschiedene Stellen vermuten, dass es einen Zusammenhang zwischen „Wahrheit“, „Glaube“ und den diskriminierenden Äußerungen gebe. Diese Vermutung bestätigte sich mit der fortlaufenden Lektüre, daher soll dieser Zusammenhang im Folgenden genauer rekonstruiert werden. Konkret beinhaltet dies die Beantwortung folgender Leitfragen:

- Gibt es einen Zusammenhang zwischen Fries' Verständnis von Wahrheit oder der von ihm angenommenen Kriterien, Gründen, Quellen der Wahrheit und den diskriminierenden Äußerungen? Können die antisemitischen Aussagen daraus abgeleitet werden bzw. sind sie damit vereinbar?
- Welchen Stellenwert spricht Fries der Wahrheitssuche in der Philosophie zu? Insbesondere ist hier auf das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Philosophie zu achten.
- Welche Rolle spielt für Fries der christliche Glaube?
- Steht Fries' Wahrheitsverständnis in einer bestimmten philosophischen Tradition? Lassen sich innerhalb dieser Tradition Mechanismen erkennen, die nicht nur im konkreten Fall Diskriminierung ermöglichen oder begünstigen können?

Hinweise zur Beantwortung der oben genannten Fragestellungen bieten vor allem die Schriften *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805), *System der Philosophie als evidente Wissenschaft* (1804) und *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* (1816). Fries sucht hier hauptsächlich nach den Gründen des Fürwahrhaltens oder dem „Quell der Wahrheit“ [1]. Er fragt, welche Arten von Überzeugungen Erkenntnis begründen und mit welchem Grad an Gewissheit diese bestimmt werden kann. Bevor „Wahrheit“ folglich in Relation zu Fries' Philosophie, der Stellung des Christentums oder einer philosophiegeschichtlichen Tradition gesetzt werden kann, gilt es, einige Schritte zurück zu gehen und sich ebenfalls auf die Suche nach dem „Quell der Wahrheit“ innerhalb der Fries'schen Schriften zu begeben. Hierbei sollen weitere Schlüsselbegriffe wie „Wissen“, „Glauben“ oder „Ahndung“, die in seiner Argumentation ebenfalls einen Stellenwert erhalten, eingeführt und erläutert werden.

### 4.2 Die Suche nach dem „Quell der Wahrheit“

Fries behauptet in *Wissen, Glaube und Ahndung*, der Quell der Wahrheit sei die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft (WGA: 28ff.). Es folgt der Versuch, die Bedingungen

von Wahrheit durch eine Definition der Begriffe „Vernunft“, „Erkenntnis“ und „unmittelbar“ zu verstehen. Hierzu gibt Fries in seinen Schriften folgende Auskunft:

1. Vernunft sei ein Erkenntnisvermögen (WGA: 21) oder eine unmittelbare Kraft im erkennenden Geist des Menschen. Sie unterscheide sich zwar vom Verstand, in dem das Selbstbewusstsein des Menschen gründet, stehe zu diesem aber nicht im Widerstreit (VDP: 20). Die Vernunft sei nicht nur ein Erkenntnisvermögen, sie sei auch das Vermögen, gemäß einem Interesse zu begehren und zu handeln. Den beehrten Dingen komme damit ein Wert zu. Die Vernunft begehre entsprechend des individuell gesetzten Wertes und versucht grundsätzlich gemäß diesem zu handeln. Dem Angenehmen, das laut Fries das Lebensgefühl steigere, komme ein höherer Wert zu als dem Unangenehmen. Die Vernunft strebe, so Fries, zunächst nach dem Genuss. In ihrer Ausbildung lerne sie allerdings die Dinge nicht nur nach ihrer Annehmlichkeit, sondern auch nach ihren höheren Zwecken zu bewerten. Dabei werde ihr bewusst, dass ihr höchster Zweck die Idee des Vernünftigen selbst sei, dem sie ab dem Zeitpunkt dieser Einsicht den höchsten Wert zuspreche (WGA: 102 ff.). Die Vernunft umfasst für Fries ein System von Überzeugungen, deren Gewissheitsgründe Wissen, Glauben und Ahndung (auch Ahnung genannt) sind, die im Folgenden noch von besonderem Interesse sein und daher unten aufgegriffen werden.

2. Eine Erkenntnis sei eine Vereinigung verschiedener Vorstellungen. Der Erkenntnis als Tätigkeit der Vernunft gehe es in ihrem Erkennen um das Verhältnis zwischen Gegenstand und Existenz. Wahre Urteile seien durch Vernunft als notwendig bewusst gewordene Erkenntnisse: Die „Wahrheit eines Urtheils ist die Uebereinstimmung desselben mit der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, in der es begründet ist“ (WGA: 29). Falsche Urteile gehen Fries zufolge immer auf fehlerhafte Ableitungen zurück, indem durch einen voreiligen Wahrscheinlichkeitsschluss ein unzureichender Grund fälschlicherweise als zureichender Grund angenommen wird. Diese Falschheit lasse sich somit nicht auf die unmittelbare Erkenntnis zurückführen (WGA: 27). Irrtum könne durch Befolgung dreier Maximen, die bei Kant als Maximen des Gemeinsinns bekannt sind (vgl. Kant: KdU, AA V: 294f.), verhindert werden: i. Es solle immer selbst gedacht werden, um nicht die Irrtümer und Vorurteile anderer zu übernehmen. ii. Zur Vermeidung von Einseitigkeit solle jede\*r sich in die Stelle eines anderen denken sowie iii. immer mit sich einstimmig und konsequent denken. Die Einstimmigkeit mehrerer Meinungen anderer mit der eigenen gilt Fries dabei als Prüfstein (SPW: §200). Wahrheit sei der letzte Grund für die Gültigkeit einer Erkenntnis. Die Vernunft erkenne die Dinge allerdings nicht immer unmittelbar, sondern bedürfe der Reflexion (WGA: 19). Eine Erkenntnis könne daher unmittelbar oder mittelbar sein (WGA: 21-25).

3. Als „unmittelbar“ bezeichnet Fries das intuitiv Fürwahrgenommene. Einer mittelbaren Erkenntnis hingegen könnten sich Erkennende nur durch Reflexion bewusst werden. Der Tätigkeit des Verstandes oder der Vernunft, die eine unmittelbare Erkenntnis beinhaltet, könne sich erst diskursiv (anhand einer Rückwendung im Nachhinein) genähert werden. Die unmittelbare Erkenntnis sei folglich nicht direkt zugänglich, weswegen es der Selbsterfahrung bedarf (SPW: §72).

Die Suche nach Wahrheit führt uns somit zu der Vernunft als einem Vermögen zur Erlangung von Erkenntnis. Ihre Überzeugungen könne die Vernunft aus drei verschiedenen Prinzipien bilden, auf die nun weiter eingegangen werden soll.

### 4.3 Wissen, Glaube und Ahndung

Das Wissen ist die erste und in Hinblick auf die Philosophiegeschichte wichtigste Art des Überzeugtseins. Die klassische, auf Platon zurückgehende Definition für Wissen lautet bekanntlich: Wissen ist wahre, gerechtfertigte Überzeugung. Nach Fries gehen die Inhalte des Wissens (Vorstellungen) auf die Anschauung zurück. Genauer bestimmt er Wissen als notwendige Überzeugung durch anschauende Erkenntnis in Abgrenzung zum Glauben als notwendiger Überzeugung aus bloßer Vernunft und Ahndung als notwendiger Überzeugung aus bloßem Gefühl (WGA: 64). Die bisherige Vorrangstellung des Wissens innerhalb der Philosophie resultiere aus seiner Evidenz, die gemeinhin damit begründet werde, dass das Wissensurteil auf seine Beweisführung hin überprüft werden könne (WGA: 117). Doch Fries sieht gerade darin eine große Schwäche, denn sowohl die Beweisführung als auch die Anschauung, aus der das Wissen ihm zufolge seine Vorstellungen und Kraft schöpft, haben ihre Grenzen. Er bezweifelt, dass innerhalb einer Trennung zwischen dem ewigen und dem endlichen Seienden nur dem ewigen Sein an sich Wahrheit und Realität zukommt, und fragt, ob erstens Wahrheit die Übereinstimmung einer Erscheinung mit dem Ding an sich sein kann und zweitens Wissen als eine wahre und gerechtfertigte Überzeugung dies beurteilen könnte [2]. Tatsächlich, so scheint es für Fries, komme das ewige Sein an sich und die angeblich darin befindliche absolute Wahrheit sehr selten in der Erfahrung des Menschen vor (WGA: 8 ff.).

Die Vorstellungen, die das Wissen durch die Anschauung gewinnt, könnten sich nur auf das endliche Wesen der Dinge beziehen; das Absolute und Ewige sei für den Geist nicht anschaulich. Aus diesem Grund sei es auch nicht möglich, ein Wissen über das Ewige zu generieren, geschweige denn eine absolute Wahrheit mithilfe des Wissens zu erhalten. Der Philosoph sollte daher auch nicht nach einer Form des absoluten Wissens suchen und sich stattdessen darauf konzentrieren, die Möglichkeit von Wissen in seiner Beschränkung zu verstehen (WGA: 8 ff.). Fries führt an, dass es beispielsweise nicht möglich sei, eine Anschauung von Gott zu haben, denn dafür müsste das endliche Wissen eine Beweisführung des Nicht-Endlichen erbringen. Dennoch existiere ein Glaube an Gott. Ähnlich verhalte es sich mit den Ideen oder den Dingen an sich und der Seele. Aus dieser Argumentation folgt, dass es entweder keine Erkenntnis von dem ewigen Seienden geben kann oder eine weitere Form der Überzeugung gesucht werden muss.

Anstelle des Wissens benennt Fries somit den Glauben als Mittel, um die Beschränkung durch die Anschauung zu umgehen und eine Erkenntnis des Ewigen und Absoluten zu erhalten. Denn obgleich die Vorstellungen um das Ewige und Absolute nur eine Erscheinung sein können, sei doch ein Glaube an das Ewige und Absolute möglich. Der Glaube sei somit eine Überzeugung, die sich zwar nicht auf Beweise zurückführen lasse, dennoch Gewissheit trage und für wahr gehalten werden könne.

Die Wahrheit ist diese: Wir können nicht dadurch zum Ewigen gelangen, dass wir unser Wissen zum Absoluten steigern, dadurch überheben wir uns unserer Kraft, und verlieren uns in die absolute Leere; im Gegenteil ist das einzige Mittel zum Ewigen der Glaube, für den wir gerade nur dadurch Platz gewinnen, dass wir unser Wissen auf seine wahren Verhältnisse herabwürdigen, dass wir zeigen, wie hier geschehen ist, unser Wissen um das Endliche der Natur ist nur Erscheinung, darüber hinaus aber ist die Idee des Ewigen, und der Glaube an das Ewige in uns. (WGA: 59.)

Wahrheit setzt laut Fries folglich nicht unbedingt Beweisbarkeit voraus; der Ursprung der Gültigkeit einer Erkenntnis aufgrund des Glaubens bleibe unbekannt. Aus diesem Grund habe die Philosophie die Gewissheit von Überzeugungen, die dem Glauben entstammen, auch lange Zeit nicht anerkannt. Fries bemängelt daher, dass in der Geschichte der Philosophie höchstens versucht wurde, einen Unterschied zwischen dem Wissen und dem Glauben zu finden, wobei das Fürwahrhalten des Glaubens als „unphilosophisch“ bezeichnet und damit aus dem Bereich dieser Wissenschaft ausgeschlossen wurde. Der Glaube habe hier nur als eine niedrigere Art des Wissens oder bloße Meinung (*doxa*) gegolten. Jede wahre Überzeugung habe ein Wissen sein müssen; die Überzeugungen des Glaubens galten als subjektiv. Fries widerspricht diesem „Vorurteil“ der philosophischen Tradition, indem er den objektiven Wert des Wissens in Frage stellt und auch dieses als letztlich subjektiv herauszustellen versucht (WGA: 63 f.). Wenn Wissen allerdings beschränkt sei, dann sei es auch nicht notwendigerweise frei von Dogmen (WGA: 60).

Fries versteht unter Glaube – wie oben bereits geschrieben – eine notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft. Der so verstandene Glaube bezieht seine Inhalte (Vorstellungen) durch „ein Nicht-Sehen und doch glauben“ (WGA: 74); die Vorstellungen erscheinen dann in Form von Begriffen oder Ideen im Bewusstsein. Der Vernunft und der Philosophie sollte es ein unbedingtes Anliegen sein, „den Glauben in Schutz zu nehmen (...) und zu vertheidigen, und so klar als möglich in seiner Trennung vom Wissen aufzustellen, indem er durch jede Vermischung nur verlieren kann“ (WGA: 118). Die Wissenschaft des Glaubens sei die Religionslehre, in der der Glaube zum Gegenstand der Betrachtung wird (HPP: §2).

