

BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Band 1

Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“

Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen

Herausgegeben von

Thomas Sören Hoffmann



Duncker & Humblot · Berlin

THOMAS SÖREN HOFFMANN (Hrsg.)

Das Recht als Form der
„Gemeinschaft freier Wesen als solcher“

BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Sören Hoffmann, Hagen
Martín Zubiria, Mendoza

Wissenschaftlicher Beirat:

Mario Jorge de Carvalho (Lissabon), Héctor Alberto Ferreiro (Buenos Aires),
Lore Hühn (Freiburg i. Br.), Marco Ivaldo (Neapel), Walter Jaeschke (Bochum),
Wolfgang Kersting (Kiel), Jean-François Kervégan (Paris), Hiroshi Kimura (Nagasaki),
Theodoros Penolidis (Thessaloniki), Violetta L. Waibel (Wien)

Band 1

Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“

Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen

Herausgegeben von

Thomas Sören Hoffmann



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2014 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Fremddatenübernahme: Konrad Tritsch GmbH, Ochsenfurt

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin

Printed in Germany

ISSN 2198-8099

ISBN 978-3-428-14279-8 (Print)

ISBN 978-3-428-54279-6 (E-Book)

ISBN 978-3-428-84279-7 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ∞

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Vorwort

Wer immer sich auf Fichtes praktische Philosophie, insbesondere auf seine Rechtsphilosophie, wirklich einläßt, wird sich rasch davon überzeugen, es hier mit einem Autor zu tun zu haben, der nicht einfach nur ein ferner Klassiker ist. Fichtes praktische Philosophie rückt uns vielmehr auf den Leib: Sie spricht ohne Umschweife Fragen an, die – wie etwa die nach der Grundlegung des Rechts, nach den Grundrechten oder dem Sinn des Begriffs „Menschenwürde“ – noch immer umstritten, bei ihm aber in ganz eigener Klarheit sowohl gestellt als auch präzise beantwortet sind. Sie vertritt bei konkreten Themen – etwa das Eigentum, die Strafe oder die Lehre vom Staat betreffend – immer auch unkonventionelle Positionen, die in Zustimmung und Widerspruch in jedem Fall ernstgenommen zu werden verdienen, ernster jedenfalls als manche unreflektierte scheinbare Selbstverständlichkeit, die zu allen Zeiten als bloße Zeitgeistgewißheit zwar da, aber nicht unbedingt auch durchschaut ist. Und sie nimmt für sich nicht zuletzt dank einer gesamtsystematischen Einbettung ein, durch die das Prinzip des Rechts nicht etwa nur auf das der Moral bezogen und von diesem zugleich auch scharf unterschieden wird, sondern in der der Begriff des Rechts an den der Subjektivität ursprünglich rückgebunden und dadurch elementar als genuine Verwirklichungsweise von Freiheit gedacht werden kann. Die Frage, die nach Fichte die Wissenschaft vom Recht zu beantworten hat, lautet: *„Wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?“* (GA I, 3, 383). Weiter als bis zu einer aus dieser Frage entwickelten Vermittlung von Freiheit als Ursprung, Inhalt und Zielperspektive der Rechtsidee kann eine Rechtsphilosophie am Ende nicht kommen – nicht selten gelangt sie kaum bis an diesen Punkt.

Der hier vorgelegte Band zu Fichtes Rechtslehre, der aus einer interdisziplinären Fachtagung an der Fernuniversität in Hagen im September 2010 hervorgegangen ist, vereint Beiträge von Fichtekennern aus Philosophie und Rechtswissenschaft, die gemeinsam versuchen, Themen, Fragen und Antworten aufzunehmen und fortzuentwickeln, die von dem großen transzendentalphilosophisch ansetzenden Theoretiker des Vernunftrechts, der Fichte war, maßgeblich in die Debatte geworfen worden sind. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), seiner Ausbildung nach selbst zunächst Jurist, hat gemeinsam mit Kant das Verdienst, das alte, metaphysisch begründete Naturrecht aufgegeben, dennoch aber die entscheidenden Fragen nach dem Ursprung und Geltungsgrund des Rechts nicht einfach dem Empirismus zur Beantwortung überlassen zu haben. Mit Fichte, dessen eigenes Rechtsdenken außer in der Kantischen „Revolution der Denkart“ vor allem in seiner denkenden Begleitung der Französischen Revolution wurzelt, beginnt vielmehr eine am notwendigen Inhalt eines vernünftigen Selbstbewußtseins orientierte Rekonstruktion des Rechtsbegriffs. Die Tatsache freilich, daß der bei Fichte anzutreffende rein-ratio-

nale Ansatz nicht zuletzt Hegel als allzu konstruiert und statisch erschien, hatte genauso wie das zeitgleiche Erstarken der historischen Rechtsschule im 19. Jhd. rezeptionsgeschichtliche Folgen: Fichtes Rechtsphilosophie, die selbst eine Entwicklung von etwa zwei Jahrzehnten durchlaufen hat, trat in der öffentlichen Wahrnehmung weit hinter diejenige Hegels, von Savignys und anderer zurück. An dieser Stelle seien nur einige ausgewählte Aspekte genannt, die den Rückgriff auf Fichte dennoch rechtfertigen und die auch zu den Schwerpunkten der Diskussion zählen, die in dem vorliegenden Band geführt wird.

1. In Hinsicht auf die bereits erwähnte *rechtsphilosophische Grundfrage* nach der Form der Begründung des Rechts zeigt sich, daß Fichte – anders als es zunächst der Werktitel *Grundlage des Naturrechts* (1796) suggerieren könnte – als Erbe Kants bei dem Begriff einer wechselseitigen Garantie und Einschränkung der Freiheit vernünftiger Wesen ansetzt: „Alle müssen ihre natürliche Freiheit beschränken, falls [keiner die Freiheit des andern stören soll;] Alle in einem Schläge“, heißt es noch im späten *System der Rechtslehre* von 1812¹. Das Recht verdankt so seine Geltung weder einer transhistorisch stabilen Naturordnung noch einem normsetzenden göttlichen Willen, es verdankt sie der reziproken Anerkennung freier Selbstbewußtseine, die zugleich erst im Vollzug dieser Anerkennung zu sich selbst finden. Eine bleibende Relevanz Fichtes besteht dann gerade in dieser weder kulturalistisch noch in anderer Perspektive positivistisch verfahrenen Begründung der Rechtsverhältnisse. Was Menschenwürde zum Beispiel heißen kann, erläutert sich nicht über Zugehörigkeitskriterien, sondern über Interaktionsverhältnisse. Für heutige Problemstellungen, etwa bezüglich einer interkulturellen Geltung menschenrechtlicher Normen, liegt damit ein weiterführender Vorschlag vor, der zugleich bei Fichtes genuiner Fortentwicklung des Begriffs der Menschenwürde (so schon enthalten im frühen „Naturrecht“ von 1796/7) ansetzen kann und etwa das bei Fichte zentrale Stichwort der Anerkennung als Grundbegriff der Sozialität weiterzudenken erlaubt (vgl. zu diesem Punkt die Beiträge von Zaczyk, Bedorf, Maureira, Zabel und Luf).

2. Beim Recht geht es nach Fichte – wie man zusammenfassend zu sagen vermag – immer um das Medium eines genuinen, sinnlichen Selbstseinkönnens einer ihrer Freiheit bewußten Subjektivität in Beziehung auf andere Subjektivität. Auch wenn es bei Fichte immer wieder die Perspektive einer Überwindung der („bloßen“) Koexistenzordnung des Rechts durch eine höhere „Konsensordnung“ gibt, ist nach ihm doch klar, daß es für die *endliche Subjektivität* als solche keine Alternative zur Existenz in einem Rechtsraum gibt. Die endliche Subjektivität ist aber die *leiblich* verfaßte Subjektivität, erster Referenzpunkt der Rechtsbeziehungen so auch der *Leib* des Subjekts. Fichte hat, was leider immer noch nicht im allgemeinen Bewußtsein angekommen ist, wie kein anderer eine sozusagen „inkarnierte Vernunft“

¹ Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA II, 13, 198.

gedacht, als er die Rechtsvernunft zu denken unternahm. Auch das Problem der Interpersonalität etwa ist eines, das unmittelbar bei der *Physis* der Personalität (nicht etwa bei der mentalen Selbstgewißheit der Person) ansetzt (vgl. dazu Gottschlich).

3. In *straftheoretischer* Hinsicht scheint Fichte zeitgenössischen (Vor-)Erwartungen näher zu kommen als Kant. Während Kant z. B. das Strafmaß wesentlich am Talionsprinzip ausrichtet, enthält die Fichtesche Alternative eine wesentlich präventive wie auch integratorische Dimension. Die Strafe ist kein Selbstzweck in Bezug auf eine einmal begangene Tat, für die der Täter zur Verantwortung gezogen wird; sie ist Mittel zur Erreichung eines seinerseits nicht absoluten Zweckes innerhalb der rechtlichen Ordnung, d. h. eines Zustands, in welchem die Rechte aller wechselseitig garantiert sind. Das hat zur Folge, daß sowohl der Aspekt der Abbüßung wie auch derjenige der Abschreckung abwägbare werden. Untrennbar verbunden damit (und zugleich in Fichtes Gedanken der moralischen Perfektibilität des Individuums begründet) ist ein besonderes Augenmerk Fichtes auf eine jederzeit mögliche Besserung des Verbrechers, seine (weder von Kant noch von Hegel so geteilte) kritische Distanz gegenüber der Todesstrafe sowie die Zurückweisung lebenslanger Haftstrafen. Diese praktischen Forderungen resultieren insgesamt aus der Annahme, daß auch nach der Tat noch von einem Rechtsverhältnis zwischen Opfer und Täter ausgegangen werden könne, bzw. sie entstammen der Überzeugung, daß in jedem Subjekt zugleich ein im Prinzip unaufhebbarer Impuls auf vernünftige Selbstkonstitution, damit aber auf das Eingehen von Rechtsverhältnissen liege (vgl. dazu den Beitrag von Schild).

4. Die Begründung des *Rechts auf Eigentum* kann in vielen Rechts- und Staatstheorien gerade der Neuzeit als Zentralpunkt gelten. Nach Fichte wird das Eigentum nicht etwa erst mit dem Eintritt in den gesellschaftlichen Zustand erworben. Es bezeichnet vielmehr eine durchaus schon vorgesellschaftliche und in diesem Sinne naturrechtliche Relation von Ich auf Welt, von Subjekt zu Objekt. Fichte ist an dieser Stelle ein Neuerer, denn er bestimmt den ursprünglichen Erwerb von Eigentum weder aus der Formation, dem Anbau oder der Pflege von Naturobjekten, noch aus dem Willen, Gegenstände zu besitzen. Die Eigentumsrelation liegt vielmehr schon in dem theoretischen Verhältnis des Vernunftwesens auf die objektive Welt, darin, daß diese Welt wesentlich nur als *seine* Welt sein kann, was sie ist. Das Eigentumsrecht (wie es der Kommunismus seit der Antike tut) *grundsätzlich* zu bestreiten, kann dann nur heißen, die Subjektivität des Subjekts selbst zu bestreiten, es in seiner innersten, transzendentalen Weltüberlegenheit anzutasten oder eben schlicht, wie Fichte sagt, „die Freiheit meiner Wirksamkeit“, damit aber auch die Option meiner realen Selbsterfahrung, „zu hemmen“. Die Appropriation von Welt ist konstitutiv schon für das theoretische Ich, und die Nichtanerkennung dieses ichkonstitutiven Grundverhältnisses ist in Wahrheit die Umdefinition des Subjekts zu einem Objekt, sie entspricht einer Metaphysik der Herrschaft der Dinge über den Menschen, die den Menschen selbst verdinglicht.

Zugleich postuliert Fichte ein Recht auf Arbeit und Eigentum für alle, was bei ihm, mehr als bei Kant, das Konzept eines „Sozialstaats“ erkennen läßt. Daß dieser Sozialstaat zugleich als „Kulturstaat“ zu denken ist, ergibt sich nicht zuletzt aus dem Denkweg, den Fichte bis zu seiner späten Rechts- und Staatslehre gegangen ist (vgl. Hoffmann und Girndt); daß mit ihm indes auch Strukturen des Totalitären am Horizont auftauchen könnten, die bis in unsere Gegenwart hinein wirksam sind und rechtsphilosophischer Aufarbeitung harren, gehört ebenfalls zur „Aktualität“ der Fichteschen Rechtsphilosophie (vgl. dazu Braun).

5. In Fragen des *Familienrechts* erscheint Fichte als Vermittler zwischen tradierten Grundbegriffen und einem modernen, rationalistisch verfahrenen „Konstruktivismus“ auch der Geschlechter- und Generationenverhältnisse. Die hier zu berührenden Fragen sind unter anderem auch insofern von besonderem Interesse, als Fichte nicht (wie Hegel) einen eigenen Bereich des dem Individuum vorausliegenden, schlicht geltenden Ethos, des unmittelbar Sittlichen bzw. der objektiven Rechtswirklichkeit kennt. Daß die durch Fichte hier mittelbar oder unmittelbar aufgeworfenen Fragen von steigender Brisanz sind, bedarf in Zeiten, in denen die weithin herrschende Meinung nur noch gesellschaftlich vermittelte Vergemeinschaftungsformen (im Sinne z.B. einer rein kontraktualistisch gedachten, nicht mehr „naturrechtlich“ fundierten Ehe) kennt, kaum der eigenen Unterstreichung (vgl. den Beitrag von Spieker).