Der Geist des Menschen wisse somit um die Erscheinungen und glaube an die Ideen, das Sein der Dinge an sich und an das Absolute. Beides, sowohl das Wissen als auch der Glaube, sind Arten des Fürwahrhaltens, d.h. ihre Überzeugungen könnten für wahr gehalten werden. Sie bestünden nebeneinander, ohne dass sie sich notwendigerweise berühren müssten. Diesen beiden fügt Fries daher als Bindeglied ein Drittes hinzu: Die Ahndung.

Die Ahndung ist Fries zufolge eine notwendige Überzeugung aus bloßem Gefühl, dessen Gegenstand weder begrifflich noch anschaulich ist. Sie erkenne in der endlichen Anschauung das ewige Sein und vereine somit Wissen und Glauben (SPW: §234). Durch diese Bestimmung der Ahndung begründet Fries die Relevanz des Wahrheitsgefühls in der Erkenntnistheorie und Philosophie [3].

#### **4.4 Die Tradition der Innerlichkeit von Wahrheit**

Wahr spricht folglich laut Fries nicht unbedingt die Person, die sagt, was wirklich ist. Wahrheit sei auch nicht die Übereinstimmung einer Überzeugung (bzw. eines Urteils, einer Aussage) mit einer Sache. Und auch das Absolute sei nicht notwendig real oder wirklich. Fries beschränkt sich auf die inneren Tätigkeiten des Verstandes und dessen Überzeugungen, die für wahr gehalten werden können. Aus diesem Grund spricht er von einer inneren oder empirischen Wahrheit, da sie sich nur auf die Vereinigung von Erkenntnis in einem System der Vernunft beziehe (WGA: 30). Die empirische Wahrheit untersuche nach Fries nicht die äußeren Zusammenhänge zwischen Vorstellung und



Gegenstand, sondern die Tätigkeiten des Geistes. Daher sei es ebenfalls wichtig, sich in der Suche nach Wahrheit einer Metaebene zu bedienen und die Bedingungen von Wahrheit an sich zu hinterfragen (WGA: 119). Die empirische Wahrheit frage danach, ob die Erkenntnis in sich zusammenpasst bzw. inwiefern die mittelbare und die unmittelbare Erkenntnis übereinstimmen. Auch philosophische Wahrheiten seien daher nur durch Zuwendung zur inneren Wahrnehmung der Selbsterkenntnis im Geist zu finden (VDP: 25-27). Fries fasst zusammen:

Alles Denken, dessen Gebiet wir im allgemeinen mit dem Worte Reflexion bezeichnen, alle Abstraktion und Vergleichung, alle logische Thätigkeit des Verstandes, alles Begreifen und Begriffe machen, alles Urtheilen und Urtheile machen, alles Schliessen, ja die ganze Form der systematischen Einheit, die Wissenschaft gehört nur zu der Art, wie wir uns unserer Erkenntnisse wieder bewusst werden, wie wir von der inneren Wahrnehmung zur inneren Erfahrung gelangen. (WGA: 22.)

Auch wenn Fries versucht, die innerhalb der Philosophiegeschichte bestehende Vorrangstellung des Wissens durch die Einführung der Begriffe des Glaubens und der Ahndung zu durchbrechen und Wahrheit auf Überzeugungen zurückführt, die sich einer Beweisführung widersetzen, übernimmt er die Tradition der Innerlichkeit, die spätestens seit dem cogito-Argument von Descartes auch in der Erkenntnistheorie prominent ist.

Dennoch scheint es, so lässt Fries' Prüfstein zur Vermeidung von Irrtümern durch das Vergleichen der eigenen Urteile mit den Urteilen anderer vermuten, ein Konsens-Kriterium einer Überzeugung zu geben, welche die Geltung der Wahrheit einer Aussage an die Zustimmung durch andere bindet. Wenn Fries das tatsächlich so meint, erhalte Wahrheit nicht nur einen individuellen bzw. subjektiven Wert oder bliebe an das Wahrheitsgefühl einzelner Subjekte gebunden, sondern ließe sich auch intersubjektiv prüfen. Dafür spricht, dass Fries der Wahrheit auch in der politischen Philosophie und Ausbildung einen besonderen Stellenwert einräumt, der im Folgenden erläutert werden soll.

#### **4.5 Der Stellenwert der Wahrheit in Fries' Philosophie**

Wie oben gezeigt, erkennt Fries im Gegensatz zu einer dominanten philosophiegeschichtlichen Tradition auch die Gültigkeit jener Überzeugungen für wahr an, die nicht beweisbar sind. Dennoch ist Fries nicht der Ansicht, dass er hier dogmatisch argumentiert.

Der Begriff der Wahrheit nimmt in verschiedenen Schriften Fries' eine fundamentale Rolle ein. In *System der Philosophie als evidente Wissenschaft* (1804) versucht Fries die Stellung der Philosophie als evidente Wissenschaft zu sichern, indem er wahre philosophische Erkenntnisse systematisch ordnet. Es gelte die Wahrheit vom bloß Scheinbaren zu trennen. Folgte die Philosophie nicht den Ansprüchen der Wahrheit, so verlöre sie auch ihren Anspruch als Wissenschaft. Aus diesem Grunde gilt: „Das eigenthümlichste Interesse für Philosophie ist das Interesse für Wahrheit“ (SPW: §6). Die Ausbildung der Vernunft für das Erkennen jener Wahrheiten ist somit für Fries ebenfalls von großer Bedeutung. Jene Ausbildung solle, statt auf der Überlieferung

philosophiegeschichtlichen Wissens, auf dem Selbstdenken und der kritischen Selbsterkenntnis beruhen (SdL: 253). Das Interesse an der Wahrheit beinhaltet allerdings, wie oben gezeigt wurde, nicht nur das Wissen, sondern umfasst ebenso Überzeugungen aus Glauben und Ahndung.

Der praktischen Philosophie als „Lehre vom Werth und Zweck des menschlichen Lebens und der Welt“ sei die theoretische Philosophie als Lehre vom Dasein der Dinge untergeordnet, da erstere dem Menschen „die rechten Ziele unsres eigenen Thuns und Treibens anweist“ (HPP: §1). Ihren höchsten Stellenwert erhält folglich auch die Suche nach Wahrheit in der praktischen Philosophie, in der ihr ein besonderer Nutzen zukommt.

Im oberen Teil wurde der Vernunft die Eigenschaft zugesprochen, sich interessieren und den Dingen einen Wert zusprechen zu können. Anfangs folge das Interesse der Vernunft dem höchsten Genuss, in Folge ihrer Ausbildung lasse sie sich allerdings zunehmend von dem Nutzen leiten, den eine Sache haben könne. Die Vernunft erreiche somit eine Erkenntnis vom Wert und Zweck des Menschen und der Welt, die sowohl dem Gewissen als auch dem Glauben und dem sittlichen/ religiösen Gefühl zugrunde läge (HPP: §2). Die glaubensbasierte Idee des Guten und die Tugendhaftigkeit seien in der Gesellschaft von besonders hohem Wert, da sie das Verhalten des Einzelnen bestimmen. Glaube, Ahndung und das Gewissen formen die Handlungen des Menschen, wobei es sich beim Gewissen um ein Gefühl handle, das sich mehr am Glauben und weniger am Wissen orientiere. Das Gewissen fordere somit praktisch den eigenen Überzeugungen treu zu bleiben und bilde die richterliche Instanz, deren warnender Spruch, sofern die Handlung den Überzeugungen widerspricht, strafen oder zügeln könne (HPP: §17). Auch hier wird die Bedeutsamkeit eines Strebens nach Wahrheit durch die Ausbildung der Vernunft in Fries' Philosophie ersichtlich. Erkennt eine einzelne Person den Wert des Lebens und der Welt an, so soll sie ihr Handeln nach der Idee des Guten richten. Das Streben nach Wahrheit bildet in der Fries'schen praktischen Philosophie das Fundament des sittlichen Handelns und darauf aufbauend einer funktionierenden Gesellschaft.

Es ließe sich hier mit Fingerzeig auf die Fries entlastende Isolationsthese ein Punkt setzen und behaupten, das Pamphlet stünde als „Ausrutscher“ für sich. Wir wollen aber weiterdenken und fragen, inwiefern hier ein Zusammenhang besteht und die oben dargelegten Schlüsselbegriffe das Fundament für die diskriminierenden Aussagen bilden könnten.

Bisher wurde gezeigt, dass dem Glauben in der Wahrheitsfindung Fries zufolge eine dem Wissen mindestens ebenbürtige Position zukommt. Nun gilt es zu fragen, welche Rolle explizit der christliche Glaube in Fries' Argumentation einnimmt.

#### **4.6 Die Vorrangstellung des Christentums als Religion der Wissenschaft**

Fries behauptet in *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* (1816), es scheine in den verschiedenen Völkerstämmen eine verschiedene „Geistige Anlage“ zu geben, weswegen nur die besonders begünstigten Völker für die Fortbildung des Verstandes empfänglich seien. Fries grenzt das eigene, christliche Volk, das einen „selbstthätige[n] lebendige[n] Geist“ besitze, von anderen Völkern ab, die blinden Gewohnheiten [4] folgen (VDB: 17).

Den unterschiedlichen geistigen Anlagen folge ein unterschiedliches Interesse. Während das Christentum sich der Wissenschaft widme, pflege die jüdische Religion den Patriotismus (VDB: 28). In Fries' politischer Philosophie gestaltet die wissenschaftliche Ausbildung eines selbsttätigen Geistes das gesunde Leben im Staat. Das Christentum mit der ihm zugeschriebenen, besonders hohen geistigen Anlage, die auch das Vermögen der Vernunft und somit der Erkenntnis bestärke, erhält hiermit als Religion eine Voranstellung. Auch die Überzeugungen des christlichen Glaubens erhalten damit ihre besondere Geltung im Fürwahrhalten (VDB: 16 ff.). Dies ist das enge Verhältnis zwischen Wahrheit, dem christlichen Glauben und der politischen Philosophie, die zu Beginn angenommen wurde. An dieser Stelle lassen sich nun auch Bezüge zu den antisemitischen Äußerungen herstellen. Zwar behauptet Fries, trotz der zugeschriebenen Voranstellung, das Christentum solle nicht als Staatsreligion durchgesetzt und auch andere Religionsformen geduldet werden. Dennoch müsse der deutsche Staat einige gesetzliche Repressalien gegenüber dem Judentum treffen. Die Toleranz gegenüber anderen Religionen betreffe, so äußert sich Fries deutlich, somit nicht das Judentum (UGW: 13, 22).

Hierdurch wird der Zusammenhang zwischen Fries' Verständnis von Wahrheit als Grundlage einer evidenten Wissenschaft, die auf einer Selbsttätigkeit des Geistes beruht, dem Christentum als wohl jenem religiösen Volk, in dem Wahrheit und Wissenschaft als Streben vereint sind, und seiner politischen Philosophie deutlich.

#### **4.6 Fazit**

Fries' Suche nach den Bedingungen von Wahrheit beruht auf einer starken Zuwendung zur Innerlichkeit: Die wahre, unmittelbare Erkenntnis gründe, ihm zufolge im Inneren, im Geist, und kann durch mittelbare Tätigkeiten wie die Reflexion nur nachträglich gesichert bzw. begründet werden. Zur Charakterisierung dieser Quellen oder Gründe verwendet er Termini wie „Selbsterfahrung“ oder „Selbsterkenntnis“, die er aber nicht nur zur Aufgabe jeder\*s Einzelnen erklärt, sondern denen Fries zufolge auch auf gemeinschaftlicher Ebene ein Bildungsauftrag entspricht. Die Suche nach Wahrheit bekommt somit einen praktischen Nutzen und einen kollektiven Wert, der das vernünftige Verhalten in der Gemeinschaft bestimmt. Mithilfe der Begriffe „Glauben“ und „Ahndung“ schafft Fries eine Verbindung zur Religionslehre. Aus der Auszeichnung der christlichen als „wahrheitsliebender“ Religion lassen sich Fries' antisemitische Äußerungen ableiten.

#### **Endnoten**

[1] Wird „Wahrheit“ hier als ein Reflexionsbegriff aufgefasst, so meint die Suche nach dem Quell der Wahrheit eher die Frage, unter welchen Bedingungen eine Überzeugung als „wahr“ (oder „falsch“) gilt bzw. welche spezifischen Einstellungen des Fürwahrhaltens es gibt.

[2] Zu bemerken ist, dass Fries hier zwar jene Zuordnung von Wahrheit und Realität – dessen leerer Begriff allerdings nicht weiter gefüllt wird – in Frage stellt, die

Terminologien des Ewigen/ Endlichen, der Erscheinung/ des Seins allerdings übernimmt.

[3] Unter dem Begriff der „Ahndung“ erhält der Philosoph auch einen Eintrag im Wörterbuch der Philosophie, der da lautet: „Nach J. F. Fries (...) ist A. ein Gefühl der Anerkennung des Ewigen im Endlichen“ Kirchner, Friedrich (Hrsg.) (2013): Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Felix Meiner Verlag: Hamburg. S. 19.

[4] Fries hat einen klaren Begriff von „Gewohnheit“. Die Gewohnheit sei ein Einfluss durch Wiederholung, die eine körperliche oder innere Tätigkeit betrifft. Durch die innere Gewohnheit werde die mittelbare Tätigkeit des Verstandes abgelöst. Die Gewohnheit im Denken könne sich durch Assoziation verstärken und damit stark die Urteile, Erkenntnisse oder Vorstellungen beeinflussen (SPW: §53-56). Aus diesem Grund steht für Fries die Gewohnheit im Konflikt zum selbsttätigen Geist.

## 5 Fries im Fachdiskurs

von Carl-Luis Habermeier

### 5.1 Einführung

Jakob Friedrich Fries ist heute nur einigen akademischen Philosoph\*innen bekannt. In umfassenden Philosophiegeschichten und philosophiegeschichtlichen Lexika finden einzelne seiner Arbeiten aber durchaus Erwähnung. So finden sich Fries gewidmete Abschnitte in Artikeln zu Schlüsselbegriffen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), besonders ausführlich z.B. in Gert Königs Beiträgen zu den Begriffen „Naturwissenschaften“ [1], „Transzendental; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie“ [2] und „Wahrheitsgefühl; Wahrheitssinn“ [3] sowie in Helmut Pultes Beitrag zu „Wissenschaft“ [4]. Fries' Fortwirken ist im HWPh mit den Artikeln zu „Friesianismus“ [5], sowie „Neufriesianismus“ [6] sogar eigene Beiträge gewidmet.

Auch Fries' antisemitische Schrift *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* (1816) wird häufiger erwähnt, allerdings vor allem in geschichts-, politik- oder sprachwissenschaftlichen Arbeiten zum frühen Antisemitismus oder zur Burschenschaftsbewegung.

Im Zentrum der folgenden Darstellung steht die jüngere philosophische Fries-Rezeption. Zunächst wird umrissen, wie Fries' Stellung in der Philosophiegeschichte und sein Einfluss von einigen Fachvertretern bewertet wird. Im Anschluss daran findet sich ein Überblick über die Einordnung und Diskussion seiner antisemitischen Schriften, die von dieser Bewertung beeinflusst ist.

### 5.2 Der philosophische Fachdiskurs um Fries' Stellung in der Philosophie

„Klassiker gibt es nicht, sie werden gemacht“ [7] – so lautet das Resümee Helmut Pultes in einem Band zur Jenaer Fries-Tagung 1997, und es lässt sich als Leitmotiv des Fachdiskurses um Fries' Stellung in der Philosophiegeschichte lesen. Denn Fries, dessen Schriften heute nicht zum Kanon des Fachs gehören, wird in diesem Band seitens weniger philosophischer Forscher\*innen als ein für die Philosophie, Mathematik und insbesondere die Naturwissenschaften zwar einflussreicher Denker, gleichwohl vergessener oder verschmähter Denker vorgestellt, der es wert wäre, als Klassiker angesehen zu werden [8]. Von diesen Strömungen der Rezeption jedoch abgesehen, lassen sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keine Ansätze erkennen, Fries überhaupt nur philosophiehistorisch einzuordnen, geschweige denn affirmativ zu würdigen.

Im Folgenden werden die affirmativen und rehabilitierenden Strategien der jüngeren philosophischen Fries-Rezeption idealtypisch dargestellt, und dabei folgende

Argumentationsmuster unterschieden, die sich in Verteidigungen antisemitischer Äußerungen in philosophischen Werken immer wieder finden: das „F(ries) ist ein Klassiker“-Argument (5.2.1), das „F war/ verstand sich als Kantianer“-Argument (5.2.2), das „F war einflussreich“-Argument (5.2.3), das „F prägte progressive Denker“-Argument (5.2.4) und schließlich die Behauptung ungünstiger Rezeptionsumstände (5.2.5) sowie unausgeschöpfter Potentiale (5.2.6).

### 5.2.1 Das Klassiker-Argument

Eine Prämisse des Klassiker-Arguments lautet, dass bestimmte innovative Gedanken auf die individuelle Fähigkeit oder den Genius einer bestimmten Person zurückzuführen sind. Klassiker\*innen stehen nicht nur exemplarisch für eine bestimmte philosophische Tradition, sie müssen *per definitionem* einflussreich und bis in die Gegenwart anschlussfähig sein und heben sich darin von anderen Denker\*innen ab. So bieten „Klassiker“ Lutz Geldsetzer zufolge Gedankenpotentiale, „die nicht nur zu immer genauerer historischer Forschung einladen, sondern die jederzeit auch übersichtliche und konsolidierte heuristische Ideen für systematische Wissenschaft zur Bewältigung unserer Gegenwartsfragen bereithalten“ [9]. Eben solche Gedankenpotentiale lassen sich, folgt man den entsprechenden Argumentationsstrategien, bei Fries finden. Hervorzuheben ist hier die Rede vom „Potential“: Denn Fries' philosophische Bedeutsamkeit wird von den an ihn anschließenden Philosoph\*innen zwar einerseits mit seinen philosophischen Leistungen und deren Wirkung zu belegen versucht, andererseits aber werden bloße Potentiale der Fries'schen Philosophie ausgemacht, die aus kontingenten Gründen bislang nicht ausgeschöpft worden seien.

Hinsichtlich des Klassiker-Arguments überhaupt und in Bezug auf Fries im Besonderen ist vor allem eine Argumentation Wolfram Högerebes aufschlussreich, die sich auf die Frege-Büste bezieht, neben welcher im Jahr 2000 im Seminarraum Z1 des Instituts die Porträtbüste von Fries enthüllt wurde. Högerebe, 1993-1994 Dekan der Jenaer Philosophischen Fakultät und 1997-2002 Präsident des Philosophischen Seminars der Universität Bonn, betont, dass sich Gottlob Frege zweifellos als Klassiker der Philosophie betiteln lasse, da er „wie andere Klassiker der Philosophie (...) von einem Versäulungsprozess erfasst“ worden sei. Seine Bronze-Büste sei „im Philosophischen Seminar in Jena seit dem 5.9.1998 neben den Porträts von Fichte, Schelling, Hegel und Fries zu besichtigen“ und „in gleicher Formation, ohne Fries allerdings, seit dem 15.12.2000 auch im Philosophischen Seminar der Universität Bonn“ [10]. An der Zirkularität des hier aufgemachten Zusammenhangs zwischen Klassiker-Status, Monumentalisierung und Erinnerung wird offensichtlich, wie Klassiker (auch) gemacht werden können, d. h. wie „Versäulung“ und die Hinweise auf die „Versäulten“ sich in performativen Akten der Produktion von Klassikern verbinden und wechselseitig stützen [11].

## 5.2.2 Bedeutsamkeit aufgrund kantischer Traditionslinie

Fries' Bedeutsamkeit für Philosophie und Wissenschaft wird von einigen Rezeptionsrichtungen zudem mit seinem Bekenntnis zu Kant und zum Kantianismus begründet: Seine Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie könne als ein Vermittlungsversuch zwischen Philosophie und Wissenschaft verstanden werden, welcher sich durch eine von Methodisierung und Empirisierung geprägte Weiterentwicklung der kantischen Wissenschaftstheorie auszeichne [12]. Genauer versuche Fries zwischen Kants Apriorismus und der Praxis der empirischen Wissenschaften zu vermitteln. Damit habe Fries die Wissenschaftstheorie Kants insbesondere um die mathematische und physikalische Entwicklung des frühen 19. Jahrhunderts erweitert und Lösungen für deren Grundlagenprobleme angestrebt. Und so enthalte Fries' mathematische Naturphilosophie auch „erstaunliche Vorwegnahmen erst später formulierter ‚wissenschaftstheoriegenerierender‘ Gedanken“ [13].

Fries' Nähe zu Kant ist jedoch umstritten. In der älteren Philosophiegeschichtsschreibung wird er von Friedrich Ueberweg als „reiner Kantianer“ [14] und von Johann Eduard Erdmann als „Halbkantianer“ [15] bezeichnet; Ernst Cassirer hingegen behauptet, Fries habe Kant missverstanden. Ausschlaggebend dafür ist der Vorwurf, Fries sei ein Psychologist und Anthropologist. Dem Psychologismus-Vorwurf nach, der erstmals von Kuno Fischer [16] vorgebracht wurde, fällt bei Fries in Abgrenzung zu Kant das Transzendente mit dem Anthropologischen zusammen. Ernst Cassirer sieht in Fries' anthropologischer Methode im Unterschied zu Kants transzendentaler Methode den Mangel, dass Fries' Beweisführung zwei verschiedene Begriffe der Erkenntnis voraussetze, zwischen denen sie ohne feste Unterscheidung abwechselte, nämlich der Erkenntnis in Gestalt wahrer Aussagen, die sich durch Zergliederung auf ihre logischen Prämissen zurückführen ließen, und der Erkenntnis als empirisch beobachtbarer Tätigkeit des Geistes [17].

Eine kleinere Zahl akademischer Philosoph\*innen spricht Fries allerdings vom Vorwurf des Psychologismus frei. Exemplarisch argumentiert Kay Herrmann, Fries ziehe niemals ein anthropologisiertes Apriori in Erwägung [18]. Für ihn seien die Gesetze der Logik und Mathematik objektiv. Er trenne klar zwischen der allgemeinen und notwendigen Geltung des Apriori und der empirischen Methode bei dessen Entdeckung. Demnach sei er weder im engeren noch im weiteren Sinne Psychologist.

## 5.2.3 Fries als philosophischer Influencer

Die philosophische wie wissenschaftliche Wirkungsgeschichte Fries' zeigt sich vor allem in zwei aufeinanderfolgenden Fries-Schulen und seiner Anerkennung in der Mathematik und den Naturwissenschaften.

Die alte Fries'sche Philosophieschule, deren bekanntester Schüler Ernst Friedrich Apelt [19] war, wurde von direkten Fries-Schülern gebildet und hatte zum Ziel, seine Philosophie gegen die dominierenden philosophischen Systeme hegelianischer wie schellingscher Prägung beizubehalten und weiterzuentwickeln [20]. Die Neufriessche Schule, 1903 gegründet und geprägt durch Leonard Nelson und seinen Göttinger Kreis,

hatte zum Ziel, die Fries'sche Philosophie kritisch zu erneuern [21]. Nelson – so wird häufig betont – habe in politischen, pädagogischen und gewerkschaftlichen Bewegungen fortgewirkt und damit Fries' praktische Philosophie verbreitet.

Fries' Einfluss auf die Wissenschaften zeige sich in seiner Lösung des „Kantschen Skandals“ der Philosophie – des Glaubensapriori –, um den die moderne Wissenschaftstheorie nicht herumkommen könne [22]. Er habe im Gegensatz zu Kant die Grundlagenentwicklung der mathematischen Physik, die sich im 18. und 19. Jahrhundert besonders in der Ausbildung einer analytischen Mechanik manifestiert habe, sehr gut gekannt und als erster überhaupt von einer „Philosophie der Mathematik“ [23] gesprochen. Er habe der modernen Naturwissenschaft eine realistische Ontologie hinterlassen und damit deutlich gemacht, worauf sie sich tatsächlich gründe [24]. Carl Friedrich Gauß, Wilhelm Weber oder Alexander von Humboldt hätten anschließend gesehen, dass Fries' Lehre geeignet gewesen sei, der zunehmenden Entfremdung von Wissenschaft und Philosophie, wie sie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts feststellbar sei, entgegenzuwirken [25]. In der akademischen Philosophie hingegen – so betont etwa Pulte – finde sich keine ähnlich positive Rezeption [26]. Neben dem Einfluss auf Nelson wird nur der auf Karl Popper immer wieder behauptet: Poppers Überzeugung von der Unmöglichkeit von Letztbegründungen in den Naturwissenschaften, das später von Hans Albert als Münchhausen-Trilemma bezeichnet wurde, sei Fries entlehnt [27].

#### **5.2.4 Fries als Vorläufer progressiver Denker\*innen**

Fries' praktische Philosophie scheint tatsächlich maßgeblich über den Neufriesianismus, vor allem in der Ausprägung bei Leonard Nelson verbreitet worden zu sein. Da dieser wiederum maßgeblich ist für den neukantianischen Sozialismus und die Sozialstaatsidee, wird in diesem Zusammenhang kurzerhand ein progressiver Einfluss der praktischen Philosophie von Fries vermutet. Denn das Fries'sche Konzept einer aus gleicher Menschenwürde resultierenden Rechtsgleichheit sei von Nelson und seinem Umfeld übernommen worden, deren Ideen sich selbst im Godesberger Programm der SPD wiederfinden ließen [28]. Geldsetzer zufolge wurde die „praktische Philosophie, Ethik und Rechtsphilosophie“ von Fries durch die Neukantianer unter der Hand sogar „so total“ rezipiert, dass niemand mehr wisse, dass „die Würde des Menschen als materiale Ausfüllung des kategorischen Imperativs, die heute in den meisten Verfassungen der Welt“ stehe, auf Fries zurückgehe [29].

#### **5.2.5 Die ausgebliebene philosophische Rezeption**

Die Frage, warum Fries philosophische Wirkung trotz dieser Einflüsse so marginal blieben, wird im philosophischen Fachdiskurs verschieden erklärt.