6. Schließlich sei noch einmal auf eine eher grundsätzliche Frage hingewiesen, die wiederum in mehreren Beiträgen von verschiedener Seite beleuchtet wird: die Frage des Verhältnisses von Recht und Moral, die bei Kant und auch bei Fichte zunächst im Sinne einer strikten Trennung der Sphären beider beantwortet wird, bei Fichte jedoch auch im Lichte eines zumindest strukturellen Überwiegens der Moralität betrachtet werden kann: eines Überwiegens, das dann im Sinne der Frage nach dem Ziel und Zweck sowie der Entwicklungsgesetze der Staatlichkeit seine Rolle spielt: ist es im Sinne der Bildungs- und Kulturstaatlichkeit, die Fichte fordert, nicht unabweislich, daß die Rechtsordnung im Sinne einer Beförderung der Moralität auszulegen ist? Ja, ist es auf der Ebene des Individuums nicht immer schon so, daß es die sittliche Selbstbestimmung ist, die auch eine, wenn nicht die entscheidende Motivation dafür liefert, den Rechtsstaat zu wollen? Einige dieser Fragen sind bei Fichte womöglich nicht abschließend beantwortet, bei anderen gibt es Differenzen zwischen der frühen und der späteren, auf eine neue Theorie der Ausbildbarkeit des Absoluten im Empirischen bezogenen Rechtslehre. Die Beiträge dieses Studienbriefs zu diesem Thema weisen insofern immer auch auf offene Fragen und damit zusammenhängende Forschungsdesiderate hin (vgl. de Vos, Tschirner und Waibel).

Dem Herausgeber bleibt an dieser Stelle, allen Beteiligten für ihr engagiertes Mitwirken in allen Phasen des Projekts zu danken. Daß mit dem vorliegenden Band zugleich die neue Schriftenreihe „Begriff und Konkretion“ eröffnet wird, darf auch programmatisch genommen werden: In dieser Reihe wird es stets um das Angebot

gehen, im Spiegel von Klassikern des theoretischen wie praktischen Begriffs zu einem lebendigen Begreifen von Problemzusammenhängen zu gelangen, deren fortdauernde Relevanz sich unmittelbar aus ihnen selbst ergibt. Fichtes philosophische Durchdringung des Rechts ist dafür gewiß nicht das schlechteste Beispiel.

Hagen, im Frühjahr 2013

Thomas Sören Hoffmann

Inhaltsverzeichnis

Thomas Sören Hoffmann

- Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenkens in der Philosophie Fichtes.
Eine Einführung 13

Rainer Zaczek

- Anerkennung. Zum Gehalt des Begriffs für ein universales Rechtsprinzip 25

Max Gottschlich

- Fichtes Deduktion der Leiblichkeit. Interpretation der §§ 5–6 des Naturrechts
von 1796 41

Thomas Bedorf

- Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung bei
Fichte, Husserl und Levinas 87

Max Maureira

- Das rechtliche Geflecht. Zur Intersubjektivität bei Fichte 101

Thomas Sören Hoffmann

- Eigentum als Selbstbesitz. Zur Aktualität der Fichteschen Eigentumstheorie ... 113

Johann Braun

- Fichtes Fahrplan zum Sozialismus 131

Helmut Girndt

- Der Rechtsstaat als Sozial- und Kulturstaa-Institution 141

Wolfgang Schild

- Fichtes Theorie der peinlichen Gesetzgebung. Eine Interpretation der *Grundlage
des Naturrechts* (1796/97) 155

Michael Spieker

- Die „Realisation des ganzen Menschen“. Fichtes Familienrecht, Artikel 6 GG
und der Abschied von der Natur 189

Benno Zabel

- Lektionen der Freiheit. Rechtsphilosophische Positionen des Deutschen Idea-
lismus und deren Bedeutung für die aktuelle Diskussion 205

<i>Lu De Vos</i>	
Recht und Sittengesetz beim späten Fichte	231
<i>Patrick Tschirner</i>	
Die problematisch-systematische Stellung des Rechts in der Spätphilosophie Fichtes	247
<i>Violetta L. Waibel</i>	
Der „Rechtsbegriff = die Denknöthwendigkeit aller als frei“. Fichtes Modell der Erziehung zu Freiheit und Recht	257
<i>Gerhard Luf</i>	
Menschenwürde bei Fichte	285
Auswahlbibliographie zu Fichtes Rechtsphilosophie (chronologisch)	297

Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenkens in der Philosophie Fichtes

Eine Einführung

Thomas Sören Hoffmann

I. Recht als vernunftgemäße Koexistenzordnung endlicher Vernunftwesen

Eine der größten Errungenschaften der kritischen Philosophie Kants in praktisch-philosophischer Hinsicht besteht in der Einsicht in die philosophische Option einer nicht-ontologischen, gleichwohl aber *apriorischen* Fundierung des Rechtsbegriffs. Es ist klar, daß eine solche Einsicht gerade dann von Bedeutung ist, wenn wir uns darum bemühen, die möglichen Extreme des Denkens von Recht abzuscheiden und dabei vor allem einen normativen Vernunftrechtsbegriff von einer rein instrumentellen (z. B. machiavellistischen) Rechtsauffassung sehr grundsätzlich zu unterscheiden. Wenn Platon das Recht ontologisch fundiert hat, Machiavelli es dagegen den Bedürfnissen der Staatsräson ausgeliefert und insofern instrumentell gedacht hat, so lenkt Kant und in seinem Gefolge die Philosophie des Deutschen Idealismus insgesamt die Aufmerksamkeit darauf, daß es noch einen dritten Weg geben könnte: den Weg der Deduktion des Rechts zwar nicht in allen seinen einzelnen positiven Bestimmungen, dennoch aber seiner Grundidee und seinen Rahmenbestimmungen nach aus der Vernunftnatur des Menschen *als solcher*.

Kant hat lange vor dem Erscheinen seiner eigentlichen, in der *Metaphysik der Sitten* enthaltenen *Rechtslehre* bereits davon gesprochen, daß der Begriff des Rechts eine „Synthesis a priori“ enthalte¹ – eine These, deren Kern sich immer auf die Synthesis von Vernunft und Freiheit auf der einen Seite, empirischer Welt auf der anderen bezieht. Kants diesbezügliche Position ist von allen Denkern des Deutschen Idealismus früh aufgenommen und fortentwickelt worden: von Schelling bereits in seiner *Neuen Deduktion des Naturrechts* von 1796, von Hegel in den einschlägigen Texten zum Problem des Rechts und des objektiven Geistes schon der Jenenser Zeit, schließlich von Fichte mit seiner *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796. Auch andere Autoren wie Salomon Maimon oder Carl Christian Erhard Schmid haben gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Kant her den Naturrechtsgedanken vernunftrechtlich zu rekonstruieren versucht, und jedenfalls zeigt die schnelle Abfolge von Publikationen zur Rechtsphi-

¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 728 / B 756.

losophie kantianisch inspirierter Autoren an, daß die idealistische Philosophie dem Recht als objektiv-praktischer Vernunftgestalt eine zentrale Bedeutung zumaß. Kant selbst, mehr jedoch noch seine Nachfolger haben dabei in vielerlei Hinsicht herausgearbeitet, inwiefern das Recht integraler Bestandteil eines vernünftigen Selbstverhältnisses und -verständnisses des Menschen ist. Insbesondere die These *Fichtes* ist es, daß wir uns nicht als mitten in der Empirie dennoch in vernunftgemäßen Relationen stehende Vernunftwesen verstehen könnten, wenn wir uns dabei nicht selbst als der Rechtsidee verpflichtete Wesen verstünden. Wir werfen dazu zunächst einen Blick auf Fichtes frühe Naturrechtslehre!

Bei Fichtes erstem *Naturrecht* handelt es sich um einen Text, der zusammen mit Hegels *Rechtsphilosophie* den fraglosen Höhepunkt des Rechtsdenkens im Deutschen Idealismus bildet. Berühmt ist dieser Text vor allem, weil er als erster die in den Konsequenzen weitreichende Theorie von der *Anerkennung* als für die Empirizität des Vernunftwesens konstitutiver Relation vorgetragen hat. Ein „endliches Subjekt“ (dieser Ausdruck enthält unter Fichteschen Prämissen natürlich ein Paradox, einen Widerspruch, der auf Lösung drängt) ist nach Fichte ohne juristisch relevante Anerkennungsrelationen nicht denkbar: Fichte ist der erste Autor, der in aller Konsequenz die Konstitution des Rechts in der Selbstkonstitution des Subjekts als eines endlichen Freiheitswesens verankert und der insofern das Recht auch konsequent *reflexiv* begründet – Rechtsfindung ist in bestimmtem Sinne Selbstfindung, ist Sich-finden als wirklich vernünftig und wirklich frei in einer endlichen Welt. Fichte, der sich bei Erscheinen seines *Naturrechts* nur erst auf Kants *Friedensschrift* beziehen konnte und dies auch tat, versteht sich wie Kant als Transzendentalphilosoph, seine Rechtslehre entsprechend als eine transzendente Deduktion des Rechtsbegriffs. Er übertrifft Kant jedoch in der Stringenz und Durchgeführtheit dieses Deduktionsanspruchs zugleich bei weitem. Das gilt schon für den theoretischen Rahmen seines Programms, den Rahmen der zu einer „Wissenschaftslehre“ (WL) fortentwickelten Transzendentalphilosophie. Der Grund- und Angelbegriff der WL ist, wie man weiß, der Begriff des Ichs, und dieses Ich ist zunächst der allgemeine „Filter“, den alles, was überhaupt bestimmte *Bedeutung* erlangen soll, passieren muß; die Form des Ichs ist so die notwendige Klammer um *alle* objektiven Gehalte und von daher auch nicht selbst etwas in der Welt dieser objektiven Gehalte, sondern, wenn man so will, der Ursprung von Welt oder doch von aller bestimmten Welthabe. Aber der Sinn von Ich ist dabei nicht nur ein formaler, wie die Bilder vom Filter oder der Klammer nahelegen könnten. Fichte überschreitet die Formalität des Kantischen „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, hin auf einen materialen oder, wenn man so will, energetischen Sinn von Ichheit oder Subjektivität. Ich ist die sozusagen „elastische“ Selbstheit vor aller objektiven Fixation, es ist reine Selbstsetzung, und es erhält sich auch gegen die objektive Welt immer als dieser Elan oder die Macht, das Objektive aufzulösen und in ein Subjektives zu verwandeln – es erhält sich als *ursprünglich praktischer* Impuls.

Wir können uns den genaueren Grundgedanken Fichtes hier nur in äußerster Kürze vergegenwärtigen. Das Programm einer WL überhaupt ist, wie sich aus dem Gesagten bereits ergibt, die Darstellung *aller* Bestimmtheit als einer Funktion des grundsätzlichen Fürmichseins, der Ichlichkeit oder absoluten *Subjektivität* von Bestimmtheit. Zwar liegt in aller objektiven oder gegenständlichen Bestimmtheit immer auch ein Moment unableitbarer Nicht-Subjektivität; Fichte spricht hier vom „Anstoß“, dem letzten Rest des Kantischen „Dings an sich“, das wir, allerdings sofort in einer dynamischen Beziehung auf das Ich, noch antreffen. Aber dieses Nicht-Subjektive gefährdet doch die subjektive Selbstsetzung nicht, es zwingt sie nur dazu, sich als ein Entgegensetzen darzustellen, das sich auch darin, auch angesichts der objektiven Welt, nur selbst erhält. Der Begriff einer *objektiven* Bestimmtheit, die den Selbsterhaltungsbedingungen von Subjektivität überhaupt widerspräche, ist nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre ein hölzernes Eisen, und die Wissenschaftslehre insgesamt verfolgt, wie man auch sagen kann, das Programm, die allem Erkennen wie Handeln schon zugrundeliegende *Autonomie* des Subjekts als Bedingung der Möglichkeit sei es eines Erkenntnisobjekts, sei es eines Gegenstands von Handlungen, herauszustellen. Das Subjekt hat dann generell zwei Möglichkeiten, sich dem Objekt als seiner eigenen Funktion gegenüber zu positionieren: einmal passiv, d.h. es setzt sich als bestimmt durch das Objekt; das andere Mal aktiv, d.h. es setzt sich als das Objekt selbst bestimmend. Das eine ist die theoretische, das andere die praktische Einstellung – Fichte geht davon aus, daß im wirklichen Leben immer beide Einstellungen ineinander liegen, daß wir uns also niemals rein theoretisch oder kontemplativ und auch niemals rein praktisch, d.h. ohne zumindest implizit theoretischen Begriff des Objekts unseres Handelns, verhalten. Dennoch folgt Fichte zugleich auch Kants These vom Primat des Praktischen, denn in der Tat ist die Bewegung des Bestimmens bzw. der Selbstbestimmung die grundlegendere im Vergleich zu der auf sich zurückkommenden Bewegung des Sich-als-Bestimmt-Setzens der theoretischen Einstellung. Uns muß die theoretische Seite der Sache jetzt nicht interessieren, und wir begnügen uns daher mit dem Hinweis, daß Fichtes diesbezügliche Leistung die Durchführung des Satzes ist, daß *nur ein Freiheitswesen Wissenschaft haben* kann (die Tiere haben keine) und daß darum ebenso sehr alle menschlichen Wissenschaften nichts anderes als *Chiffrierungen konkreter Freiheit* sind. Das heißt dann auch, daß es prinzipiell *keine Wissenschaft* gibt, der nicht schon, wenn auch verborgene, *Freiheitsambitionen zugrunde liegen*. Für unsere Frage nach Fichtes Rechtsdenken entscheidend ist dann freilich die andere, die praktische Seite: der Begriff der Subjektivität, insofern sie sich (für sich) *als bestimmend*, als determinierend tätig setzt. Wir bemerken nach Fichte in aller Regel nicht, welche ontologischen und auch „kosmologischen“ Prämissen wir schon gemacht haben, wenn wir uns auch nur zu der allereinfachsten Handlung entschließen; wir bemerken nicht, daß wir immer schon eine „Plastizität“ des Objekts und der äußeren Welt überhaupt voraussetzen, daß wir uns eine Kausalität auf diese plastische Welt zuschreiben, damit aber auch eine zumindest relative Kontinuität zwischen Subjekt und Objekt, eine Affinität von Wille und Welt unterstellen, ja, daß wir immer schon der Meinung sind, die äußere Welt generell