Gert König argumentiert mit den „Fesseln des Zeitgeists“, die bedingt hätten, dass der Begriff „Naturphilosophie“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausschließlich mit Schelling, Hegel und deren Schülern verbunden werde. Fries' Naturphilosophie sei zu spät



gekommen und seine rechts- und staatspolitischen Schriften zu früh, da deren liberaler Geist sich erst später ausgebreitet habe [30].

Ähnlich meint Pulte, Fries sei für seine Zeit zu modern gewesen [31]: Dass Fries kein Klassiker der Geschichte der Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie geworden ist, liege in deren historiographischen Leitvorstellungen begründet. So prägte die ältere Geschichtsschreibung ein Bereichsdenken, das Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie aus ihrem philosophisch-wissenschaftlichen Kontext herausgelöst habe [32]. Jene Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft hat Pulte zufolge eine intensivere Fries-Rezeption verhindert, da Fries' Lehre sich gerade gegen die Entfremdung beider Bereiche richtete und dies nur partiell wahrgenommen worden sei [33]. Eine angemessene Fries-Rezeption sei möglich mit einer integrativen Geschichtsschreibung, die Philosophie und Wissenschaft zusammendenke [34].

Außerdem habe keine Auseinandersetzung mit Fries' Lehre stattgefunden, weil die deutsche Philosophiegeschichtsschreibung vom Hegelianismus und später vom Neukantianismus dominiert worden sei. Dazu trug unter anderem auch Hegels Auseinandersetzung mit Fries bei: Er beschimpfte ihn in seiner Rechtsphilosophie als „Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophieren nennt“ [35], deren Hauptsinn es sei, „die Wissenschaft statt auf die Entwicklung des Gedankens und Begriffs vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen“, und noch polemischer bezeichnet er in einem Brief an Friedrich Immanuel Niethammer Fries' Logik als das „unzusammenhängendste Kathedergewäsche, das nur ein Plattkopf in der Verdauungsstunde von sich geben kann“ [36].

Für Geldsetzer ist die bereits erwähnte Rede des – von ihm als hegelianisch bezeichneten – Philosophiehistorikers und Philosophen Kuno Fischer ausschlaggebend für Fries' fehlende Rezeption, in der er den langanhaltenden Psychologismus-Vorwurf an Fries' Philosophie formuliert. So sieht Geldsetzer in der Rede einen der „elegantesten Rufmorde in der neueren Philosophiegeschichte“ [37].

Pulte gibt als weiteren möglichen Grund für die Negativrezeption Fries' fehlende Emanzipation von Kant an. Fries habe „bei allen Unterschieden zu Kant doch immer das Verbindende in den Vordergrund gerückt und seine eigene Philosophie gleichsam als Feinarbeit am kantischen Lehrgebäude begriffen“ [38].

## 5.2.6 Unausgeschöpfte Potentiale

Letztlich machen die jüngeren an Fries anschließenden Philosoph\*innen unausgeschöpfte Potentiale der Fries'schen Philosophie in der Vergangenheit aus und erhoffen sich eine aus ihrer Sicht angemessene Rezeption.

Geldsetzer zufolge hätte Fries neben Wilhelm Dilthey zum zweiten Klassiker einer die Geisteswissenschaften begründenden Psychologie getaucht [39]. Fries' psychische Anthropologie hätte in der Hochzeit der Lebensphilosophie und Existenzphilosophie ein Klassiker werden müssen, wenn sie nicht durch das Psychologismusargument diskriminiert worden wäre [40]. Seine "Psychische Anthropologie" [41] hätte dann als besonnenes Korrektiv gegen die psychologistischen Exzesse im Umgang mit dem

"Unbewussten" von Schopenhauer bis Freud wirken können, indem sie das „Unbewusste“ nicht als irrationale Gegenmacht des Rationalen, sondern gerade als dessen noch amorphe Bewusstseinsmaterie thematisierte.

Geldsetzer prophezeit der Fries'schen Lehre eine große Zukunft, insofern die „Krise der objektivistischen Grundlegungen der Naturwissenschaft einen idealistischen Paradigmenwechsel“ bedinge [42]. Pulte sieht in der „New Philosophy of Science“ Motive für die noch ausstehende aktive und konstruktive Beschäftigung mit Fries' Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie [43]. Auch Hubmann erhofft sich eine dem politischen (!) Gesamtwerk angemessene Rezeption, deren erste Keime er in einzelnen rechtshistorischen und philosophischen Ansätzen schon zu sehen vermag [44].

### 5.3 Der Umgang mit Fries' antisemitischer Schrift

Bislang wurde aufgezeigt, welche Gründe genannt werden, um Fries als einen Klassiker der Philosophie und Wissenschaft einordnen zu können: die Verortung seiner Philosophie in kantischer Tradition, seinen vermeintlichen philosophischen wie fortschrittlichen politischen Einfluss und die bislang unausgeschöpften Potentiale seiner Theorie. Dass Fries bislang nicht die entsprechende disziplinäre Rezeption erfahren hat, werde seinen Leistungen nicht gerecht und lasse sich vor allem aufgrund äußerer Faktoren wie dem Zeitgeist, den Leitvorstellungen der Geschichtsschreibung und den dominanten philosophischen Lehren erklären. Alle diese Argumente beeinflussen auch die jüngeren Auseinandersetzungen mit seiner antisemitischen Schrift *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, deren Grundzüge im Folgenden dargestellt werden sollen.

#### 5.3.1 Versuche, den Entstehungszusammenhang der antisemitischen Schrift zu erklären

König führt den Entstehungszusammenhang der genannten Schrift auf den damaligen „Zeitgeist“ [45] zurück. In dessen „Fesseln“ sei Fries „befangen“ und zeige daher in der Schrift ein „bedauernswertes Engagement“ [46]. König zufolge macht es „die Tragik dieses Denkers aus, daß nun gerade diese Schrift dann, wenigstens von größeren Teilen der Gesellschaft, eine Rezeption erfuhr, die sein Bild gerade als ein negatives zeichnet“ [47]. Dem stimmt auch Hubmann zu, wenn er Königs Rede von der Befangenheit Fries' in den „Fesseln des Zeitgeists“ [48] als treffende Formulierung lobt. Den Zeitgeist beschreibend, behauptet König in der Tat, Fries' Antisemitismus lasse sich „nur aus der (...) historischen Entwicklung der Einigkeitsbestrebungen rekonstruieren“ [49]. Genauer aber wird dieser Zeitgeist nicht bestimmt. Fraglich bleibt so, inwiefern der „Zeitgeist“ bzw. mehrere „Zeitgeister“ einerseits Fries' ausbleibende Rezeption (Fries' „Unzeitgemäßheit“) und gleichzeitig seinen Antisemitismus (Fries' „Zeitgemäßheit“) erklären können.

König zufolge hat Fries der vermeintlichen Empirie Friedrich Rühs' geglaubt und daher die Realität jüdischen Lebens und seine Probleme nicht kennen können [50]. Die antisemitische Schrift rief allerdings auch zur Zeit ihrer Veröffentlichung scharfe Proteste

hervor [51]. Jüd\*innen können für Fries nicht derart unsichtbar gewesen sein, wie es etwa das „Unbekannte-Empirie“-Argument aufzuzeigen versucht. Allenfalls könnte eine vollkommene Ignoranz gegenüber deutlicher zeitgenössischer Kritik vorgeherrscht haben, etwa gegenüber zugleich ironischen und warnenden Hinweisen, wie sie sich in der Neuen Speyerer Zeitung 1819 angesichts der Hep-Hep-Unruhen findet:

Aber freylich, wenn Professoren dem Volke Ausrottung des ‚Judenthums‘ predigen, so hatten sie nicht darauf gerechnet, daß die Gassenbuben so unlogische Köpfe seyen, darunter ‚die Juden‘ selbst zu verstehen, und wenn Flugschriften und Zeitungen täglich den Judenhaß anfachen, so hat ja von Aristoteles an bis Fries noch Niemand einen solchen Fehlschluß begangen, daß er sich deshalb zur Judenplünderung befugt gehalten! Sapienti sat. [52]

Die bereits von Zeitgenoss\*innen wie Rahel Varnhagen konstatierte direkte Wirkung Fries' auf die Hep-Hep-Unruhen wird von seinen Anhängern vehement zurückgewiesen [53]. Und für mögliche Wirkungen seiner antisemitischen Schrift im 20. Jahrhundert könne Fries erst recht nicht verantwortlich gemacht werden [54]. Die Schrift lese sich vor und nach dem Holocaust anders. Als ernstgemeinter Verteidigungsversuch wird in Anschlag gebracht, dass viele Neo-Friesianer wie Nelson Jüd\*innen gewesen seien, von denen einige in deutschen Konzentrationslagern umgebracht worden seien oder die sich ins Exil hätten retten müssen. Von diesen seien Fries' Äußerungen zur Judenfrage niemals hochgespielt worden. Im Nationalsozialismus hätten sich keine Chef-Ideologen auf Fries berufen. Einzig der Philosoph Max Wundt habe sich für Fries als Vordenker der „wahren völkischen Gemeinschaft“ stark gemacht.

### 5.3.2 Die Abgrenzung der antisemitischen Schrift von Fries' Gesamtwerk

Verschiedene Rehabilitierungsversuche isolieren Fries' antisemitische Schrift innerhalb des Gesamtwerkes. So findet eine Bagatellisierung der Schrift in zweifacher Hinsicht statt: Einerseits wird behauptet, es handle sich bei der „polemischen Schrift“ quantitativ gesehen nur um eine 24-Seitige „Rezension“; andererseits wird betont, dass sich von dieser kurzen „Rezension“ in qualitativer Hinsicht nicht auf das weitaus umfassendere Werk schließen lasse [55]. Fries' selbstgewählte Klassifikation der Schrift als Rezension zu übernehmen, verschleiern jedoch die umfangreichen eigenen politischen Forderungen, die Fries darin vorbringt. So belegt Marco Puschner, dass sich Fries' Äußerungen von denen Rühs' deutlich unterscheiden. War bei Rühs etwa noch nicht von einer gewaltsamen Vertreibung die Rede, schlägt Fries sie vor [56].

Zudem habe Fries seinen „Judenhass“ in seiner späteren Selbstverteidigung wie auch seinen autobiographischen Aufzeichnungen selbst relativiert [57]. Nicht Jüd\*innen als „Einzelwesen“, so versucht er dort richtig zu stellen, sondern „das Judentum“ sei Gegenstand der Ablehnung gewesen [58]. Allerdings gibt es Zweifel an dieser Selbstverteidigung: Hubmann hält sie für kaum glaubwürdig. Denn selbst das – freilich bereits fragwürdige – Ziel einer totalen Assimilation hätte Fries' gewaltsames Vokabular nicht rechtfertigen können. Fries' Auslassungen würden Vernichtungsgedanken geradezu provozieren [59].

Dennoch relativiert Hubmann, es könne bei Fries von einem fehlgeleiteten Engagement gesprochen werden [60]. Fries habe sich grundsätzlich dem Liberalismus verschrieben [61]. Erst unter dem Eindruck des volkstümlichen Nationalismus im Zuge der Befreiungskriege sei die Idee der staatsbürgerlichen Rechtsgleichheit durch ein Konzept der Gleichheit ersetzt worden, das auch die Lebensformen ergreifen solle [62]. Es sei die bürgerliche Reformbewegung selbst gewesen, die einer jüdischen Emanzipation ablehnend gegenübergestanden habe und insofern ambivalent geblieben sei [63]. Eine Trennung „progressiver“ und „restaurativ-reaktionärer“ Kräfte greife hier nicht. Fries' „organologischer Liberalismus“ trage illiberale Züge, obwohl er ansonsten politisch fortschrittlich eingestellt gewesen sei [64]. Das Fries'sche Würdekonzept und sein rechtliches Gleichheitsdenken seien jeweils Grundpostulate seiner Lehre, von denen er an keiner Stelle abweiche; selbst in seiner antisemitischen Schrift werde darauf verwiesen [65].

Für Herrmann stehen Fries' Ausfälle gegen Juden im starken Widerspruch zu seiner Moralphilosophie: Sie ließen sich in keiner Weise aus ihr verständlich machen und seien überhaupt schwer zu erklären [66]. Dennoch versucht auch Herrmann, sie verständlich zu machen, indem er den Ursprung von Fries' „Ausfällen“ in seinem Nationenverständnis sucht [67]. Fries begreife „Nation“ als ein kulturell homogenes Volk [68]. Es sei Fries im Kern um die integrative Aufhebung der jüdischen Gemeinschaft gegangen, daher habe er auf die „völlige Assimilation“ der Jüd\*innen gedrängt [69]. Die „antijüdischen Motive“ bei Fries ließen sich nicht wegdiskutieren und nach Herrmann explizit nicht unter Bezug auf den Zeitgeist rechtfertigen. Aber auch für ihn stünden sie im krassen Gegensatz zu Fries' ethischen Lehren [70].