zum Mittel unserer Zwecke machen zu können, sie also für unsere Zwecksetzungen subsumierbar halten. Auf der anderen Seite ist das bewußte praktische Verhältnis aber auch dadurch bestimmt, daß das Subjekt sich als hier und jetzt durch ein Objekt *faktisch eingeschränkt* weiß, eine Einschränkung, die durch die Praxis ja gerade aufgehoben werden soll. Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich nach dem allen (sagt Fichte) nicht selbst setzen – nämlich zugleich seiner Vernünftigkeit wie seiner Endlichkeit nach –, „ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben“. In allen unseren Handlungen liegt als Grundimpuls der Wille, Vernunft an die Stelle von Endlichkeit zu setzen, die Schranken der Endlichkeit zu überrollen. Die ärgste Zumutung für ein Vernunftwesen ist es, *bloße Faktizität* (und sei es die Faktizität der Macht) auch als *Autorität* anerkennen zu sollen, denn dies wäre schon die Aufforderung, die eigene Vernunftnatur zu verleugnen. Dagegen liegt in *jeder* Handlung schon die prinzipielle Nichtanerkennung der Autorität des *bloß* Faktischen und insofern, wenigstens in einem formalen Sinne, an sich immer Vernunft – auch wenn deshalb inhaltlich natürlich noch nicht jede Handlung vernünftig ist. Wir können auch sagen: unsere Vernunftnatur erhält und beweist sich gerade erst über das Handeln, über das Nichtanerkennen des bloß Faktischen und seine Ersetzung durch ein freiheitlich Vermitteltes. Zu sagen, daß ich ein endliches Vernunftwesen bin und daß ich ein potentieller Urheber von Handlungen bin, ist insofern das gleiche. Denn meine Vernünftigkeit erfährt sich nur im Widerstreit mit dem Objekt, also als unmittelbar endliche Vernünftigkeit, die doch zugleich über das Objekt hinausgreift und als Vernunft, nicht als selbst ein Objekt, beansprucht, dem Objekt das Gesetz geben zu können. Die gesetzgebende Vernunft, die nicht selbst ein Objekt ist, ist *freie* Vernunft, und sie hat konkretes Freiheitsbewußtsein in dem Bewußtsein reeller Wirksamkeit auf das Objekt. Für Fichte heißt dies, daß das endliche Vernunftwesen sich eine zunächst unvernünftige, zumindest durch Vernunftprivation gekennzeichnete Welt entgegensetzt (eine äußere Sinnenwelt), daß es sich aber auch selbst als Impuls reeller Selbsterhaltung in diese Welt „hineinsetzt“. Das endliche Ich kann sich als solches nur in Welt, in Welt aber nur als deren effizient tätige Aufhebung wissen. Als effiziente Wirksamkeit in einer Sinnenwelt setzt sich das Subjekt jedoch als selbst ein Sinnliches, als eine seinerseits anschauliche *Ursache* von Modifikationen der Sinnenwelt. Es muß sich damit sinnlich individualisieren, sich ein *Bild* von sich als individuellem Freiheitsfaktor in der äußeren Welt machen. Das handelnde Ich verläßt im wirklichen Handeln seinen rein transzendentalen, prinzipientheoretischen Status, es „kontaminiert“ sich, wenn man so will, mit Objektivität, indem es sich individualisiert. In der wirklichen Welt wirken (d.h. handeln) niemals reine Prinzipien, sondern nur Individuen, und nichts ist so individuell wie eine reelle Handlung. Die Frage ist nun aber, wie dies geschehen kann, daß „ich mich individualiere“, d.h. zu einem Sinnengegenstand mache, der doch zugleich Ich, d.h. eine „übersinnliche“ Freiheitsinstanz ist und nur als solche auch für sich ist. Durch die objektive Natur alleine kann dies nicht geschehen, denn von ihr her gedacht bin ich allenfalls eine (mechanische) Ursache, kein Freiheitswesen, ein Es, kein Ich. Fichte hat auf diese Weise das Problem der „Inkarnation“ der Subjektivität gestellt, und das Reich des Rechts ist, wie wir hier abkürzend sagen

können, *eo ipso* das Reich inkarnierter Subjektivität, in dem freilich dann auch andere Gesetze gelten müssen als bloße Naturgesetze. Rechtsverhältnisse bestehen weder zwischen abstrakten Subjektivitäten noch zwischen reinen Naturgegenständen. Die Gesetze des Reiches des Rechts sind weder logische Prinzipien der Verständigung von Subjekt zu Subjekt, denen zum Beispiel der wissenschaftliche Diskurs folgt, noch sind es einfach Gesetze der Objektivität, unter denen bloße Naturdinge stehen; es sind vielmehr Gesetze einer zwar einerseits ebenfalls äußeren und insofern objektiven, andererseits aber doch auf Subjektivität hin transparenten Welt. An dieser Stelle liegt einer der fundamentalen Unterschiede zum „machiavellistischen“, instrumentellen Rechtsbegriff: einen Rechtsbegriff, der sich selbst darauf beschränkt, ein mechanischer Kräfte kalkül in Beziehung auf naturgegenständlich aufgefaßte Subjekte zu sein.

Der Begriff eines Sinnenwesens, das doch zugleich Ich ist und in ein solches Reich sich erhaltender inkarnierter Subjektivität eintreten soll, setzt damit aber auch schon voraus, daß da andere, korrelative „Objekte“ sind, die ebenso Subjekte, ebenso *zur Freiheit bestimmte Wesen* sind. Er setzt voraus, daß da andere Sinnenwesen sind, die mich als Ich, nach der Ordnung der intelligiblen Beziehungen und nicht als *Naturgegenstand* behandeln; er setzt eben damit auch schon „andere endliche Vernunftwesen“ voraus, mit denen ich in eine Interaktion trete, die eben nicht einfach ein *gegenständliches* Wechselwirkungsverhältnis ist: nur so ist humane Selbsterhaltung, ja Selbstwerdung im Medium der Objektivität denkbar. „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch“, sagt Fichte²; es gibt sozusagen ein Apriori des anderen Ich, und schon der Begriff des eigenen Ich als eines *inkarnierten* und (dialektisch) insoweit eben *anderen* Ichs enthält dieses apriorische Bedürfnis, Ich als anderes, als empirisch überhaupt different gesetztes und insofern auch „multipliziertes“ zu denken. Ein vollständiger Solitär, der einen einsamen Kampf mit der Natur zu bestehen hätte, würde, einfach gesprochen, niemals ein wahrhaft humanes Niveau erreichen, sondern in über sich selbst bewußtlos bleibender Freiheit verdämmern. Oder anders: *endliches Ich ist schon als solches (als logische Form) das Bedürfnis des anderen endlichen Ichs*; denn Ich kann als Ich praktisch nur durch Ich beschränkt und verendlicht werden. Die Wechselwirkung unter Menschen als Menschen ist, wie gesagt, kein objektives, kein naturgesetzliches Verhältnis, auch wenn empirisch-psychologische Schulen wie der Behaviorismus immer wieder gerade dies zu behaupten versucht haben. Die Wechselwirkung unter Menschen *als* Menschen ist ein notwendig freiheitliches Verhältnis, in dem die Freiheit des einen die des anderen wesentlich nicht aufhebt, sondern durch ihre Einschränkung gerade erst evoziert. Nur, wo Menschen sich nicht als Menschen, sondern als Naturgegenstände behandeln (das ist die Logik des Verbrechens,

² Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97), § 3, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I, 3, 347. Die weiteren Zitate aus dieser Schrift sind im laufenden Text nachgewiesen.

aber auch der Zwangsgewalt des Rechts, die auf das Verbrechen antwortet), gewinnt ihr Verhältnis „naturgesetzlichen“ Charakter, in welchem notwendig alle Anerkennungsqualitäten fehlen. „Anerkennung“ meint, daß das spezifische Verhältnis, das ich *als freie Ursache in der Sinnenwelt* einnehme, nämlich das Verhältnis überhaupt Ursache und nicht Wirkung von anderem zu sein, hier, angesichts *des anderen Menschen*, zurückgenommen oder suspendiert ist. Der andere ist sozusagen immer die grundlegende Interventionsgrenze meiner Handlungen – übrigens die einzige, die ein freiheitliches Rechtsverhältnis kennt. Nur, indem ich die Interventionsgrenze am anderen beachte, weiß ich auch elementar um mein *Urrecht*, nämlich das Unrecht, ein Anerkannter zu sein. Anerkennung heißt auch, daß ich als bloßes Wesen mit Menschenantlitz, eben als sinnliche Präsenz, schon über dieses Unrecht verfüge, nicht erst als ein Erkannter, als einer, der schon unter bestimmte Begriffe reellen Menschseins subsumiert worden ist.

Worauf aber bezieht sich die Anerkennung in Rechtsakten, was zieht meinem „Ursachesein“ die fühlbare und mich dann auf mich selbst zurückwerfende Grenze? Das Objekt der Anerkennung ist immer nur die Freiheitsnatur als solche, nicht schon die konkrete Weise der Realisierung dieser Freiheit. Das Primärobjekt freilich der Anerkennung ist der *menschliche Leib*, der als äußere Freiheitsinstanz, als sittliches Symbol einer Bestimmung zur Freiheit und also von Selbstbestimmung zu betrachten ist und der insoweit als solcher eine Rechtsgrenze zieht. „Menschengestalt ist dem Menschen notwendig heilig“, sagt Fichte im § 6 des *Naturrechts*, und er ist der Überzeugung, daß sich dies, der Vernunft der Sache gemäß, schon unmittelbar, schon ganz intuitiv und noch vor aller ‚Zersplitterung durch den Philosophen‘ so verhält (§ 6 – GA I, 3, 383). „Heilig“ bedeutet hier, daß eine rein sinnliche Grenze, die Grenze, die ein fremder Leib als Instanz von Ich hier zieht, als doch zugleich unübersteigliche Grenze gewußt ist, auch wenn sie empirisch durchaus überstiegen werden könnte. In der *Rechtslehre* von 1812 hat Fichte diesen Sachverhalt in die prägnante Formulierung gefaßt: „Mit der Freiheit des Leibes geht die Freiheit an“³. Das Recht allgemein ist dann das System der *leiblichen Anerkennungsgrenzen*, mit denen wir die Sinnenwelt sozusagen parzellieren, um individuelle Freiheitswesen als frei wirksame Vernunftwesen koexistieren zu lassen. Fichte deduziert zwar auch in seiner Ethik, deren erster Entwurf mit dem *System der Sittenlehre* von 1798 nur wenig mehr als ein Jahr nach dem *Naturrecht* erschien, die Individualität als konstitutives Moment im Begriff eines frei handelnden Subjekts⁴. Aber das Programm der Ethik als solcher ist dann doch immer die „Entindividualisierung“, die Einpflanzung des allgemeinen Willens in das Individuum, das in einem vollständig durchgeführten ethischen Zustand als solches zu verschwinden hätte. Das Recht dagegen *affirmiert* – wir denken hier auch an Schelling, der in seiner *Neuen Deduktion des Naturrechts* von 1796 das Recht als eine Ordnung des individuellen Dürfens gegen das allgemein-moralische Sollen der Moral darstellt –

³ Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 219.

⁴ Vgl. besonders Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), § 18, III, in: GA I, 5, 198 f.

die Individualität, es toleriert sie nicht nur, sondern erkennt sie als Anwendungsgrund wie auch als Anwendungsbedingung der Rechtsidee. In einer Welt ohne Individuen bedürfte es nicht nur des Rechtes nicht, es könnte das Recht in ihr auch nicht geben, weil sozusagen die ersten Adressaten des Rechtsimperativs fehlten. Während der Zielbegriff der Ethik (zumindest bei Fichte) der Begriff einer vollständig kontinuierlichen Vernunftordnung, einer reinen „Übereinstimmung“, wie Fichte sagen kann, „aller mit allen über alles“⁵ ist, ist der Zielbegriff des Rechts eine diskrete Vernunftordnung, eine Ordnung nicht kollektiver, sondern distribuiertter Freiheit, in der sich das Individuelle und die Endlichkeit der Vernunft gerade erhält – und zwar durchaus im Interesse von Vernunft, nicht, um sie zu unterlaufen. Der instrumentelle Rechtsbegriff kennt bereits den Gedanken der vernünftigen Freiheitsdistribution nicht. Er verbleibt in der Logik der Macht und damit der Freiheit ihrer jeweiligen Inhaber. Bereits den Gedanken von „Urrechten“, den Fichte, über Locke weit hinausgehend, jetzt entwickelt, kann er, so er denn konsequent ist, nicht wirklich vertreten.

II. Das System der Urrechte und der Staatsbürgervertrag

Das tatsächlich individuierte Ich ist die *Person*, die Trägerin der Ur- und aller weiteren Rechte. Sie kann nur als „auf andere Individuen bezogen“ gedacht werden, was auch heißt, daß ihre konkreten Rechte immer durch diese Beziehung schon eingeschränkte Rechte sein werden. Dennoch werden mit den Urrechten zunächst absolute (rein a priori anzusetzende) Rechte benannt, soweit jedenfalls Rechte, die ja immer auf eine empirische Koexistenzordnung gehen, als bestimmte Rechte zugleich „absolut“ sein können. Die bestimmten Urrechte sind bei Fichte entsprechend solche, die zunächst der empirischen Selbsterhaltung des individuierten Vernunftwesens zuzuordnen sind. Allgemein ist das Urrecht nach Fichte „das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu sein. (Schlechthin nie Bewirktes)“ (§ 10 – GA I, 3, 404. In diesem „Urrecht“ findet der „Grundsatz aller Rechtsbeurteilung“ seinen Niederschlag, der bei Fichte lautet: „Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des anderen, (so daß auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne)“ (§ 10 – GA I, 3, 404). Wir können hier von einem *Prinzip der Freiheitserhaltung* sprechen, das Realbedeutung freilich nur hat, wenn und insoweit das Recht einer Unantastbarkeit bzw. eines „Urbesitzes“ des Leibes in ihm eingeschlossen liegt⁶. Denn, so Fichte: „der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leib“

⁵ Vgl. dazu Fichte: *Vorlesung über die Moral* (SS 1796), in: GA IV, 1, 122 f.

⁶ Die Formel vom „Urbesitz der Person“ und dann auch des Leibes stammt von Hans Reiner: *Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts*, Freiburg/München 1964, 25 ff.

(§ 11 – GA I, 3, 405). Im Rechtsverhältnis steht die äußere, leibliche Gegenwart des anderen für seine *umfassende* Urrechtsträgerschaft, wie auch ich selbst schon durch mein physisches Dasein meinen Urrechtsanspruch anmelde: der Leib ist nicht nur „Symbol“, sondern konkreter „Metonymie“ der sichtbar gewordenen Vernunft. Unantastbar ist der Leib, weil er zeichenhaft⁷ für die hinter ihm stehende Freiheit steht; er steht für das Recht auf *Freiheitserhaltung*, was mehr ist als bloße Selbsterhaltung, denn prinzipiell sind auch solche Freiheitsakte, die nicht auf (physische) Selbsterhaltung gehen, im Urrecht enthalten. Enthalten ist in ihm aber auch „das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesamte Sinnenwelt“, das Recht, Natur überhaupt der Freiheit und unseren Zwecken zu unterwerfen. Fichte begründet auf diese Weise das *Eigentumsrecht* als dritte Urrechtskomponente. Das Eigentum wird nicht etwa erst mit dem Eintritt in den gesellschaftlichen Zustand erworben, es bezeichnet eine durchaus schon vorgesellschaftliche und in diesem Sinne naturrechtliche Relation von Ich auf Welt, von Subjekt und Objekt. Fichte ist an dieser Stelle ein Neuerer, denn er bestimmt den ursprünglichen Erwerb von Eigentum weder aus der Formation, dem Anbau oder der Pflege von Naturobjekten noch aus dem Willen, Gegenstände zu besitzen. Die Eigentumsrelation liegt vielmehr schon in dem theoretischen Verhältnis des Vernunftwesens auf die objektive Welt, darin, daß diese Welt wesentlich nur als *seine* Welt sein kann, was sie ist. Das Eigentumsrecht grundsätzlich zu bestreiten, kann dann aber nur heißen, *die Subjektivität des Subjekts selbst zu bestreiten*, es in seiner innersten transzendentalen Weltüberlegenheit anzutasten oder, wie Fichte sagt, „die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen“ (§ 11 – GA I, 3, 407). Die Aneignung von Welt ist konstitutiv für das theoretische wie für das praktische Ich, und die Weigerung, dieses ichkonstitutive Grundverhältnis prinzipiell gelten und sich realisieren zu lassen, ist in Wahrheit die Herabwürdigung des Subjekts zu einem Objekt, seine „Verdinglichung“.

Die Urrechte auf Freiheitserhalt, Unantastbarkeit des Leibes und Eigentum, die allesamt den „instrumentellen“ Rechtsbegriff brechen, weil nur unter ihrer Wahrung vernünftig von Recht die Rede sein kann, haben indes nach Fichte zunächst nur eine fiktive Bedeutung; sie sehen in ihrer bisherigen Exposition noch davon ab, daß sie unter empirischen Bedingungen gerade kollidieren können, ja müssen. Das Urrecht auf Eigentum beispielsweise als „Recht auf Appropriation von Welt überhaupt“ vindiziert mir zunächst die *gesamte* sinnliche Welt, soweit sie in meinen Gesichtskreis fällt; aber die *gleiche* Welt fällt ebenso in den Gesichtskreis und Zweckhorizont anderer Subjekte. Daraus folgt, daß zur Begründung eines reellen Rechtsverhältnisses zunächst nicht auf die Dinge außer mir, sondern auf den Willen der anderen Subjekte eingewirkt werden muß. Die einfache Form gegenseitiger Willenserklärung und -bestimmung ist der *Vertrag*, der eine konkrete gegenseitige

⁷ Fichte hat sehr grundsätzlich die Bedeutung von Zeichen im Recht erkannt: „Das Zeichen ist [...] nie etwas Überflüssiges, sondern der notwendig fortdauernde Rechtsgrund“ (a.a.O. § 12, IX – GA I, 3, 422) – ein Punkt, der nicht nur für das Eigentumsrecht im engeren Sinne gilt.

Anerkennung von Rechten ausspricht. Nur zwischen zwei oder einigen Subjekten geschlossen, gewährt der Vertrag jedoch keine wirkliche Rechtssicherheit – nicht nur, weil er nur auf Treu und Glauben beruht, sondern auch deshalb, weil Dritte an ihn nicht gebunden sind. Zur Erlangung wirklicher Rechtssicherheit wäre daher im Prinzip ein Vertrag „mit dem ganzen übrige[n] Menschengeschlecht“ erforderlich (§ 12, VII – GA I, 3, 418). Das scheint, wie Fichte sagt, eine „ungeheure Aufgabe“, aber sie ist in der Tat schon gelöst. Denn faktisch wird dieser Vertrag mit dem staatlichen Gemeinwesen geschlossen oder er wird jedenfalls als mit diesem geschlossen imaginiert. Der Staat *ist* der gemeinsame Wille aller Bürger, der jetzt zum Beispiel mein Eigentum anerkennt. Und da die angrenzenden Staaten wiederum das Eigentum meines Staates anerkennen, dieses Eigentum aber wieder von den an sie angrenzenden Staaten anerkannt wird, ist auch für den Fall, daß zwischen meinem Staat und einem weit entfernten kein Rechtsverhältnis besteht, der Vertrag faktisch mit der ganzen Menschheit geschlossen, denn auch die entfernten Staaten erkennen das Eigentum der an sie angrenzenden an und so fort, und „mittelbar ist (so) alles Eigentum anerkannt, das auf der Erde ist“ (ebd. – GA I, 3, 419).

Der Staat ist aber nicht nur der Repräsentant des allgemeinen Willens überhaupt, er ist auch der einzig denkbare Inhaber des *Zwangsrechts* und damit der *effektiven* Rechtssicherheit. In rein privatrechtlichen Verhältnissen ist ein Zwangsrecht undenkbar, weil hier jeder Richter in eigener Sache wäre und außerdem das bei allem Zwangsrecht vorausgesetzte Kräfteungleichgewicht nicht wirklich stattfände. Fichte nennt das Zwangsrecht sehr prägnant „*eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung* [...], durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegenteil ihres Zwecks“ (§ 14 – GA I, 3, 427) erfolgt. Eine solche umfassende und effiziente, dabei unparteiische und selbst rechtlich verfaßte „Veranstaltung“, die aus sich selbst so etwas wie einen Naturmechanismus zweiter Stufe (das Zwangs- und Strafgesetz) entwickelt, ist aber nicht möglich „außer in einem gemeinen Wesen“. Fichte sagt ausdrücklich, daß dies auch heißt, daß alles Naturrecht im engeren Sinne als wesentlich nicht zwangsbewehrtes Recht wegfällt; denn außerhalb einer staatlichen Ordnung „ist der Zwang stets nur problematisch rechtmäßig, und eben darum ist die wirkliche Anwendung des Zwanges, als ob es ein kategorisches Recht dazu gäbe, stets ungerecht“ (§ 15 – GA I, 3, 431). Das ist auch eine Erinnerung an die These Hobbes', daß es Rechtssicherheit nur um den Preis des staatlichen Gewaltmonopols geben kann, was einschließt, daß auch die Formulierung des konkreten (positiven) Rechtsgesetzes und seine effektive Auslegung dem Staat zufällt. Fichte, der Erzidealist, resümiert kurz und bündig: „es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, außer in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen“ (ebd.). Allerdings ist klar, daß es sich bei Fichte dabei nur um ein „gemeines Wesen“ im Sinne einer freien Gestalt des freien (und befreienden) Gemeinwillens handeln kann, nicht aber um die Herrschaft eines Partikularwillens.

Unter dieser Prämisse ist der Staat dann nicht als „Despot“, sondern geradezu als „verpflichtete befreiende Gewalt“ zu denken⁸.

Fichte leitet damit zum Staatsrecht über, von dem hier nur noch kurz die Rede sei. Das „Grundgesetz“ eines jeden Staates lautet nach ihm eigentlich nur: „diese bestimmte Menschenmenge soll rechtlich nebeneinander leben“ (§ 16, VI – GA I, 3, 441). Die öffentliche Gewalt, der die Durchführung und Anwendung dieses Grundgesetzes obliegt, kann nicht das Staatsvolk selbst innehaben, das auf diese Weise Richter und Partei in einem wäre, was dem Rechtsprinzip selbst widerspräche; die (direkte) Demokratie ist deshalb als die „schlechthin rechtswidrige Verfassung“ (ebd.) abzulehnen. Der Sinn dieser Zurückweisung ist der vernunftrechtliche Gedanke, daß ein doch immer zufälliger Gemeinschaftswille für sich genommen noch nicht der Ausdruck der Rechtsidee und ihres Vernunftgesetzes a priori selbst sein muß. Die öffentliche Gewalt ist deshalb an „besondere Personen“ zu delegieren, die dem Staatsvolk freilich verantwortlich sind. Diese Personen haben die Staatsgewalt uneingeschränkt inne, eine Gewaltenteilung findet nicht statt und ist nach Fichte ohnehin nur ein Schein; die legislative Gewalt wendet das Staatsgrundgesetz von Fall zu Fall an, und insofern sie dies wirklich und wirksam tut, ist sie auch die Exekutive; soll die Exekutive indes nur willenlos vollstrecken, was die Judikative befiehlt, so ist diese in Wahrheit die Exekutive; hat die Exekutive hingegen ein Beurteilungsrecht über die richterlichen Anordnungen, so ist sie die Judikative. Die positive Staatsgewalt liegt also insgesamt nur in *einer* Hand, was wiederum an Hobbes erinnert, aber auch damit zu tun hat, daß Fichte seine Staatslehre als Grundmodell für republikanische, aristokratische und monarchische Verfassungen verstanden haben will, über deren Vor- und Nachteile zu entscheiden ihmzufolge eher eine Frage der Politik als des Vernunftrechts ist. Aber die Staatsgewalt verfügt dennoch nicht über uneingeschränkte Macht wie bei Hobbes; sie unterliegt der beständigen Kontrolle eines Gremiums, das Fichte in Anlehnung an die spartanische Verfassung, aber auch an frühneuzeitliche Theorien insbesondere monarchomachisch-calvinistischer Provenienz das „Ephorat“ nennt. Die Ephoren haben keine Befugnis, in den konkreten Gang der Politik und Rechtspflege einzugreifen; ihre einzige Kompetenz ist die Verhängung des so genannten Staatsinterdikts, d.h. die Suspendierung aller öffentlichen Gewalt, mit der zugleich an das Volk appelliert wird. Sie haben eine „absolut negative Macht“, weil sie den Rechtszustand kündigen und die Feststellung des allgemeinen Willens erzwingen können. Damit erweist sich Fichte als Vertreter der Lehre von der *Volkssouveränität*.