Einen aufschlussreichen Kontrapunkt setzt Geldsetzer: Er sieht in Fries' Empfehlungen einen Beleg dafür, wie schnell und leichtfertig höchste Humanität auf Prinzipienebene in inhumane Folgerungen und Anwendungen umschlagen könne, gerade vor dem Hintergrund des Fries'schen Gesamtwerkes, seiner Ethik und seiner Lehre von der „Würde des Menschen“ [71].

### **5.3.3 Fries als Vordenker des modernen Antisemitismus?**

Im Fachdiskurs zu Fries' antisemitischer Schrift wird auch darüber gestritten, wie Fries' antisemitische Äußerungen zu kategorisieren seien: Ob als religiös begründeter Antijudaismus oder rassistisch begründeter Antisemitismus.

Hubmann beispielsweise unterscheidet Fries' völkisch geprägten Antijudaismus von der traditionell religiös begründeten Judengegnerschaft [72]. Es handle sich noch nicht um einen rassistisch motivierten Antisemitismus. Fries' verlange keine „biologisch begründete rassistische Trennung“, weshalb die Bezeichnung „Antijudaismus“ angemessener erscheine [73]. Auch Simon Gerber bevorzugt in Abgrenzung zum „rassistischen Antisemitismus“ den Begriff einer „kulturellen oder soziokulturellen Judenfeindschaft“ [74].

Jenen Durchbruch rassistischen Denkens vermuten jedoch einige Autor\*innen in ihren Untersuchungen zum Frühantisemitismus. Die Sprachwissenschaftlerin Nicole Hartzitz unterscheidet zwischen „völkisch-nationalem Antijudaismus“ [75], „biologisch-

anthropologischem Antijudaismus“ [76] und „rassischem Antisemitismus“ [77]. Unter völkisch-nationaler Argumentation wird hier ein Begründungsverfahren verstanden, das die festgestellten faktischen oder vermeintlichen Unterschiede zwischen Deutschen und Jüd\*innen auf Brauchtumsunterschiede zurückführt. Davon abgegrenzt wird die biologisch-anthropologische Argumentation, die die Unterschiede abstammungsbedingt beschreibt und den Übergang zur „rassischen“ Begründung der Unterschiede herstellt [78]. Beide seien nicht eindeutig voneinander abzugrenzen, da die völkisch-nationale Argumentation tendenziell biologistische Vorstellungen innehabe [79]. So argumentiere Fries gleichermaßen völkisch-national wie biologisch-anthropologisch [80].

Genauer führt Hartzitz aus:

Fries, der das jüdische Volk als eine ‚sich selbst regierende Staatsgesellschaft‘ unter dem ‚strengsten aristokratischen Despotismus der Rabbiner‘, als eine ‚politische Gesellschaft‘ in Gestalt einer ‚über die ganze Erde verbreiteten Mäkler-, Krämer- und Trödlerkaste‘ definiert, und auch Rühs begnügen sich nicht damit, die Existenz einer jüdischen Nation allein aus den Religionsgesetzen abzuleiten, sondern gehen bereits dazu über, feststellbare Differenzen auf Zusammenhänge von ‚Abstammung‘ und ‚Rasse‘ zurückzuführen. Zwar wird auf biologische Differenzen explizit nur relativ selten hingewiesen, doch gilt die Annahme charakterlicher und geistig-seelischer Eigentümlichkeiten, die zu den spezifisch christlich-deutschen Volkseigenschaften in Opposition stehen, als gesichert: ‚die Unverträglichkeit der deutschen und der jüdischen Volksthümlichkeit‘, der ‚Gegensatz‘ zwischen Deutschen und Juden ‚ist durch die Natur ... festgestellt‘. [81]

Auch die Historiker Rainer Erb und Werner Bergmann verweisen auf den dehumanisierenden Einfluss der Fries’schen Schrift. Ihre Abhandlung zeigt auf, inwiefern Fries’ Metaphernwelt prägend für den späteren Antisemitismus war. Denn bei Fries finden sich die gleichen Tier- wie Seuchenmetaphern und auch Vernichtungsvorstellungen [82].

Dagegen argumentiert Hubmann: Auch wenn Fries’ Schrift als offen judenfeindlich gelten könne und heute so rezipiert werde, sei auffällig, dass Fries stets seine Verbindung zu naturrechtlichen Ideen des Aufklärungsdenkens betone [83]. Hubmann mahnt, mit „schwerwiegenden Vorwürfen“ wie dem, es handle sich um die „Vorwegnahme nationalsozialistischer Propaganda“, vorsichtiger umzugehen. Gegen Daniel Goldhagen, der Fries zu den Stammvätern eines „eliminatorischen Antisemitismus“ in Deutschland zählt [84], argumentiert Hubmann, dass auch Kant, Hegel und vor allem Fichte antijüdische Ressentiments gehabt hätten. Neben Fries hätte im Jahr 1816 beispielsweise auch Savigny sich gegen die politische Gleichstellung der Juden ausgesprochen, ohne dass er mit ähnlichen Restriktionen gestraft worden sei wie Fries [85]. Damit treffen wir hier wieder auf eine leicht veränderte Fassung des „Zeitgeist-Arguments“. Geradezu zynisch aber wirkt folgende Einschätzung Geldsetzers: Fries habe trotz „seiner antijüdischen Ausfälle versittlichend (...) gewirkt“. Er vermute, dass „es unter anderem auch dieser Wirkung von Fries zuzuschreiben ist, dass deutsche Revolutionen seither ‚unblutig‘ verlaufen sind“ [86]. Diese Aussage bringt auf den Punkt, was die jüngeren Versuche, Fries zu rehabilitieren, bewirken können: seine antisemitischen Äußerungen in einer Phase der Genese des modernen Antisemitismus zu verorten, die ideologisch weit genug von der Shoah entfernt zu sein scheint. Die dafür nützlich erscheinenden Relativierungen, Relationierungen und Bagatellisierungen galt es aufzuzeigen.

## 5.4 Abschließend: Philosophische Werke und Antisemitismus

Der dargestellte Umgang mit Fries' antisemitischer Schrift verdeutlicht Probleme, die nicht nur philosophischen, sondern auch Diskursen anderer Disziplinen sowie öffentlichen Debatten eigen sind und sich auf den Umgang mit anderen ideologischen Formationen wie Rassismus und Sexismus übertragen lassen. Problematisiert werden muss hier insbesondere die jenen Diskursen oftmals immanente Personenzentrierung. Diese legt das Augenmerk nicht auf die ideologischen Formationen, sondern auf den\*die Autor\*in als Klassiker\*in, die vermeintlich freigesprochen oder verurteilt werden soll.

Auch die Rehabilitierungsversuche Fries' im Umgang mit seiner antisemitischen Schrift stellen seine Person ins Zentrum der Analyse. Es wird dort meist explizit danach gefragt, ob Fries ein Antisemit sei. Ein solche dichotome Fragestellung bedingt aber schon an sich eine diskursive Verengung. Denn wird die Frage sodann entsprechend beantwortet, gilt der „Fall“ den „Kläger\*innen“ und „Verteidiger\*innen“ als abgeschlossen. Als Ergebnis bleibt wie im „Fall Fries“ eine subjektive Gewichtung philosophischer Leistungen gegenüber antisemitischen Äußerungen.

Die Rehabilitierungsversuche Fries' scheinen hier exemplarisch für das Zurückschlagen von Aufklärung in Mythologie [87]. Die dargestellten Begründungen wirken weniger einem aufklärerischen Denken verpflichtet, denn einer regressiv-mythisierenden Vernebelung des Fries'schen Wirkens. Es gilt Fries vom Vorwurf des Antisemitismus freizusprechen, um seinen „eigentlichen“ Nachlass „rein“ zu halten. Neben den bagatellisierenden, relativierenden und relationierenden Begründungen zu Fries' Antisemitismus werden diffuse Kontinuitätsbehauptungen aufgestellt, die Fries etwa als Vordenker des Liberalismus oder auch des Sozialismus ausmachen und ihm eine versittlichende Wirkung auf deutsche Revolutionen bescheinigen. Spätestens jedoch, wenn Jüd\*innen wie Nelson und andere Neo-Friesianer gegen Fries' Antisemitismus aufgewogen werden, reproduzieren die Rezipient\*innen ihrerseits antisemitische Denkmuster.

Vor allem aber führt die Personenzentrierung dazu, das Problem erst gar nicht als ein philosophisches zu betrachten. Das Bestreben der jüngeren an Fries anschließenden Philosoph\*innen, die antisemitische Schrift in seinem Gesamtwerk zu isolieren bzw. von seinem philosophischen Werk zu trennen, ist offensichtlich geworden. Dennoch wird auch festgestellt, dass sich bei Fries zeige, wie schnell höchste Humanität in inhumane Folgerungen umschlagen könne. So sehen wir auch hier im Ansatz die Frage danach, inwiefern Fries' Philosophie mit seinem Antisemitismus zusammenhängen könnte.

Jene Frage stellen wir uns in den Abschnitten zu Fries' Moral- und Rechtsphilosophie (Abschnitt 2), seiner politischen Philosophie (Abschnitt 3) und seinem Wahrheitsbegriff (Abschnitt 4). Dabei wird deutlich, dass sich Fries' Werk keineswegs von seinen antisemitischen Äußerungen trennen lässt.

Letztlich gilt es anzumerken, dass das Ziel einer solchen Auseinandersetzung nicht sein kann, philosophische Klassiker\*innen oder solche, die es noch werden *sollen*, zu stürzen bzw. auf ihrem Sockel zu belassen. An dieser Stelle gilt es die Prinzipien des Klassiker-Denkens zu hinterfragen. Von philosophischer Relevanz sind nicht Persönlichkeiten, sondern deren philosophische Theorien. Jene gilt es philosophisch-analytisch in den kritischen Fokus zu nehmen. Dass mit Fries ein vermeintlicher Vordenker der

Menschenrechte dennoch eine solche Schrift, wie die *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, schrieb, sollte Anregung sein, seine Philosophie genauer zu betrachten. Und wenn hier argumentiert wird, Kant, Fichte und andere hätten ebenfalls antijüdisch gedacht, sollte das nicht auf den „Freispruch“ Fries' hinauslaufen, sondern dazu anregen, sich auch weiteren Denker\*innen der Aufklärung und anderer Epochen kritisch zu widmen und überhaupt mit der Apologie des rein affirmativen Denkens über jene Epochen und deren Denkweisen, Theorien wie Philosophien *abzuschließen*.

## Endnoten

[1] König, Gert: Art. „Naturwissenschaften“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 6. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 1984, 644ff.

[2] Ders.: Art. „Transzendental; das Transzendente; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 10. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 1998, S. 1396ff.

[3] Ders.: Art. „Wahrheitsgefühl; Wahrheitssinn“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 12. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 2005, S. 180.

[4] Pulte, Helmut: Art. „Wissenschaft“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 12. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 2005, S. 921ff.

[5] Bloching, Karl Heinz: Art. „Friesianismus (Fries-Schule)“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 2. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 1972, S. 1122f.; Mittelstrass, Jürgen: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1. Berlin/ Heidelberg: Springer-Verlag 1995, S. 578.

[6] Bloching, Karl Heinz: Art. „Neufriesianismus“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer/ Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 6. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG 1984, S. 732; Mittelstrass, Jürgen: a.a.O., 1995, S. 578f.

[7] Pulte, Helmut: „...sondern Empirismus und Speculation sich verbinden sollen“. Historische Überlegungen zur bisherigen Rezeption des wissenschaftstheoretischen und naturphilosophischen Werkes von J. F. Fries und einige Gründe für dessen Neubewertung, in: Wolfram Högbe/ Kay Herrmann (Hg.): *Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker: Verhandlungen des Symposiums „Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie“ vom 9.-11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999, S. 87.

[8] Siehe u.a. Geldsetzer, Lutz: Jakob Friedrich Fries Stellung in der Philosophiegeschichte, in: Wolfram Högbe/ Kay Herrmann (Hg.): Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker: Verhandlungen des Symposiums „Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries’ Erkenntnislehre und Naturphilosophie“ vom 9.-11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999, S. 48 f., 52f.; Pulte: a.a.O., 1999, S. 87.

[9] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 53.

[10] Högbe, Wolfram: Frege als Hermeneut, in: Bastian Reichardt, Alexander Samans (Hg.): Freges Philosophie nach Frege. Münster: Mentis 2014, S. 113.

[11] Auch, dass sich Högbes Vorwort zum Fries-Band nicht mit dem Gegenstand des Bandes beschäftigt, sondern sich als Lobhudelei zum Aufbau der Jenaer Philosophischen Fakultät nach der Wende lesen lässt, könnte Leser\*innen irritieren, die dem Vorwort eines Bandes, der sich mit einem vermeintlichen philosophischen Klassikern zu beschäftigen versucht, etwas anderes abzugewinnen dachten, als etwa zu erfahren, von welchen Organisationen die Fakultät gesponsert wurde (vgl. ebd. S. 9). Umso wichtiger ist es, gerade vor dem Hintergrund des Forschungsinteresses des Forschungsprojekts, zu benennen, dass alle Referent\*innen, denen Högbe in seiner Einleitung für ihre Vorträge am Institut dankt, eine Erwähnung mit ihrem Vor- und Nachnamen erfahren, außer Marcel Reich-Ranicki (vgl. ebd. S. 8), der nur mit seinem Nachnamen genannt wird. Eine Auffälligkeit, die aus Perspektive des Forschungsseminars mindestens als unglücklicher *faux pas* benannt werden muss. Siehe: Högbe, Wolfram: Vorwort, in: Wolfram Högbe, Kai Herrmann (Hg.): Jakob Friedrich Fries. Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1999, S. 7-12.