Im bürgerlichen Recht wird sodann insbesondere die Eigentumsfrage neu gestellt, und wieder ist Fichte für eine Überraschung gut. Haben wir eben gehört, daß das Unrecht auf Eigentum vor alle Gesellschaft zurückreicht, so erfahren wir jetzt, daß das staatlich garantierte Eigentumsrecht sich nicht eigentlich auf den Besitz von Objekten, sondern auf die Inhabung einer bestimmten Freiheitssphäre bezieht, in

⁸ Vgl. Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 230.

die dann auch bestimmte Objekte fallen. Das Eigentumsrecht auf Objekte ist das Recht auf bestimmte Tätigkeiten in Beziehung auf Objekte, die in diese Sphäre fallen, zusammen mit dem Recht, andere von diesen Tätigkeiten auszuschließen. Eigentum definiert sich also nicht über Objekte, sondern über eine tätige Beziehung auf sie. Der allgemeinste Inhalt und Zweck dieser Beziehung ist es, leben zu können, und „leben zu können ist das absolut unveräußerliche Eigentum aller Menschen“ (§ 18, III – GA I, 4, 22). Es ist dieses unveräußerliche Eigentum, das sich durch Arbeit beständig neu erwirbt und dessen beständiger Erwerb durch die Verfassung auch sichergestellt sein muß. Ein Bürger, der innerhalb der ihm zugestandenen Freiheitssphäre trotz eigener Anstrengung nicht leben kann, ist nach Fichte von aller Respektierung des Eigentums anderer entbunden, denn er ist ja gerade um sein Eigentum im eigentlichen Sinne gebracht, d.h. die Bedingung, unter der der Staatsbürgervertrag steht – „wir Alle behalten dies, auf die Bedingung, daß wir dir das deinige lassen“ (GA I, 4, 22) – ist hinfällig geworden; es sind so auch alle kraft desselben Vertrages dazu verpflichtet, „von dem Ihrigen, bis er leben kann, abzugeben“. Umgekehrt führt Fichtes Staat die Aufsicht darüber, daß jeder auch wirklich mit dem, was ihm zu freiem Gebrauch überlassen wurde, arbeitet; widrigenfalls er allen Anspruch auf Unterstützung verliert: „Wie kein Armer, so soll [...] auch kein Müßiggänger in einem vernunftgemäßen Staate sein“ (§ 18, IV – GA I, 4, 23). Fichte erörtert dann im einzelnen die Eigentumsverhältnisse der verschiedenen Stände im Staat, er kommt aber auch auf die peinliche Gesetzgebung, d.h. die Strafe, zu sprechen, deren „Zweck“ Fichte darin sieht, daß „der Fall ihrer Anwendung nicht vorkomme“ und deren Prinzip es ist, „dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit, ein hinlängliches Gegengewicht“ zu geben (§ 20, I – GA I, 4, 61); anhangsweise, aber durchaus ausführlich kommt Fichte zuletzt auf das Eherecht wie auch auf das Völkerrecht, das er, ähnlich wie Kant, in einer Völkerbundsidee und dem Ideal des ewigen Friedens kulminieren läßt – bei allem Realismus, den Fichte besonders auch in der *Rechtslehre* von 1812 zum Ausdruck bringt, in der er die Staaten davor warnt, die Sorge um das Recht und das Recht auf ihre Selbsterhaltung voreilig aufzugeben und damit den „unendlichen Plan“ ihrer „Fortbildung“, den nur sie „kennen“, aufs Spiel zu setzen⁹.

Das heißt nicht, daß bei Fichte am Ende doch die Staatsräson (verstanden als der nur kontingente Machtwille eines Staates) über den Vernunftrechtsauftrag obsiegte, auch wenn Fichte in seiner Schrift *Ueber Macchiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* von 1807¹⁰, historisch-politisch bedingt, Töne in diese Richtung hat hören lassen, Töne, die man in Formulierungen wie denen am Ende der *Rechtslehre* wiederzuerkennen glauben könnte. Nein: es ist und bleibt nach Fichte die oberste Aufgabe des Rechts und seines innergeschichtlichen obersten Statthalters, des Staates, *Vernunft konkret werden zu lassen*, ihr einen verlässlichen Platz in der Sinnenwelt zu geben – der Staat, der sich dieser Aufgabe verpflichtet weiß, ist

⁹ Vgl. Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 291.

¹⁰ Vgl. Fichte: *Ueber Macchiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, in: GA I, 9, 213–275.

im eigentlichen Sinne Rechtsstaat. Fichte rechnet dabei durchaus damit, daß unterschiedliche Staaten unterschiedlichen „Lebensgesetzen“ folgen, wenn sie diesem allgemeinen Auftrag auf ihre besondere Weise treu sind, und er, der Transzendentalphilosoph Fichte ist insofern durchaus für historische Mannigfaltigkeit offen. Der entscheidende Unterschied inmitten dieser Mannigfaltigkeit ist nur je immer, ob ein Staat sich des Rechtes als empirisch vorgefundener Form nur bedient, um damit etwas anderes als Vernunft auf den Weg zu bringen, oder ob er die vorgängige Autonomie des Rechtsgedankens als selbst schon eine Verpflichtung auf und Ermöglichung von Vernunft in der Geschichte anerkennt und gerade ihr, der Vernunft, in den widerstreitenden Interessen der Menschen zu einem konkreten Durchbruch zu helfen entschlossen ist. Nach Fichte gibt es hier im Ernst keine Wahl: denn ein Staat, der nicht Rechtsstaat ist, sondern einem anderen Interesse dient, hat vor der Vernunft so wenig Bestand wie alles Recht, das nur als Mittel für fremde Zwecke aufgefaßt ist und deshalb vor ihr gerade nicht gerechtfertigt ist. In seiner „Autonomie“ verstanden, eröffnet das Recht dagegen nur um so mehr jenen Identifikations- oder Anerkennungsraum, dessen endliche Vernunftwesen bedürfen, um sich hier und jetzt als *realiter* frei und vernünftig zu wissen. Fichte, der auf diese Weise die eingangs erwähnte Kantische Einsicht fruchtbar fortgeschrieben hat, verdient gerade in unserer Zeit, der instrumentelle Rechtsauffassungen nicht fremd sind, erneut und verstärkt Gehör.

Anerkennung

Zum Gehalt des Begriffs für ein universales Rechtsprinzip

Rainer Zaczyk

I. Die Grundlegung des Rechts bei Kant

1. Transzendentalphilosophische Grundlegungen

Man kann über Fichtes¹ Begriff der Anerkennung und seinen Gehalt für das Recht nur dann ertragreich nachdenken, wenn man Kants praktische Philosophie einbezieht. Denn sie ist Ursprung und Quelle des Deutschen Idealismus. Damals haben, wie zu Recht gesagt wurde, Genies die Werke von Genies gelesen² – und seit 1785 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) bzw. 1788 (*Kritik der praktischen Vernunft*) lagen zentrale Schriften Kants zur praktischen Philosophie vor und wurden studiert – studiert in weltbewegter Zeit, in der jahrhundertealte Ordnungen in Frankreich einstürzten und in Deutschland immerhin zu bröckeln begannen. In solchen Zeiten wird geradezu zwangsläufig das Recht zum Thema,³ und aus Kants

¹ Im folgenden Text werden Fichtes Werke nach der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften mit dem Kürzel GA, der Abteilung und der Bandzahl zitiert: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.; die *Grundlage des Naturrechts* dabei nur als GA I, 3. Kants Werke werden an erster Stelle nach der Akademieausgabe zitiert, an zweiter Stelle nach der Paginierung der Originalausgaben (A für die erste, B für die gegebenenfalls zweite Auflage), die sich in der verbreiteten Ausgabe von Weischedel (Darmstadt 1956 u. ö.) findet; die *Metaphysik der Sitten*, *Rechtslehre*, wird nur mit MdS zitiert.

² Vgl. zur Veranschaulichung Fichtes Brief an Johanna Rahn vom 12. August 1790 („[sage Deinem Vater,] daß ich mich jetzt über Hals und Kopf in die kantische Philosophie wüf, und sichtbar spürte, daß Kopf und Herz dabei gewönnen“ (GA III, 1, 166). Oder der Bericht von Rosenkranz über Hegels Kant-Studium: „Als aber Kant 1797 seine Rechtslehre und Tugendlehre herausbrachte, unterwarf er beide Werke samt (sic!) der *Metaphysik der Sitten* vom 10. August 1798 ab einem strengen Studium. Er wollte sich hier nichts unbegriffen, nichts unerörtert lassen.“ (Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, ND 1977, 87). Siehe schließlich die Eintragung Goethes in sein Tagebuch, 14. März 1797, Jena: „Abends zu Schiller, wo Legat. R. v. Humboldt war und Fichtens neue Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Philosophischen Journal vorgelesen wurde“ (J. W. v. Goethe: *Tagebücher 1775–1809*, München 1963, 171).

³ Dazu auch Kant selbst, MdS, Vorrede: „Gegen das Ende des Buches habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte: teils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgt werden zu können schienen, teils auch, weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt so

Philosophie der Freiheit ließen sich auch dafür Anregungen genug entnehmen. An ihrem Grund ist für diese Philosophie die Gestaltung der Welt durch den Menschen, das endliche Vernunftwesen, eine Wandlung dieser Welt vom bloß hingenommenen Vorfindlichen zum Ausdruck und Urbild der Leistung der praktischen Vernunft – „die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht“, wie Hegel später in der Rechtsphilosophie sagen wird.⁴ Im Grundsatz nicht anders denkt Kant, wenn er formuliert: „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes, als praktische Vernunft.“⁵ „Freie Wirksamkeit“ – so heißt das später in § 1 von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*.⁶ Schon bei diesem Kantzitat ist ein Punkt festzuhalten, der später auch beim Rechtsbegriff von Bedeutung werden wird: Praktische Vernunft ist nicht identisch mit dem kategorischen Imperativ; er bildet nur die dem Geist eigenste, weil von äußeren Bedingungen unabhängige Weise der Selbstbestimmung des Menschen; zu Recht hat Kant daher diese Leistung in den Mittelpunkt der *Kritik der praktischen Vernunft* gestellt. Doch auch die technischen Imperative und die Ratschläge der Klugheit sind Leistungen der *einen* praktischen Vernunft, bei denen freilich die Endlichkeit äußerer Zwecksetzungen und die Endlichkeit des Menschen selbst eine prägende Bedeutung besitzen.⁷ Festzuhalten aber bleibt, daß mit Kants Konzept der Selbstbestimmung des Menschen der Mensch als lebendige Einheit verstanden ist, die sich über die Gesamtheit ihrer Äußerungen selbst bestimmt und selbst versteht, und das ist auch lebensgeschichtlich aufzufassen. In der 1797 erschienenen *Metaphysik der Sitten* nimmt der zweite Satz der *Einleitung* die Formulierung einer Fußnote der *Kritik der praktischen Vernunft* auf, aber in etwas gewandelter systematischer Bedeutung: „Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.“⁸ In dieser Formulierung deutet sich etwas an, das Kant in der *Rechtslehre* der *Metaphysik der Sitten* verfolgt und das man thesenhaft als die Verschmelzung

vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urteils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.“ (AA VI, S. 209 = AB X).

⁴ G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 4 in: G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke*, Hamburg 2009, Bd. 14.1, 31.

⁵ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA IV, 412 = BA 36.

⁶ GA I, 3, 329. Sowohl beim Hegel- wie beim Fichte-Zitat bleiben andere und weitere systematische Bedeutungen der Begriffe hier unberücksichtigt.

⁷ Vgl. dazu auch Clemens Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 19 u.ö. Aufschlußreich für Kants Gesamtverständnis der Moralphilosophie sind auch seine Sätze in der *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766*, AA II, S. 303 ff. (312) = A 15: Die zweite Abteilung der physischen Geographie „betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann (...)“.

⁸ MdS, *Einleitung* in die *Metaphysik der Sitten*, in: AA VI, S. 211 = AB 1; in der *Kritik der praktischen Vernunft*: Vorrede, AA V, 9, Anm.* = A 15–17 (dort Anm.***) [Abgek. KpV].

der phänomenalen und noumenalen Betrachtung des Menschen bezeichnen könnte.⁹ Dieser Begründungsgang ist von Kant in mühsamen Schritten in der Besitzlehre des Privatrechts der *Metaphysik der Sitten* durchgeführt.

Kant war überzeugt davon, daß er in seiner praktischen Philosophie und ihren Formen der Selbstbestimmung ein universalgültiges Konzept bewußten menschlichen Handelns entwickelt hatte. Aber – stimmt das?

Im Jahr 2008 erschien in einer deutschen Tageszeitung ein Bericht über einen Kongreß in Peking, auf dem darüber verhandelt wurde, was der Begriff „Aufklärung“ in China und im westlichen Denken bedeute.¹⁰ Überschriften war der Bericht mit einem Satz, der offenbar die Ansicht der chinesischen Tagungsteilnehmer wiedergab: „Kommt uns bloß nicht mit Kant!“ Dem Text des Artikels zufolge war damit die Abwehr eines universalgültigen Begriffs von „Vernunft“ formuliert worden; dieser Begriff sei gleichsam nur als regional, nämlich westlich beschränkt zu verstehen.