[12] Pulte: a.a.O., 1999, S. 79.

[13] König, Gert/ Geldsetzer, Lutz: Vorbemerkung der Herausgabe zum 13. Band, in: Gert König/ Lutz Geldsetzer (Hg.): J. F. Fries: Sämtliche Schriften, Bd. 13. Aalen: Scientia Verlag 1979, S. 34.

[14] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 32f.

[15] Erdmann, Johann Eduard: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, Bd. 1-2. Stuttgart: Frommann 1931, S. 382.

[16] Fischer, Kuno: Die beiden kantischen Schulen in Jena. Stuttgart: Gotta’scher Verlag 1862, S. 92ff.

[17] Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin 1920, S. 465f.

[18] Herrmann, Kay: Jakob Friedrich Fries und der Psychologismustreit, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Vol. 57 (2015), S. 194f.

[19] Bloching: a.a.O., 1972, S. 1122f.

[20] Mittelstrass: a.a.O., 1999, S. 578f.

[21] Bloching: a.a.O., 1984, S. 732.



[22] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 51.

[23] Ebd., S. 25.

[24] Ebd., S. 50.

[25] Pulte: a.a.O., 1999, S. 59.

[26] Ebd. Exemplarisch dafür: Der logische Empirismus nahm keine Notiz von Fries, obgleich er den an Fries anschließenden Rezipient\*innen nach hätte grundlegend dafür sein können.

[27] Mittelstrass: a.a.O., 1999, S. 580.

[28] Vgl. Hubmann, Gerald: Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von J. F. Fries, in: Wolfram Högbe/ Kay Herrmann (Hg.): Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker: Verhandlungen des Symposiums „Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie“ vom 9.-11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999, S. 48f., 52f.; Pulte: a.a.O., 1999, S. 127. Diese Verbindung ist allerdings insofern fraglich, als lediglich ehemalige Mitglieder des von Nelson organisierten Internationalen Sozialistischen Kampfbunds, die nach 1945 bei der Reorganisation der SPD und der Ausarbeitung des Godesberger Programms beteiligt waren, hier als „Ideenvermittler“ dienen konnten. Siehe: Braun, Karl: Jugendbewegung, Sexualaufklärung, Sozialhygiene, in: u.a. Karl Braun/ Felix Linzer/ John Khairi-Taraki (Hg.): Avantgarden der Biopolitik. Jugendbewegung, Lebensformen und Strategie biologischer „Aufrüstung“, 2017, S. 42.

[29] Geldsetzer, a.a.O., 1999, S. 49.

[30] König, Gert: In den Fesseln des Zeitgeists? Jakob Friedrich Fries, der Vorgänger Hegels, in: Friedrich Strack (Hg.): Heidelberg im säkularen Umbruch, 1987, S. 521.

[31] Pulte, Helmut: Kant, Fries, and the Expanding Universe of Science, in: Michael Friedmann/ Alfred Nordmann (Hg.): The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science, 2006, S. 118.

[32] Pulte: a.a.O., 1999, S. 69, 87.

[33] Ebd., S. 59f., 81.

[34] Ebd., S. 80ff.

[35] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ditzingen: Reclam 1820, S. 50ff.

[36] Brief an Niethammer z.T. abgedruckt in Hegel, Georg W. F., in: Hoffmeister, Johannes (Hg.): Briefe von und an Hegel, Bd. 2, 1813-1822. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1969, S. 388. Einen ausführlichen Überblick über Hegels Auseinandersetzung mit Fries, in: Vieweg, Klaus: Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biografie. München: CH Beck 2019, S. 438-441, 454-471.

[37] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 30.

[38] Pulte: a.a.O., 1999, S. 60.

[39] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 52.

[40] Denn der Wegfall des Psychologismusargumentes gegen Fries' Philosophie hätte Folgen für die Einschätzung seines Werkes haben können, die eigentlich seit Nelson schon längst hätten durchschlagen müssen.

[41] Ebd., S. 52.

[42] Ebd., S. 51f.

[43] Pulte, Helmut: J. F. Fries' Philosophy of Science, the New Friesian School and the Berlin Group: On divergent scientific philosophies, difficult relations and missed opportunities, in: Ders. (Hg.): The Berlin Group and the philosophy of logical empiricism. Partially based on the conference on the Berlin Group. Paderborn 2009, 21ff.

[44] Hubmann, Gerald: Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus, in: Horst Gronke/ Thomas Meyer/ Barbara Neißer (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Würzburg 2001, S. 151.

[45] Nachzuvollziehen in König, Gert: In den Fesseln des Zeitgeists? Jakob Friedrich Fries, der Vorgänger Hegels, in: Strack, Friedrich (Hg.): Heidelberg im säkularen Umbruch. Stuttgart 1987; Hubmann: a.a.O., 2001; Gert König /Lutz Geldsetzer: Vorbemerkung der Herausgabe zum 25. Band, in: Gerd König/ Lutz Geldsetzer (Hg.): J. F. Fries: Sämtliche Schriften, Bd. 25. Aalen: Scientia 1996.

[46] König: a.a.O., 1987, S. 522.

[47] Ebd.

[48] Hubmann: a.a.O., 2001, S. 151.

[49] König: a.a.O., 1987, S. 526. Zur Beschreibung des Zeitgeists muss dann auch Saul Ascher erhalten, wenn König schreibt: „In dieser Hinsicht wurden nun alle Hebel aufgeboten, den denkenden Theil Deutschlands für die Idee von Deutschheit empfänglich zu machen, als das einzige Mittel, gegen das Joch der gallischen Tyrannei sich zu waffnen, um es endlich durch beharrlichen Widerstand ganz abschütteln zu können“ (ebd.).

[50] König: a.a.O., 1987, S. 526.

[51] König/ Geldsetzer: a.a.O., 1979, S. 69.

[52] Neue Speyerer Zeitung, Nr. 103 vom 28. August 1819.

[53] Gerber, Simon: Judenfeindschaft nach 1800 – unter besonderer Berücksichtigung von Rühs und Fries, in: Dorothea Wendebourg/ Andreas Stegmann/ Martin Ohst (Hg.). Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus. Konvergenz und Konfrontation in ihren Kontexten. Tübingen: Mohr Siebeck 2017, S. 219.

[54] Vgl. zum kompletten Absatz: Geldsetzer a.a.O., 1999, S. 44.

[55] König/ Geldsetzer: a.a.O., 1979, S. 71.

[56] Vgl. Puschner, Marco: Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des „Deutschen“ und des „Jüdischen“ bei Arnim, Brentano und Saul Ascher. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2008, S. 215.

[57] König: a.a.O., 1987, S. 524.

[58] Ebd.

[59] Hubmann: a.a.O., 2001, S. 147.

[60] Edb. S. 150.

[61] Exemplarisch dafür: König/ Geldsetzer: a.a.O., 1979, S. 38.

[62] Vgl. Hubmann: a.a.O., 2001, S. 158.

[63] Vgl. ebd.

[64] Vgl. ebd.

[65] Vgl. ebd., S. 158f.

[66] Vgl. Herrmann, Kay: Neuer Büstenstreit um den Philosophen Jakob Friedrich Fries in Jena – Der verhüllte Philosoph, in: tabularasa, [15.07.2020], abrufbar unter <https://www.tabularasamagazin.de/neuer-buestenstreit-um-den-philosophen-jakob-friedrich-fries-in-jena/>

[67] Vgl. ebd.

[68] Vgl. ebd.

[69] Vgl. ebd.

[70] Vgl. ebd.

[71] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 43.

[72] Vgl. Hubmann: a.a.O., 2001, S. 155f.

[73] Vgl. ebd. S. 156.

[74] Gerber: a.a.O., 2017, S. 219f.

[75] Vgl. Hartzitz, Nicoline: „Früh-Antisemitismus“ in Deutschland (1789 – 1871, 72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation, 1988, S. 255ff.

[76] Vgl. ebd. S. 262ff.

[77] Vgl. ebd.

[78] Vgl. ebd., S. 255.

[79] Vgl. ebd.

[80] Vgl. ebd.

[81] Ebd., S. 261.

[82] Erb, Rainer/ Bergmann, Werner: „Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860“, Antisemitismus und jüdische Geschichte 1. Berlin [West] 1989, S. 182f., 190.

[83] Hubmann: a.a.O., 2001, S. 149.

[84] Ebd., S. 158.

[85] Ebd., S. 159.

[86] Geldsetzer: a.a.O., 1999, S. 53.

[87] Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 24. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer 2019 (1944), S. 33.

## 6 Metareflexion

von Larissa Schlicher

### 6.1 Problematisierung von Autor\*innenschaft und Neutralität der Sprache

Zwar ist die Einordnung von Autor\*innen und Werken in ihren historischen und gesellschaftlichen Kontext relevant, um Machtstrukturen sichtbar zu machen. Die Frage danach, ob Fries ein Antisemit war, stellt jedoch vielmehr eine Verkürzung bzw. Vereinfachung dar, der wir in unserem Forschungsvorhaben begegnen wollen. Warum es mit dieser Fragestellung zu einem Abbruch des Diskurses um den Umgang mit Antisemitismus in philosophischen Werken kommt, lässt sich anhand der Rolle von Autor\*innen analysieren.

Nach Michel Foucault kam es im 17. oder 18. Jahrhundert zu einer Umkehrung im „literarischen“ Diskurs, wobei sich die Funktion Autor\*in grundlegend verändert hat und bis heute in dieser Form wirksam ist (vgl. Foucault, 1969: 10). Der Hauptaspekt dieser Veränderung ist, dass sich der\*die Autor\*in individualisiert hat (vgl. ebd.).

Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinen Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen; man verlangt von ihm, sie in sein persönliches Leben, in seine gelebten Erfahrungen, in ihre wirkliche Geschichte einzufügen. (Foucault, 1992: 21.)

Autor\*innen sollen also eine Art Rahmung für ihre Werke darstellen und potentielle Leerstellen, die sich beispielsweise durch Uneinigkeiten von Schriften oder einem unklaren Sinn ergeben, mit ihrer persönlichen Geschichte füllen. Zudem kommt es laut Foucault durch den Individualisierungsprozess zu Authentizitäts- und Zuschreibungsuntersuchungen (vgl. Foucault, 1969: 10). Hierbei werde auch die Frage relevant, für welche Werte Autor\*innen stehen. Ihnen soll ein bestimmtes, konstantes und einheitliches Wertniveau zugeschrieben werden (vgl. ebd.: 21). Dabei verwende die moderne Kritik Schemata, die der christlichen Exegese sehr nahe stehen – der Wert eines Textes soll durch die Heiligkeit der Autor\*innen bewiesen werden (vgl. ebd.).

Die Funktion „Autor\*in“ ist in den Augen Foucaults somit eines der Prinzipien zur Verknappung bzw. Einschränkung des Diskurses (vgl. Foucault, 1992: 20). Was bedeutet das? Foucault versteht den Diskurs als all das, was in einer bestimmten Zeit gesagt werden konnte und gesagt wurde, was an vieles andere Gesagte anschloss und weitere Aussagen induzierte. In jeder Gesellschaft werde die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert (ebd.: 21). Dabei seien Macht- und Subjektivierungsstrategien zugange, die den Diskurs regulieren und gestalten. Somit kann alles, was Teil des Diskurses ist bzw. in die Geschichte eingeht, seine Wirkung nur deshalb entfalten, weil es mit diesen Strategien verbunden ist. Auch die Funktion „Autor\*in“ ist Teil der Reproduktion von Machtstrukturen und Subjektivierungsstrategien, da sie, wie bereits zuvor deutlich wurde, Einschränkungen im Diskurs vornimmt.

Mit der Individualisierung von Autor\*innen verändere sich auch die Rolle des Autor\*innennamens. Dieser entfalte Im Diskurs eine ähnliche Wirkung wie ein Markenname. Das bedeute, dass er Texte gruppiert, sie abgrenzt, ausschließt, gegenüberstellt oder verbindet (vgl. Foucault, 1969: 16ff.). Durch diese klassifikatorische Funktion stehe der Name von Autor\*innen für eine ganz eigene Seinsweise des Diskurses (vgl. ebd.).

Judith Butler erweitert die Kritik an der Funktion „Autor\*in“ um den Aspekt der Verantwortlichkeit von *hate speech* also der verletzenden Rede, die vollständig auf die Autor\*innen verschoben werde. „Die juristischen Bemühungen, das verletzende Sprechen einzudämmen, neigen dazu, den ‚Sprecher‘ als schuldigen Handlungsträger zu isolieren, so als stünde er am Ursprung dieses Sprechens. Damit wird aber die Verantwortlichkeit fehlkonstruiert (...). Die Verantwortung ist also mit dem Sprechen als Wiederholung, nicht als Erschaffung verknüpft“ (Butler, 2004: 67ff.). Da *hate speech* nach Butler also einen „Zitatcharakter“ hat, sind Autor\*innen bzw. Sprecher\*innen der verletzenden Rede zwar in der Form verantwortlich, dass sie ein Problem reproduzieren, sie können es jedoch nicht erzeugen.