Nun gibt es gewiß unterschiedliche Weisen, sich auf Vernunft zu berufen, und eine dieser Weisen (der westliche Individualismus, wie er faktisch anderen Kulturen begegnet) ist nicht nur eine Werbung für sie. Aber deshalb muß nicht der Anspruch aufgegeben werden, daß in einem zu explizierenden Sinn von „Vernunft“ Elemente liegen, die ihn in der Tat zu einem Menschheitsbegriff machen.

Im Verfolg dieser Aufgabe ist unmittelbar auf die Substanz einer Freiheitsphilosophie (und damit notwendig auch auf deren Ausarbeitung durch Kant und Fichte) zu sprechen zu kommen und zu zeigen, daß das Rechtsprinzip ein elementarer Bestandteil des bewußten Lebens ist, eben weil es ermöglicht, Einheit mit anderen und Distanz zu ihnen zugleich zu denken. Für das Folgende ist es daher auch nicht von Bedeutung, daß Fichtes Naturrecht 1796 und damit ein Jahr vor Kants Rechtslehre erschien. Vielmehr ist zu zeigen, daß in Kants und Fichtes Rechtslehre ein Gedanke zur Entfaltung kommt, den Fichte im Begriff der Anerkennung angemessen in Sprache gebracht hat.

2. Rechtlich-praktische Vernunft

Kants philosophische Leistung wird erheblich unterbestimmt, wenn man sie auf die ja nun schon in der Tat für sich gewaltige Revolution der Denkart in der *Kritik der reinen Vernunft* beschränkt, wie das bekanntlich im Neukantianismus geschehen ist. Dort wurde Praxis als Gegenstand (Objekt) von Erkenntnis theoretisch reduziert¹¹: Das Subjekt, das als praktisches Subjekt Ich und Welt verbindet, wurde

⁹ Dazu auch Verf.: „Einheit des Grundes. Grund der Differenz von Moralität und Legalität“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), 311 ff.

¹⁰ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.4.2008, 40.

¹¹ Vgl. Hans-Ludwig Ollig: „Die Frage nach dem Proprium des Neukantianismus“, in: R. Alexy (Hrsg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden 2002, 69 ff. (73 f.), der das philosophische Konzept des (Marburger und Südwestdeutschen) Neukantianismus in

theoretisch (als Subjekt einer transzendentalen Erkenntniskritik) scheinbar stark gemacht, dabei in seiner in der Praxis wahren Stärke (dem Vermögen der Selbstbegründung wirklichen Handelns) aber aus dem Weltzusammenhang entfernt. Bis in das Denken der Gegenwart hinein verhindert diese Verkürzung der praktischen Vernunft ein angemessenes Verständnis handelnder Subjekte und in der Folge (für das hier zu behandelnde Thema) ein angemessenes Verständnis des Rechts. Fichte hat einen solchen Fehler von Anfang an vermieden und er konnte sich dabei auf Kant selbst stützen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt Kant den „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“.¹² Die reine spekulative Vernunft stößt an Grenzen des Erkennbaren, aber die praktische Vernunft hat weitergehend „für sich ursprüngliche Prinzipien a priori“¹³, die festen Grund für das Handeln abgeben. Obwohl also stets „nur eine und dieselbe Vernunft“ urteilt¹⁴, besitzt doch die praktische Vernunft den Primat, ohne der spekulativen dabei etwas zu benehmen. Vollzieht man diesen fundamentalen Schritt zur Eigengesetzlichkeit der praktischen Vernunft nicht mit, bleibt man unweigerlich beim Freiheitsdenken der *Kritik der reinen Vernunft* stehen. Dabei war es Kant schon dort in der dritten Antinomie der reinen Vernunft gelungen, jedenfalls die Denkmöglichkeit der Freiheit als ebenso wahr auszuweisen wie die kausale Festgelegtheit allen Handelns.¹⁵ Beläßt man es bei dieser Alternative und überträgt diesen Stand auf die Konzeption der Beschaffenheit menschlichen Handelns überhaupt, begeht man einen Fehler, der in unserer Gegenwart besonders gut zu beobachten ist: Man schwankt dann permanent zwischen der scheinbar zulässigen verdinglichenden Betrachtung des Menschen einerseits und einer scheinbar genauso zulässigen weltentrückten Vergötterung der Freiheit, die (erneut scheinbar) mit der Not und dem Glück des Menschen nichts zu tun hat.

Kants Denken trifft das aber nicht. Schon in der Auflösung der dritten Antinomie deutet sich an, daß phänomenale und noumenale Betrachtung in der Einheit des

Anlehnung an Hans-Dieter Häußer: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*, Bonn 1989, in drei Punkten zusammenfaßt:

„1. Aufgabe der Philosophie ist es, die Geltung sämtlicher kultureller Objektivationen auf Konstitutionsleistungen der transzendentalen Subjektivität zurückzuführen.

2. Da die Geltungsprinzipien eine gänzlich andere Struktur haben als das durch sie Prinzipierte, muß auch das Subjekt, in dem die Geltungsprinzipien verankert sind, sich von allen Gegenständen abheben. Alle anthropologischen, empirischen und psychologischen Bestimmungen sind also von ihm fernzuhalten.

3. Aufgrund der Vermitteltheit aller Sachverhalte durch die transzendente Subjektivität kann die Erkenntnis nie zu einem außerhalb der Vermittlungsweisen der Subjektivität liegenden Sein gelangen. Jeder ontologische Objektivismus ist daher abzuweisen.“

¹² KpV, in: AA V, 119 ff. = A 215 ff.

¹³ KpV, in: AA V, 120 = A 216.

¹⁴ KpV, in: AA V, 121 = A 218.

¹⁵ Kritik der reinen Vernunft, AA 3, 308–313, 322 ff. = B 472–479, 490 ff./ A 444–451, 462 ff. – Eine eindringliche, insbesondere textnahe Analyse mit Blick auf die praktische Vernunft findet sich bei Norbert Hinske: „Kants Auffassung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000) 169 ff.

Subjekts zu verbinden sind,¹⁶ eines Subjekts, das sich nicht über seine Reflexion in zwei Hälften zerreißen kann. Zwar greift Kant auch in Texten nach 1781 bzw. 1787, also nach der ersten und zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, immer wieder auf die Denkbahnen dieses Werks zurück. Aber er war sich zugleich bewußt, daß die im Leben wirkende praktische Vernunft zusätzliche Denkschritte fordert, die die ganz eigene Gesetzmäßigkeit bewußten menschlichen Handelns aufschließen, bei dem sich, zum Beispiel, die dynamische Kategorie der Kausalität in eine Kausalität durch Freiheit wandelt.¹⁷ Gleich zu Beginn der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft* begründet Kant, weshalb diese Schrift nicht „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ betitelt ist: Sie solle nur dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, welches Vermögen dann aber nicht noch kritisch zu befragen sei: „Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit es zu sein, ist vergeblich.“¹⁸

Für das hier zu behandelnde Thema kann man bei diesem Schritt aber noch nicht stehenbleiben. Denn in der *Rechtslehre* der *Metaphysik der Sitten* erweitert Kant die praktische Vernunft durch den von ihm selbst verwendeten Begriff der rechtlich-praktischen Vernunft.¹⁹ Nun ist zwar – um Bekanntes zu wiederholen – Kants Rechtslehre ein Jahr nach dem Naturrecht Fichtes erschienen und Kant geht auch nicht auf Fichtes Werk ein. Hier soll aber die These vertreten werden, daß man beide Rechtslehren ineinanderfügen kann, eben weil sie aus dem gleich begründeten, gleich begründenden Prinzip der Freiheit entspringen. Und wie zu zeigen sein wird, gewinnen dadurch beide voneinander.

3. Welthaltigkeit des Rechts

Die besondere Leistung der rechtlich-praktischen Vernunft bei Kant ist ihre Verbindung von Wechselseitigkeit und Welthaltigkeit im Begriff des Handelns. Inneres und äußeres Mein und Dein sind die bestimmenden Elemente des Rechts, die Freiheit der Menschen ist in ihrer Wirklichkeit nur wechselseitig-freilassend denkbar. Nach Kant folgt das Rechtsprinzip analytisch aus dem Begriff der Freiheit des Menschen, das Prinzip also, daß die Freiheit der Willkür des einen mit der Freiheit der Willkür des anderen verbunden ist. Der Begriff der Willkür fügt sich dabei in die Bestimmung der Welthaltigkeit des Handelns ein. Kant versteht Willkür als ein „Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen“, das „mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist“, und „freie Willkür“ heißt, wenn es „durch reine Vernunft bestimmt

¹⁶ S. dazu auch Hinske: „Kants Auffassung...“, a.a.O., Fn. 15, 176.

¹⁷ S. dazu auch Hinske: „Kants Auffassung...“, a.a.O., Fn. 14, 180 ff.

¹⁸ KpV, in: AA V, 7 = A 3.

¹⁹ Vgl. z. B. MdS § 7 (AA VI, 254 = AB 71).

werden kann“.²⁰ Zwecke mag der Mensch sich dabei setzen, welche er wolle; die Maxime der daraus folgenden Handlungen ist a priori bestimmt: Sie muß mit der Freiheit des anderen vereinbar sein.²¹ Dies ist die Wechselseitigkeit der rechtlich-praktischen Vernunft.

Die Welthaltigkeit des Rechts zeigt sich daran, daß es Zweckverwirklichungen über Handlungen in der äußeren Welt zu seinem Gegenstand hat. Phänomenale und noumenale Betrachtung lassen sich hier nicht mehr auseinanderhalten. Fast wie verwundert schreibt Kant in seinen Ausführungen zum Besitz einer äußeren Sache, daß hier anders als in der theoretischen Philosophie der Gegenstand, den ich besitze, „als Sache an sich selbst betrachtet wird“²². Und mehrfach benutzt er in der *Metaphysik der Sitten* das Argument von der Geschlossenheit der Erdoberfläche wegen ihrer Kugelgestalt.²³ Dieses Argument übrigens – bei Fichte ist darauf zurückzukommen – ist von Kant nicht etwa so eingesetzt, daß daraus die Notwendigkeit von Konflikten zwischen Menschen folgt. Vielmehr wird es als Grund dafür gebracht, daß diese Tatsache den Menschen zur Einsicht bringen muß, daß er über die Einheit der äußeren Welt auch zu einer Einheit im Zusammenleben mit anderen finden muß. Das Rechtsprinzip entspringt rechtlich-praktischer Vernunft. Es ist ein mit praktischer Vernunft zugleich gesetztes, also positives Prinzip, es ist nicht bloß (sekundär) die Antwort auf die Unvernunft oder die Börsartigkeit des Menschen.

Die Nachzeichnung von Kants Rechtslehre soll an dieser Stelle noch nicht weitergeführt werden. Festgehalten sei, daß nach Kant der Rechtsbegriff ein Vernunftbegriff ist und universale Geltung in Anspruch nimmt, die Kant dann auch in der Rechtslehre in sehr differenzierter Weise ausführt. Nur am Rande sei aber auch bemerkt, daß Fichtes Aussage in seiner *Rechtslehre* von 1812, bei Kants Rechtslehre handele es sich um „alte Hefte ohne Klarheit“²⁴ nicht richtig ist.

4. Notwendigkeit der Interpersonalbeziehung

Worin besteht aber nun Fichtes zusätzliche Einsicht in den Grund des Rechts? Kant hatte aus der inneren Gesetzmäßigkeit bewußten menschlichen Handelns entwickelt, daß der eine und der andere im inneren und äußeren Mein und Dein selbständig und verbunden zugleich sind. Fichte hat den Grund des Zusammenhangs aber noch um eine Schicht tiefer bestimmt. Er hat – um es zusammenfassend zu sagen – die Notwendigkeit der Interpersonalbeziehung für die bewußte Existenz des Menschen selbst dargetan. Die Festigkeit, die dieser Begründungsschritt dem

²⁰ MdS, in: AA VI, 213 = AB 5.

²¹ MdS Tugendlehre, in: AA VI, 382 = A 7 und dazu die Einleitung in die Rechtslehre, § D und § E (AA 6, S. 231–233 = AB 35–39).

²² MdS, in: AA VI, 249 = AB 62.

²³ S. z. B. MdS, in: AA VI, 262; 311; 352 = AB 84; A 162/ B 192; A 229/B 259.

²⁴ Fichte: *System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 199.

Rechtsprinzip verleiht, bildet, wie zu zeigen ist, das Fundament, auf dem es zu einem universalen Rechtsprinzip werden kann, ja werden muß.

II. Die Grundlegung des Rechts bei Fichte

1. Aufforderung und Anerkennung

In der Deduktion des Rechtsbegriffs der §§ 1–4 der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* erweist Fichte, daß der Begriff des Rechts ein notwendiger Begriff der Vernunft ist, da er eine Bedingung des Selbstbewußtseins ist.²⁵ Für die Geschlossenheit der folgenden Darlegungen sei noch einmal der Gang dieser Deduktion nachgezeichnet.

Der Gedankengang hebt an mit einer ursprünglichen Erfahrung des Zusammenhangs und der Einheit von Praxis und Selbstbewußtsein, der Kant, wie oben gezeigt, den Weg gebahnt hat: Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich nur über seine Aktivität in der Welt als Grund einer Veränderung wahrnehmen und begreifen (das heißt nach Fichte: setzen²⁶), als ein Grund, der Anderes bedingt und nicht von ihm bedingt wird. Das praktische Ich ist das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins: ago, ergo sum. Die Dynamik des Selbstbewußtseins, die Fichtes Wissenschaftslehre prägt,²⁷ findet sich wieder im Teilbereich der Außenweltveränderung, also der Praxis im engeren Sinn. Wenn Fichte in § 1 des NR davon spricht, daß das endliche Vernunftwesen sich selbst nicht setzen kann, ohne sich eine freie Wirklichkeit zuzuschreiben, so ist das nicht so zu verstehen, als ginge es dabei um eine nur stützende Vergewisserung des eigenen Seins. Die ursprüngliche Selbsterfahrung in Praxis ist vielmehr der Aufschluß dessen, was das in Tätigkeit befindliche Wesen in Wahrheit und als Ganzes *ist*. Das endliche Vernunftwesen Fichtes tritt als Einheit selbstbewußter Praxis auf den Plan und schließt sich die Bedingungen seiner so gearteten Existenz auf. – Da Praxis wirklich ist, weil sie wirkend ist, ist als Folgesatz die Sinnenwelt außerhalb des einzelnen mit der Existenz des endlichen Vernunftwesens mitgesetzt. Dies sagt der Folgesatz des § 2. Der zweite Lehrsatz (§ 3) geht in Beziehung auf die Aufschlußkraft des individuellen Selbstbewußtseins einen Schritt zurück und zugleich für die Entwicklung des Rechtsbegriffs einen Schritt weiter. Die Genese des individuellen Selbstbewußtseins aus sich allein heraus wird für unmöglich erklärt: Es gibt kein Objekt ohne Subjekt, aber es gibt auch kein Subjekt ohne Objekt. Blicke es bei dieser gedanklichen Situation, bestünde das Selbstsein des Menschen aus einem Hin- und Hergeworfenwerden zwischen Subjektivität und Objektivität, einer Art Pubertät des Geistes, der nicht weiß, wohin er gehört. Bewußtsein versinkt dann in einem Mahlstrom. Erforderlich ist ein Auf-

²⁵ GA I, 3, 8.

²⁶ GA I, 3, 240.

²⁷ Der schlechthin unbedingte Grundsatz allen menschlichen Wissens ist eine „Thathandlung“ (vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: GA I, 2, 255).

schluß dieser Situation; diesen Aufschluß zu leisten, übersteigt die Kraft der Innerlichkeit des einzelnen. Dem einzelnen muß ein Halt geboten werden, von dem aus er sich finden kann. Dieser Halt kann nicht von Natur kommen, denn sie hat nicht das Vermögen, ein ihr anderes zu erzeugen. Der Halt muß selbst Tat sein; er muß von außen kommen und das sich selbst suchende Ich erreichen, ohne es doch zu nötigen. Das geschieht durch die Eröffnung einer Handlungsmöglichkeit, die Fichte die Aufforderung nennt, sich zu einer freien Wirksamkeit zu entschließen. In dieser Aufforderung ist eine gegenzügige Erweiterung und Beschränkung angelegt: Die Leistungskraft eines Selbstbewußtseins, des Auffordernden, wird insofern erweitert, als es über sich selbst hinausgeht, um anderes Selbstbewußtsein zu ermöglichen. Und er beschränkt sich dabei bewußt in seinen eigenen äußeren Handlungsmöglichkeiten, indem er fremde Handlungsmöglichkeit eröffnet. In diesem logischen Moment der Selbstwerdung des Menschen ist die vollständige rechtlich-praktische Kompetenz – wenn man das so sagen darf – im anderen, dem Auffordernden, wirksam. Er zeigt, daß Praxis, bloß als selbstbezüglich gefaßte Autonomie verstanden, um eine wesentliche Dimension reduziert verstanden wäre. Denn nicht erfaßt wäre damit die praktische Möglichkeit eines Zurücknehmens von Selbstbestimmung durch den Begriff der Selbstbestimmung eines anderen.

Man könnte nun sagen, und Fichte selbst formuliert es so, daß in dieser Rücknahme nur eine Probe, nur ein Versuch liegt, nämlich die Probe festzustellen, ob der andere in gleicher Qualität antwortet.²⁸ Aber damit ist der ganze Gehalt dieses Vorgangs nicht ausgeschöpft. Ihm liegt eine tiefere dem Menschen zugängliche Einsicht zugrunde, das Wissen um eine ursprüngliche Verbindung der Menschen untereinander. Das kommt in einem der Corollarien des Naturrechts gut zum Ausdruck. Fichte weist dort darauf hin, daß die Aufforderung zur Selbsttätigkeit, als Phänomen erfaßt, in der Erziehung des Menschen durch die Eltern liegt. Angesprochen ist damit die innigste liebende Beziehung zu einem anderen, dem eigenen Kind. Fichte fährt fort: „Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es drängt sich hier bei jedem die Frage auf: Wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen [...] – wer erzog denn das erste Menschenpaar? [...] Ein Geist nahm sich ihrer an“²⁹ – also ein Absolutes. Der Widerschein dieses Absoluten, wenn man das einmal so spekulativ formulieren darf, sind Selbstbewußtsein und praktische Menschenliebe zugleich.³⁰

Kehrt man von hier aus in den Prozeß der Selbstwerdung des Subjekts zurück, so war seine Anerkennung als vernünftiges Wesen vom Auffordernden aus gesehen nur problematisch. Die Anerkennung wird aber kategorisch, wenn die Antwort des

²⁸ Fichte spricht von der nur „problematischen“ Anerkennung (GA I, 3, 353).

²⁹ GA I, 3, 349.

³⁰ Hier könnte der Gedankengang weitergeführt werden bis zu dem Problem, ob mit Form und Substanz des Selbstbewußtseins etwa notwendig die Einsicht in ein Absolutes verbunden ist; vgl. dazu Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*, Frankfurt a. M. 2007, 71, 81; ders.: *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992, 263 f.; 753 ff. Das kann hier nur angedeutet werden.

Aufgeforderten auf gleich substantiellem, gleich vernünftigem Niveau erfolgt.³¹ Schon an dieser Stelle kann man manchen Formulierungen Fichtes eine Auffassung entnehmen, die den Gehalt des Begriffs Anerkennung schwächen würde: Der Text klingt an manchen Stellen so, als hänge das Anerkennungsverhältnis *faktisch* davon ab, daß eine Antwort auf der Höhe rechtlich-praktischer Vernunft erfolge – und Fichte wird insbesondere beim Zwangsrecht gravierende Konsequenzen aus einem einzigen Fehlverhalten eines anderen Menschen ziehen.³² Aber hier sollte die Substanz freier Selbstbestimmung entschlossener und mutiger gefaßt werden. Der in der Aufforderung liegende Vorentwurf ist unangemessen beschrieben, wenn man ihn als riskantes Verhalten des Auffordernden auffaßt. Die Betätigung dieses Vorentwurfs ist von praktischer Menschenliebe getragen, ist nicht die Betätigung eines zufälligen Gefühls. Diese praktische Menschenliebe ist stabil und sie hält auch Enttäuschungen aus – schon allein deshalb, weil sie mit Selbsterkenntnis verbunden sein muß und sich daher jeder der Beteiligten schon im eigenen Verhalten nicht fehlerfrei dünken kann. Sicher ist diese praktische Menschenliebe gestuft – ihre stärkste Erscheinung, auch von entsprechend starken Gefühlen gestützt, hat sie in der Zuwendung zum Kind durch die Eltern. In vermittelten Gemeinschaftsformen verliert sie ihren emotionalen Gehalt und formt sich zum Rechtsprinzip aus, das aber nur dem Schein nach die bloß abstrakte Personalität enthält.³³

Fichte konzentriert das Anerkennungsverhältnis auf das äußere Miteinander-umgehen von Menschen. Der eine handelt in äußerer Sphäre, der andere antwortet darauf in ihr und so ziehen sie gemeinsam eine Grenze zwischen dem Selbstsein des einen und dem Selbstsein des anderen. Das ist das Fundament des Rechtsverhältnisses.

„Das deduzierte Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heißt das *Rechtsverhältnis*; und die jetzt aufgestellte Formel ist der *Rechtssatz*.“³⁴

Es ist nun gewiß, daß Fichte das Ergebnis dieser Deduktion für einen universal geltenden Satz gehalten hat – eine Beschränkung solcher Aussagen auf das Denken nur einer Weltregion würde die Aussage an eine räumliche Zufälligkeit anknüpfen und damit selbst aufheben. Aber es bleibt die Frage, ob es Fichte gelungen ist, diese fundamentale Bestimmung des Rechts in seiner Rechtslehre insgesamt umzusetzen. Das bedarf genauerer Überlegungen.

³¹ GA I, 3, 353 f.

³² Vgl. Verf.: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, Berlin 1981, 63 ff.

³³ In Abgrenzung zum Gang der Hegelschen Rechtsphilosophie (Abstraktes Recht/Moralität/Sittlichkeit), in der aus der Differenz der Subjekte die sie umfassende Einheit hervortritt, könnte man eine auf Fichte sich stützende Rechtsphilosophie als eine solche bezeichnen, in der eine ursprüngliche Einheit in die Differenz auseinandertritt.

³⁴ GA I, 3, 358 (Hervorh. im Original).

Fichte hat nach seinem eigenen Programm in der Einleitung des Naturrechts den Begriff des Rechts auf der höchsten möglichen Stufe angesiedelt, der Stufe eines notwendigen Begriffs der Vernunft und damit des Selbstbewußtseins. Eingelöst hat er dieses Programm durch die Deduktion der §§ 1–4; er hat den Begriff des Rechts als Bedingung des Selbstbewußtseins bestimmt. Nun tritt aber der Begriff der Bedingung noch einmal auf, in der gerade zitierten Formulierung des Rechtssatzes: Das Rechtsverhältnis lebt von der Bedingung der wechselseitigen Freiheitseinschränkung. Wenn aber der Rechtsbegriff Bedingung des Selbstbewußtseins ist, dann können weder er selbst noch das Anerkennungsverhältnis, das ihn hervorbringt, lediglich als empirische Bedingungen und damit als zufällig betrachtet werden. Es muß vielmehr um transzendente Bedingungen gehen. Anders formuliert: Der gesamte Prozeß der wechselseitigen Anerkennung, obwohl er als wirklicher Prozeß auch in der in den Praxisbegriff einbezogenen Sinnenwelt verläuft, muß als notwendiger Prozeß stattfinden, soll überhaupt Selbstbewußtsein sein. So kann man dann zwar sagen, daß das Selbstbewußtsein als Unbedingtes sich einer Bedingung verdankt, doch da diese Bedingung ihrerseits Produkt vernünftiger Praxis und damit selbst Produkt eines Unbedingten ist, muß diese Bedingung ihrer Bedeutung nach aufgehoben sein in diesem Wechselprozeß; so kann sie nicht mehr zufällig sein. Aufforderung und Antwort sind – so sagt es Fichte selbst – partes integrantes einer ganzen Begebenheit.³⁵

Schon in den Corollarien der Deduktion der §§ 1–4³⁶, ganz prominent aber dann im weiteren Verlauf des Textes des Naturrechts mengen sich in das gerade beschriebene Verständnis des Rechtsbegriffs Aussagen, die mit dieser Grundsätzlichkeit der Rechtsbegründung nur sehr schwer zu vereinbaren sind. Es prägt sich immer deutlicher die Auffassung Fichtes aus, daß der Rechtsbegriff ein technisch-praktischer Begriff sei, daß also die einzelnen sich nach Maßgabe des Rechtsbegriffs zueinander verhalten müssen, *wenn* sie zusammenleben wollen; *daß* sie aber zusammenleben sollen, sei damit nicht gesagt.³⁷ Wer die Rechtsregel nicht für sich übernehme, müsse aus jeder menschlichen Gesellschaft sich entfernen. Und auch die, die zusammenleben wollen, werden dann von einem geradezu hobbesianischen Mißtrauen gegeneinander bestimmt, das nur durch mehrere aufeinander aufbauende Verträge beruhigt werden kann. Man kann hier zwar Spuren gemeinsamer Vernunft vorfinden – etwa die Einsicht, solche Verträge schließen zu müssen, auch die Tatsache, daß der technisch-praktische Imperativ immerhin auch Imperativ der praktischen Vernunft ist – aber es ist doch nicht zu übersehen, daß der große Atem des Anfangs von Fichtes Naturrecht an diesen Stellen verlorengeht.

³⁵ GA I, 3, 344.

³⁶ Z.B. GA I, 3, 355 f.

³⁷ So schon explizit in der Einleitung, GA I, 3, 320.

2. Einschränkung auf den technisch-praktischen Rechtsbegriff?

Dabei ist es durchaus fraglich, ob man den Weg vom fundamentalen Anerkennungsverhältnis zu einem bloß technisch-praktischen Begriff des Rechts mitgehen muß, ob man nicht Fichtes Ansatz in einer Interpretation auf der Grundlage des sachlichen Problems des Rechts heraus (Freiheit in Gemeinschaft zu verwirklichen) stärker machen kann als Fichte das selbst getan hat. Und bei dieser Interpretation könnten Kantische Überlegungen hilfreich sein, die hier in Teil I angedeutet wurden.