Dieser Aspekt führt zur Hauptkritik an Fragestellungen der Form „War X ein A?“ und an der konkreten Frage, ob Fries ein Antisemit bzw. Antijudaist war. Als ein Symptom eines Individualisierungs- und Identitätsdiskurses verschiebt diese Frageform das Problem und dessen Ursprung auf das Individuum – ohne dabei anzuerkennen, dass Subjekte immer in gesellschaftlichen Zusammenhängen agieren. Denn wer spricht, spricht unumgänglich in einem Kontext, in dem sich überindividuelle Bedeutungen generieren. Eine einzelne Person als „schuldig“ zu bewerten, führt also zu einer Verschleierung von historisch kontinuierlichen Machtstrukturen und unterbindet damit jeglichen Umgang mit dem generellen Problem der *hate speech*. Nach einem Umgang zu suchen, mit antisemitischen Äußerungen in philosophischen Texten umzugehen, ohne Einzelpersonen moralisch zu verurteilen, zu entschuldigen oder wertzuschätzen, schafft uns im Gegensatz dazu die Möglichkeit, Vorschläge für einen verantwortungsvollen Umgang zu entwickeln, auf die immer wieder zurückgegriffen werden kann, wenn uns solche Äußerungen in Texten begegnen – unabhängig von Autor\*innen oder historischem Kontext.

Doch nehmen wir durch diesen Ansatz nicht eine Trennung von Verfasser\*in und Werk vor, die beispielsweise postkoloniale Theoretiker\*innen als eine Form epistemischer Gewalt betrachten? So sieht Gayatri Chakravorty Spivak in der Unsichtbarmachung der Wissenschaftenden eine Verfestigung europäischer Hegemonie im Diskurs. „Das Denken oder das denkende Subjekt transparent oder unsichtbar zu machen scheint im Kontrast dazu über die unerbittliche Anerkennung des/der Anderen durch Assimilierung hinwegzutäuschen“ (Spivak, 2008: 71). Es werden also Werke an das Konstrukt „Autor\*in“ gebunden, allerdings nicht an wirkliche Menschen mit subjektiven Perspektiven und Haltungen. Durch diesen Prozess werden Texte als autonom und neutral dargestellt und sogenannte Klassiker\*innen oder Genies produziert und reproduziert. In dem Sinne erscheinen auch verletzende Äußerungen als nicht-performativ und gehen unhinterfragt in den Kanon ein. Die Funktion „Autor\*in“ zu kritisieren, geht demnach nicht mit einer Trennung von Verfasser\*in und Werk einher, sondern stellt vielmehr einen Personenkult in Frage. In unserer Forschungsfrage bleibt also im Grunde mehr Raum dafür, Fries als Verfasser sichtbar zu machen, als in der Frage, ob Fries ein Antisemit war. Hierbei sollten wir reflektieren, warum wir gerade seine

Schriften analysieren, also durch welche Privilegien seine Werke überhaupt Popularität erlangen konnten. Wir sollten betroffene Zeitgenoss\*innen zu Wort kommen lassen, um die direkten Folgen, die Fries' verletzende Rede hatte, einzuschätzen. Zudem sollten wir wieder und wieder die Frage stellen, wo die Grenze ist, um Einzelperson selbst im kritischen Diskurs nicht immer aufs Neue eine Bühne für ihr diskriminierendes Verhalten zu bieten.

## 6.2 Fragen nach dem Umgang mit antisemitischen Äußerungen/ Darstellungen

Unser Forschungsvorhaben führt uns unweigerlich zu dem Problem, wie wir mit antisemitischen Äußerungen umgehen können, ohne die Verletzungen und Traumata, die darin liegen, zu reproduzieren. Wir gehen hierbei davon aus, dass Sprache Gewalt nicht nur beschreiben, ankündigen oder androhen, sondern selbst Gewalt ausüben und zufügen kann (vgl. Krämer, 2010: 21). Zudem gründet unsere Ausgangsfrage, wie im vorherigen Kapitel bereits erörtert, in der Auffassung, dass *hate speech* einen *Zitatcharakter* hat, dass sie also eine Geschichte von Wiederholungen in sich trägt und nicht von einzelnen Sprecher\*innen erschaffen wird. Unsere Verantwortung liegt also in der Art, wie wir wiederholen. Was kann ausgehend von diesen zwei Grundannahmen ein verantwortungsvoller Umgang mit *verletzender Rede* in einem Diskurs, der sie zum Gegenstand hat, sein? Oder in Judith Butlers Worten: „Wie kann *hate speech* gleichsam gegen sich selbst zitiert werden?“ (Butler, 2004: 64).

**Wörtliche Zitate** – Dass Fries *diskriminierende Rede* [1] verwendet, wurde in dieser Publikation bereits offengelegt. Die Struktur dieser diskriminierenden Rede genau zu analysieren und zu kennen, ist für unser Vorhaben ein unabdingbares Mittel, um einen Umgang damit zu finden. Um auch den Leser\*innen den Beweis für Fries' verletzende Rede zu liefern, erscheint es zunächst sinnvoll, die antisemitischen Äußerungen in wörtlichen Zitaten darzustellen. Hierbei eröffnet sich jedoch die Frage, ob eine kritische Rahmung die verletzende Wirkkraft des Zitierten kontrollieren und verhindern kann.

Gegen wörtliche Zitate trotz einer Kontextualisierung spricht die überindividuelle Bedeutung des Sprechens, also die gesellschaftliche und historische Dimension, die immer unabhängig von der Absicht der sprechenden Person mitschwingt. Sybille Krämer argumentiert in diesem Sinne, dass die performative Kraft, also die Handlungsdimensionen der Rede, keine Wirkkraft sei, die einer sprachlichen Äußerung *per se* zukommt, sondern vielmehr in den nichtsprachlichen, den sozialen Umständen einer Rede verwurzelt sei (vgl. Krämer, 2010: 38). Wir können die Wirkung des Gesagten also trotz „guter Absicht“ nie kontrollieren. Aufgrund der Annahme kritisiert Butler am kritischen Diskurs über *hate speech*, dass dieser selbst eine Reinszenierung der Performanz der *hate speech* sei (vgl. Butler, 2004: 29).

Der gegenwärtige Diskurs bricht zwar mit den vorhergehenden Diskursen, jedoch nicht im absoluten Sinne. Im Gegenteil, der gegenwärtige Kontext und sein

scheinbarer ‚Bruch‘ mit der Vergangenheit sind nur unter dem Vorzeichen dieser Vergangenheit lesbar. (Butler, 2004: 29.)

Sie geht weiter, dass im Augenblick der Äußerung die Worte sowohl geäußert als auch verleugnet werden, sodass der kritische Diskurs gerade zum Instrument für das Begehen der Verletzung wird (vgl. ebd.: 66). Hierbei unterstreicht Butler, dass im gegenwärtigen Diskurs die verletzende Wirkung der *hate speech* durch eine kritische Kontextualisierung den Anschein hat, nicht vorhanden zu sein, obwohl sie im Grunde reproduziert wird. Durch dieses Absprechen der verletzenden Wirkweise kann kein verantwortungsvoller Umgang entwickelt werden, sondern es führt ganz im Gegenteil zu einer Bevormundung der Betroffenen, da die Verletzung ja scheinbar nicht stattgefunden habe. Ein solches Verfahren ist dann wiederum gewaltsam.

Ergänzend dazu argumentiert Pascal Delhom dafür, dass die Definitionsmacht, ob eine Äußerung verletzend ist oder nicht, nicht bei der Sprechenden, sondern bei der betroffenen Person liegt.

(...) auch im Fall der Sprache ist nicht die wirkliche Intention des ‚Täters‘, sondern die Zuschreibung der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens das entscheidende Kriterium des Erleidens einer Verletzung als Gewalt. (Delhom, 2010: 136.)

Wenn die Intention kein ausschlaggebendes Kriterium ist, ist die verletzende Wirkweise damit völlig losgelöst von der Sprechenden Person? Nach Krämer zielt der Inhalt der *diskriminierenden Rede* immer auf die Schaffung einer Ungleichheit zwischen Sprecher\*in und angesprochener Person. „Der Adressat der Rede wird herabgesetzt, herabgewürdigt, gedemütigt – und zwar immer in Relation zur Position des Sprechers selbst“ (Krämer, 2005: 10). Die gesellschaftliche Positionierung und das damit einhergehende Machtgefälle zwischen Sprechender und angesprochener Person haben also einen Einfluss darauf, wie und ob eine Verletzung durch *diskriminierende Rede* stattfindet. Das zeigt sich beispielsweise am Phänomen der Aneignung und der damit einhergehenden Neucodierung von verletzenden Begriffen durch die Betroffenen selbst.

Auf Grundlage der benannten Aspekte lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, dass auf der einen Seite *hate speech* in Form der *diskriminierenden Rede* in „Relation zur Position des Sprechers“ (ebd.) steht, auf der anderen Seite liegt die Verletzung nicht in der Hand der Sprechenden Person, da die performative Wirkung erst durch rituelle gesellschaftliche Praktiken entsteht und die Wirkweise nur durch Betroffene definiert werden kann (vgl. ebd.: 14).

**Weglassen, indirekte Zitate, Beschreibungen** – Sollten wir in unserem Forschungsvorhaben Fries' verletzende Rede als direktes Zitat also besser komplett vermeiden und nur indirekte Zitate oder Beschreibungen der *hate speech* verwenden? Da die verletzende Rede einen *Zitatcharakter* hat, erscheint es als die schlüssigste Option, den Kreislauf der Wiederholungen zu durchbrechen, indem verletzende Äußerungen in ihrer direkten Form vermieden werden. Hierbei eröffnet sich jedoch die Frage, ob eine Vermeidung der verletzenden Rede die Macht zu verletzen tatsächlich verliert oder ob sie sich dadurch nicht sogar noch weiter verfestigt.

Butler sieht in einer Zensur genau diese Gefahr:



Wenn man umgekehrt diese Ausdrücke ungesagt und unsagbar läßt, wird man sie damit möglicherweise festschreiben, ihre Macht zu verletzen erhalten und mögliche Umarbeitung blockieren, die ihren Kontext und ihre Zwecke verschieben könnten. (Butler, 2004: 66.)

Das Weglassen verletzender Äußerungen kann demnach eine unmittelbare Verletzung verhindern, es greift allerdings nicht die Macht an, die diesen Äußerungen zugrunde liegt, und erhält somit das verletzende Potential. Einzuwenden ist, dass eine Tabuisierung von Äußerungen zwar nicht an der Macht rüttelt, dass sie aber trotzdem eine Hemmschwelle erzeugt, die *versehentlichen* Verletzungen (weil sie zuhauf in unserem Sprachgebrauch vorhanden sind) auf einfache Art vorbeugen kann.

Es sollte zudem zwischen einem sparsamen Gebrauch und Zensur unterschieden werden. Wo ist es also relevant, verletzende Äußerungen wiederzugeben, um sie aufzuarbeiten, und wo ist es unnötig eine Verletzung in Kauf zu nehmen, da weder ein Lern- noch ein Aufarbeitungsprozess zustande kommen kann? Wenn es beispielsweise schon mehrfach Stimmen im Diskurs gibt, die offenlegen, dass ein spezifischer Begriff verletzend ist, reicht möglicherweise eine Anspielung oder Beschreibung dessen – vor allem, wenn aus einer nicht-betroffenen Perspektive gesprochen wird.

**Verwirrung stiften** - Butler plädiert also dafür, Wiederholung nicht zu untersagen, sondern als ein Instrument zu nutzen, um Traumata durchzuarbeiten (vgl. Butler, 2004: 66). Sie stellt dabei die Frage: „Ist (...) eine Wiederholung denkbar, die den Sprechakt von den ihn stützenden Konventionen ablösen kann und damit seine verletzende Wirksamkeit eher in Verwirrung bringt als konsolidiert?“ (ebd.: 38). Auch Krämer sieht das Wiederholen als eine Möglichkeit, die Wirkweise zu verändern. Das Verletzungspotential einer Äußerung sei kein Automatismus, sondern etwas, das durch den Sprachgebrauch selbst aufgehalten und verändert werden könne (vgl. Krämer, 2005: 14). Hierbei wird also nach einem Umgang gesucht, der sich zwischen wörtlichem Zitieren und Weglassen bewegt, eine Wiederholung, die in ihrer Wiederholung selbst einen Bruch trägt.

Im Falle unserer Publikation, in der es um geschriebene Worte geht, könnte die graphische Form verändert werden, um mit der Lesegewohnheit zu brechen. Durch veränderte Symbole hebt sich das Geschriebene vom Rest des Textes ab und löst damit automatisch einen Reflexionsprozess bei Leser\*innen aus. Durchstreichungen signalisieren beispielsweise, dass das Geschriebene auf irgendeine Weise *falsch* ist. Eine Färbung der Worte oder einzelner Buchstaben bricht mit dem Effekt, dass die verletzenden Worte buchstäblich Schwarz auf Weiß stehen. Die Farbe Rot symbolisiert zum Beispiel eine Art Warnung, wobei gleichzeitig eine Signalwirkung entsteht, die wir vermeiden wollen. Grau könnte die Wichtigkeit oder Konsistenz des Geschriebenen anzweifeln, da es optisch *schwächer* erschiene als der Rest.

Diese Vorgehensweise des Verwirrung-Stiftens durch veränderte Symbolik zeigt also das Problem an sich auf, lässt es besprechbar und schließt gleichzeitig die Möglichkeit aus, es gar nicht erst als Problem zu sehen. Ähnlich wie bei einer Tabuisierung bekommen die Äußerungen einen neuen Rahmen. Doch anders als bei einem Tabu, das immer eine *moralische Verwerflichkeit* kennzeichnet, stößt die sprachliche Verwirrung ein

Hinterfragen und damit ein Verstehen an – was vermutlich die besten Ansätze sind, um an einer verfestigten Macht zu rütteln.

## **Endnote**

[1] Die *diskriminierende Rede* steht nach Krämer im Zentrum der angreifenden sprachlichen Gewalt (vgl. Krämer, 2005: 9).

## **Literatur**

Butler, Judith (2004): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin.

Delhom, Pascal (2010): *Verletzte Integrität*.

Foucault, Michel (1969): *Was ist ein Autor?*

Foucault, Michel (1992): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.

Krämer, Sybille (2005): *Gewalt der Sprache – Sprache der Gewalt*. Berlin

Krämer, Sybille (2010): *Humane Dimensionen sprachlicher Gewalt oder: Warum symbolische und körperliche Gewalt wohl zu unterscheiden sind*.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak?*. Wien.

## **Anhang**

### **Verwendete Schriften mit Siglen**

Hier werden sämtliche ausgewertete Quellentexte vollständig bibliographiert und die Siglen genannt.

- Fries, Jakob Friedrich (1803): Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Rechtsgebung. Jena **[PRL]**
- Fries, Jakob Friedrich (1804): System der Philosophie als evidente Wissenschaft. Leipzig. **[SPW]**
- Fries, Jakob Friedrich (1805): Wissen, Glaube und Ahndung. Jena. **[WGA]**
- Fries, Jakob Friedrich (1811): System der Logik. Heidelberg. **[SdL]**
- Fries, Jakob Friedrich (1812): Von Deutscher Philosophie, Art und Kunst. Heidelberg. **[VDP]**
- Fries, Jakob Friedrich (1816): Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten. Erste Abtheilung. Heidelberg. **[VDB]**
- Fries, Jakob Friedrich (1816): Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg. **[UGW]**
- Fries, Jakob Friedrich (1818): Handbuch der Praktischen Philosophie. Heidelberg. **[HPP]**
- Fries, Jakob Friedrich (1823): Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. **[LGH]**
- Fries, Jakob Friedrich (1848): Politik oder Philosophische Staatslehre. Jena. **[PPS]**

## Glossar (Fries-Glossar)

- *Ahndung (auch Ahnung)*: A. ist die Überzeugung aufgrund eines bloßen Gefühls. Durch die Vereinigung des Wissens und des Glaubens entsteht die Überzeugung aus Ahndung, dass das Endliche eine Erscheinung des Ewigen sei. Es folgt die Anerkennung des Ewigen im Endlichen (WGA: 76). Die A. wird für wahr gehalten, obgleich und gerade weil sie nicht auf der Urteilskraft beruht und ihre Gewissheit durch das reine Gefühl ohne Begriffe erlangt (SPW: §234). Fries behauptet selbst, die Einführung der A. in die Philosophie sei sein innovativer Beitrag. Die A. ist der Versuch, dem Wahrheitsgefühl in der Philosophie seine Geltung beizumessen. Durch die A. und den Glauben entsteht die Religiosität.
- *Freiheit*: In Fries' Rechtslehre gibt es einen Primat der Gleichheit über die F.. F. ist „gar kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politische persönliche Freiheit ist hingegen bloß eine Folge der Gleichheit“ (PRL: 24). Die abstrakte Rechtsfähigkeit nennt Fries „metaphysische Freyheit“ (PRL: 62), die konkrete persönliche F. in einer realen Gemeinschaft „psychologische Freyheit“ (PRL: 62). Letztere bezeichnet Fries als „innere Selbstbestimmung“ (PRL: 62f.), die intuitionistisch-kollektivistisch gedacht wird: Demzufolge gibt es eine gewisse Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft, die die „vernünftige“ innere Selbstbestimmung und damit die „vernünftige“ F. ermöglicht. Dass Fries die F. der Gleichheit explizit unterordnet, bedeutet, dass die F. des Individuums dort endet, wo sie die nicht genau charakterisierte Harmonie von Individuum und Gemeinschaft stört.
- *Gerechtigkeit*: G. ist das höchste Ziel des Staates (PPS: 69). Sie „ist die Pflicht, welche aus der Forderung entspringt, daß jeder Mensch die Würde des Andern in der Gesellschaft achten solle. So fordert die Gerechtigkeit die Gesinnung, einen jeden Menschen, mit dem ich umgehe, als Meinesgleichen behandeln zu wollen“ (HPP: 255). Von dieser Idee der Menschenwürde und der Gleichheit aller Menschen ausgehend leitet Fries alle weiteren Forderungen ab (vgl. PRL: 24).
- *Glaube*: G. ist eine notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft (WGA: 64). G. ist ein Prinzip des Fürwahrhaltens und steht somit neben den Überzeugungen durch [Wissen] und [Ahndung]. Er ist das einzige Mittel, das die Beschränkung des Wissens übersteigen und zu einer Erkenntnis des Ewigen und Absoluten führen kann (WGA: 59). Der G. erhält seine Vorstellungen durch das Nicht-Sehen und doch Glauben. Ihm gehört die Idee an (WGA:74). In der Philosophie wurde sich traditioneller Weise weniger auf die Gewissheit einer Überzeugung aufgrund des G. berufen. Fries ist es daher ein Anliegen, den G. innerhalb der Philosophie neben dem Wissen zu verteidigen (WGA: 118). Der G. ist für ihn nicht mit der Meinung (*doxa*) gleichzusetzen.
- *Gleichheit*: Der Begriff der G. ist das „Princip“ der Fries'schen Rechtslehre. Fries schreibt kurzerhand: „Gleichheit ist Recht“ (PRL: 33). Das bedeutet, dass jeder Mensch das Recht hat von einem jeden zu fordern, „dem Gebot der Gleichheit gemäß“ behandelt zu werden (PRL: 35) und dass allen Mitgliedern einer Gemeinschaft gleiche persönliche Würde zukommt (PRL: 7). G. macht nach Fries den Kern der Würde aus. Der Primat der G. vor der Freiheit führt dazu, dass nicht

etwa die Fähigkeit zur individuellen Selbstgesetzgebung und freien Entfaltung im Zentrum der Fries'schen Rechtslehre steht, sondern eine Forderung zur Homogenität und Konformität.

- *öffentliche Meinung/ Öffentlichkeit*: Die ö.M. gehört für Fries zu den Gewohnheiten im staatlichen Volksleben. Als herrschende Ansicht des Volkes über Religion, Sitten und Gebräuche, ist sie die Grundlage für ebendiese (VDB: 60). Zudem begründe sie die Staatsgewalt, da Gesetze nur durch die „vereinigte Gewalt aller Einzelnen“ (PPS: 337) aufrechterhalten werden können. Eine besonders starke und lebendige ö.M. nennt Fries „Gemeingeist, durch den jeder Einzelne im öffentlichen Leben des Ganzen lebt. Durch den Gemeingeist bildet sich ein öffentliches geistiges Leben im Volk als Seele des Staates“ (PPS: 56).
- *Treue*: Fries hebt unter den Tugenden die T. besonders hervor und ergeht sich in eine undifferenzierte Elogie auf die T. (vgl. LGH: 153f.): Demnach ist T. immer unbedingt gut, egal wem und unter welchen Umständen sie gilt. Diese auf den ersten Blick skurril anmutende Überhöhung der T. lässt sich verstehen als eine antisemitische Differenzkonstruktion des „Deutschen“ in Abgrenzung zum „Jüdischen“: Weil „Juden“ als „Verschlagenheit“ gelten (vgl. UGW: 5) wird „Treue“ *per se* zur „deutschen“ und d.h. „nicht-jüdischen“ Tugend verklärt.
- *Volks-/Völkerleben*: Mit V. meint Fries die Gemeinsamkeiten eines Volkes, welche sich über die Zeit verändern. Das V. sei dabei durch den Gegensatz von Gewohnheiten und Verstand charakterisiert. Unter Gewohnheiten einer Gesellschaft versteht Fries u.a. Sprache, Schrift, Traditionen, Kunst, Kultur, Wertevorstellungen, Arbeitsweisen, Gesetze, den wissenschaftlichen Entwicklungsstand, aber auch den Wohnort, die technische Infrastruktur, Straßen, Gebäude etc. (vgl. VDB: 59). Der Verstand könne nur in diese bereits bestehenden Gewohnheiten eingreifen und sie umgestalten, aber nicht von sich selbst aus Neues erschaffen. Das Völkerleben zeichne sich deshalb durch den „Kampf des selbstdenkenden Verstandes, des eignen Geistes, mit dem Mechanismus der Gewohnheiten“ (PPS: 40) aus. Dabei bleibe das Völkerleben nicht konstant, sondern sei einer beständigen Entwicklung unterworfen. Fries plädiert dafür, dass es nur sukzessive geändert werden soll (vgl. PPS: 41).
- *Wahrheit*: W. ist nicht die Übereinstimmung einer Erscheinung mit dem Sein an sich. Dies wäre die transzendente W., die Fries ablehnt. Die W. eines Urteils ist die Übereinstimmung des Urteils mit der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, in der es als Quell der W. begründet liegt (WGA: 29). [Wissen], [Glaube] und [Ahndung] sind jeweils Überzeugungen der Vernunft, die für wahr gehalten werden können. Sie können sich allerdings in ihrem Grad der Gewissheit unterscheiden. Fries vertritt eine innere oder empirische W., da wahre Erkenntnis durch die Ausbildung der Vernunft mithilfe eines Selbstdenkens und einer kritischen Selbsterkenntnis angenähert werden kann (SdL: 235). Fries bezeichnet die W. auch als höchsten Grad der Gewissheit (WGA: 64).
- *Wissen*: W. ist die Überzeugung einer vollständigen Erkenntnis, deren Vorstellungen auf der Anschauung basieren (WGA: 64). Der in der klassischen Philosophie anerkannte Vorteil einer Überzeugung aus W. ist dessen Beweisbarkeit. Fries argumentiert gegen jene Evidenz. Da die Vorstellungen des W. auf der Anschauung beruhen, kann durch das W. keine positive Erkenntnis des

Ewigen, Absoluten und der Dinge an sich erlangt werden. Hierin bestehen die Grenzen des W. (WGA: 76).

- *Würde/ Menschenwürde:* In Anlehnung an Kant formuliert Fries einen „kategorischen Imperativ“, demzufolge die W., d.h. der „absolute Werth des Vernünftigen Wesen“ darauf beruht, dass „[d]as vernünftige Wesen (...) Zweck an sich selbst [ist]“ (PRL: 32). An anderer Stelle nennt Fries seinen „kategorischen Imperativ“ „das nothwendige Gesetz für den vernünftigen Willen“ oder, ebenfalls in Anlehnung an Kant, das „Sittengesetz“: Demnach kommt „[j]eder Person (...) ein absoluter Werth als Würde zu, sie existiert als Zweck schlechthin und ihre Würde gibt jeder Person den gleichen absoluten Werth mit jeder andern“ (PRL: 7). W. kommt der Person jedoch nicht *per se* zu: Der Geltungsbereich von Fries' „Sittengesetz“ beschränkt sich auf „vernünftige Wesen, wenn sie in Gemeinschaft kommen“ (ebd.). Diese Einschränkung läuft darauf hinaus, dass Fries' Sittengesetz für vernünftige Wesen, die (noch) nicht in Gemeinschaft miteinander sind, nicht notwendig gilt. Zudem bleibt offen, wie jenes „in Gemeinschaft“ Stehen qualifiziert ist. Mit Blick auf Fries' antisemitische Ausfälle heißt das: Stehen Jüd\*innen und Christ\*innen dort, wo sie miteinander leben, miteinander „in Gemeinschaft“, oder ist dazu mehr von Nöten als bloße Koexistenz? Fries gibt hierauf keine explizite Antwort, richtet sich aber vielfach explizit an ein christlich-deutsches Publikum, was die Annahme einer Gemeinschaft von Jüd\*innen und Christ\*innen performativ ausschließt. Daraus lässt sich folgern, dass nach Fries' „Sittengesetz“ Jüd\*innen und anderen, die nicht zur idiosynkratisch bestimmten „Gemeinschaft“ gehören, keine W. zukommt.