In Fichtes Naturrecht folgt auf die Deduktion des Rechtsbegriffs in einem eigenen Abschnitt die Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs (§§ 5–7). Die Anwendbarkeit eines Begriffs, so formuliert es Fichte selbst an anderer Stelle in etwas anderem Bezug, besteht in der Möglichkeit seiner Realisierung in der Sinnenwelt. Fichte führt in diesem Abschnitt die Bedeutung der Leiblichkeit der Person für ihr – auch wechselseitig mit anderen erfolgendes – Agieren in der Sinnenwelt ein; das ist ein Teil der Welthaltigkeit des Rechts, von der schon bei Kant zu sprechen war. In Kants Rechtslehre fehlt allerdings ein solcher Abschnitt. Die Frage ist: Müßte es ihn geben? Die Antwort ist: Nein. Denn im Begriff von Praxis selbst liegt die Wirklichkeit der Tat. Die §§ 5 und 6 von Fichtes Naturrecht gehören gedanklich in die Abfolge der §§ 1–4 hinein, sie sind eine Analyse dessen, was in den §§ 1–4 bereits deduziert worden ist.³⁸ Hätte Fichte diesen Schritt vollzogen, hätte er die Notwendigkeit des Rechtsverhältnisses auch für die wirkliche („lebendige“) Begegnung mit anderen gewonnen. Erst dann nämlich kann neben der Einbeziehung weiterer Schritte (etwa des Unrechts der Person) sich eine Praxislogik entfalten, die aus sich selbst heraus die Ordnung des Rechts gestaltet. Genau dies ist der Weg Kants: Aus dem Interagieren im Handeln, aus äußerem Haben und Erwerben, aus den Zweckrealisierungen in der *einen* Welt, ergibt sich notwendig das rechtliche Zusammenleben aller in einem Zustand des öffentlichen Rechts (dem Staat in einem allgemeinen Sinn).

Indem Fichte den Begriff des Rechts von seiner Anwendbarkeit trennt und in der Folge den Rechtsbegriff auf einen bloß technisch-praktischen Begriff reduziert, verschenkt er den großartigen Gewinn, den die §§ 1–4 dem Rechtsdenken gebracht haben. Denn im Begriff der Anerkennung und des Anerkennungsverhältnisses wird auf ganz neuartige Weise eines der Grundprobleme des Rechts gelöst: wie Freiheit in Gemeinschaft, wie Differenz in Einheit zu denken ist. Das Anerkennungsverhältnis und damit das Rechtsverhältnis als Bedingung des Selbstbewußtseins zeigen, daß Gemeinsamkeit und Selbstsein zusammengedacht werden können, ohne das eine auf das andere reduzieren. Ein Rechtsverhältnis ist geometrisch-bildhaft gesprochen eine Ellipse mit zwei Brennpunkten (dem einen Subjekt und dem anderen), die in einer Beziehung miteinander stehen. Damit wird das Recht als eine

³⁸ Darauf hat schon Hansjürgen Verweyen hingewiesen (*Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg / München 1975, 96); in meiner Dissertation (o. Fn. 32), S. 35 Fn. 1, hatte ich das kritisiert, muß mittlerweile aber Verweyen recht geben.

Einheit gedacht, die *ist*, dabei aber zugleich Gegensätze aushält; Recht ist also keine Einheit, die aus Gegensätzen erst einmal zu bilden ist. Nicht der Vertrag ist das Grundmodell des Rechts, sondern die ursprüngliche und wechselweise Anerkennung des anderen ist es, die einen Vertragsschluß überhaupt erst denkbar macht.

III. Selbstsein aus der Einheit mit anderen

Der abschließende Teil meiner Überlegungen gilt einer etwas genaueren rechtlichen Entfaltung des Begriffs der Anerkennung und des Anerkennungsverhältnisses. Es ist schon deutlich herausgestellt worden, daß an Fichtes eigener Entwicklung dieses Fundaments des Rechts der Verlust der ursprünglich in ihm enthaltenen Substanz zu kritisieren ist. Fichtes Konzept des Verhältnisses der einzelnen untereinander und ihres Verhältnisses zum Staat und seinen Gesetzen krankt an der Schwäche eines nur technisch-praktischen Rechtsbegriffs. Mißtrauen untereinander ist dann das leitende Prinzip; die im Interpersonalverhältnis anwesende positive Kraft des Vertrauens hat scheinbar keine Wirkung mehr. Doch kann man, am Anerkennungsverhältnis ansetzend, in Verbindung mit Gedanken aus Kants Rechtslehre, einen anderen Weg gehen, der in seiner Grundrichtung noch immer dem genialen Wurf Fichtes folgt.³⁹

Kant setzt im ersten Teil seiner Rechtslehre, dem Privatrecht, an den Interaktionen von Personen in äußerer Welt an; es geht um eine genauere Kennzeichnung der Freiheit der Willkür eines jeden. Aus der Schwierigkeit, die jeweilige Rechtsphäre gültig zu bestimmen (eine Leistung, die aus der Perspektive der einzelnen nicht erbracht werden kann),⁴⁰ geht das Postulat des öffentlichen Rechts hervor, in einen bürgerlichen Zustand öffentlich- allgemeiner Gesetze zu treten, also eine verfaßte Gemeinschaft zu bilden.⁴¹ Kant ist entgegen einer landläufigen Meinung kein Vertragstheoretiker des Staates; er entwickelt den Staat aus der Praxislogik des Rechte begründenden Handelns. Aber dadurch ist bei Kant ein Problem angelegt, das nur mit etwas mühevoller und wohlwollender Interpretation gelöst werden kann: Die nicht Handlungsmächtigen, also die Nichtbesitzenden, sind Mitmenschen, aber nicht Mitbürger. In der Verlängerung dieses Problems kann man zum Schluß kommen, daß hier das Rechtssubjekt nur der selbständige Bürger-Eigentümer ist, als Staat nur die verfaßte Republik so konzipierter Individuen anzusehen ist. Es ist zu vermuten, daß einer der Hauptgründe für die Ablehnung eines vermeintlich westlich zu verortenden Vernunft- und damit auch Rechtsbegriffs der Aufklärung darin besteht, daß man als seine notwendige Folge den Status eines indivi-

³⁹ Die folgenden Ausführungen können nur thesenhaft sein. Genauer entfaltet wird dieser Ansatz in meiner Schrift *Selbstsein und Recht*, Frankfurt a. M. 2013.

⁴⁰ Nach Kant zeigt sich das daran, daß im „natürlichen Zustand“ „kein kompetenter Richter“ zu finden ist (MdS, in: AA VI, S. 312 = A 163/B 193).

⁴¹ MdS § 42, in: AA VI, 307 = A 157/B156.

dualistischen Bürger-Eigentümers ansieht, dessen Leben wesentlich darin besteht, seine höchsten Zwecke zu verfolgen.

Aber schon für Kant ist das ein Zerrbild.⁴² Fichtes Ansatz beim Anerkennungsverhältnis läßt aber eine ganz andere Konzeption deutlich werden. Das Recht hat nun bewußtseinskonstitutive Bedeutung. Entscheidend ist, daß der Aufgeforderte sich überhaupt bewußt verhält, also freie Wirksamkeit entfaltet. Damit aber, verbunden mit der genannten Welthaltigkeit der Äußerung,⁴³ führt das Rechtsverhältnis aus seiner Einheit sowohl zur Distanz der Personen selbst (die von der Natur schon durch die Einheit ihres Körpers vorbestimmt ist) als auch zur Besonderheit ihrer jeweiligen, je eigenen Äußerungen. So begründet es wechselseitig Selbständigkeit und die Grenze zum anderen ist dann wesentlich eine Grenze, die zur Bildung der eigenen Identität notwendig ist; sie konstituiert Selbstsein, ist nicht in erster Linie Abschottung gegen den anderen. Selbstsein aus der Einheit mit einem anderen – ich möchte dies den ersten Horizont des Rechtsverhältnisses nennen. Rechtsphilosophiegeschichtlich wurde das oft mit dem Naturzustand verbunden. Bei Kant heißt dieser Zustand Privatrecht, und das trifft die Sache sehr viel besser, denn es macht verständlich, daß die einzelnen immer schon als in einem Rechtsverhältnis stehend zu denken sind, auch wenn das noch nicht der letzte Schritt des Rechts ist.

Denn es bleibt richtig, daß die interpersonal gültige Festlegung der Grenze möglicher eigener äußerer Wirksamkeit zwar wegen der Endlichkeit der Welt notwendig ist, durch die einzelnen als solche aber nicht erfolgen kann. Die Lösung dieser Aufgabe setzt eine gemeinschaftliche Leistung voraus. Der erste Horizont des Rechts geht also notwendig über in einen zweiten Horizont, die verfaßte Gemeinschaft, also Gesellschaft und Staat.⁴⁴ In ihm bleibt es dabei, daß die einzigen wirklichen Personen eben die Subjekte des Rechtsverhältnisses sind, die nun aber als Teil einer ganzen Kultur und für unseren Zusammenhang genauer: einer Rechtskultur begriffen werden können. Schon Montesquieu hatte erkannt, daß hier vielfach äußere Bedingungen das Gemeinschaftsleben formen. In diesem Horizont treten Institutionen auf, die Verfassung einer Gemeinschaft im weitesten Sinn. Im Übernehmen dieser Gemeinschaftsformen und dem Leben in ihnen bildet sich das Rechtsverhältnis konkreter aus. Mit der Verwendung des Begriffs „Rechtskultur“ soll auch verdeutlicht werden, daß die konkrete Rechtsform einer solchen Ge-

⁴² Vgl. MdS § 46 (AA 6, 313 ff. = A 165 ff/B 195 ff.) sowie den Abschnitt C in der „Allgemeine(n) Anmerkung. Von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins“, AA 6, S. 325 ff = A 173 ff./B 203 ff. Zu diesen Fragen auch Gerald Süchting: *Eigentum und Sozialhilfe. Die eigentumstheoretischen Grundlagen des Anspruchs auf Hilfe zum Lebensunterhalt gem. § 11 Abs. 1 BSHG nach der Privatrechtslehre Immanuel Kants*, Berlin 1995.

⁴³ Bei Fichte kommt dieser Punkt im sog. Urrecht besonders prägnant zum Ausdruck, s. GA I, 3, 403 ff. (§§ 9–12). Dazu auch Th. S. Hoffmann (in diesem Band).

⁴⁴ Mit Rousseau zu sprechen also der Übergang von der *volonté de tous* zur *volonté générale*.

meinschaft nicht erfahrungsunabhängig festzulegen ist. Feststeht nur, daß sie mit Bewußtsein gebildet ist und so interpersonale Existenz voraussetzt. Aber die Variationsmöglichkeiten sind groß. So ist beispielsweise die Bedeutung geschriebener Gesetze in den Rechtskulturen sehr verschieden. Wie der angloamerikanische Rechtsbereich zeigt, kann eine Rechtskultur gut auch dann bestehen, wenn sie bei Entscheidungen auf die Tradition einer Rechtsprechung verweist.⁴⁵ Aber es kann gar nicht deutlich genug darauf hingewiesen werden, daß die Rechtskultur Teil einer Gesamtkultur ist, aus der man sie nicht beliebig herausbrechen und quasi als Exportartikel in fremde Länder verschiffen kann – auch dies einer der Fehler, die heute begangen werden, da der globale wirtschaftliche Austausch und seine ihm eigenen Gesetze für das Ganze des Rechts gehalten werden. – Innerhalb dieses zweiten Horizonts des Rechtsbewußtseins wird Gemeinschaftlichkeit rechtlich (aber nicht nur rechtlich) objektiviert.

Die Grenze dieses zweiten Horizonts ist nach innen genauso bedeutsam wie die erste. Die je eigene Kultur in ihrer Gesamtheit ist identitätsbildend auch für die einzelnen, von denen sie ihrerseits geschaffen wird. Für das Recht bedeutet das, daß Kant zuzustimmen ist, wenn er die Idee eines Weltstaats für eine überschwängliche Idee hält: Sprache, Religion, die je eigenen Lebensumstände bestimmen und begrenzen zugleich.⁴⁶ Rechtszwang, stets auf einen einzelnen treffend, aber ausgelöst von einem ihm fernen Punkt der Erde, muß als gesichtsloser Terror empfunden werden, sei der Zwang auch noch so minimal. Es gibt deshalb, und muß ihn geben, einen dritten Horizont des Rechtsverhältnisses, die Gemeinschaft von Gemeinschaften auf der Welt, nach Kant das Völker- oder besser Staatenrecht. Dies ist, selbst heute noch, das fragilste aller Rechtsgebiete, zumal es auch geschichtlich eine allzu enge Verbindung mit bloß politischer Macht und Kriegen aufweist. Und dennoch ist es merkwürdigerweise das Gebiet, auf dem der Begriff Anerkennung eine erheblich größere Bedeutung hat als auf jedem anderen Rechtsgebiet. Freilich wird er im Völkerrecht nur als Begriff für ein bestimmtes Staatshandeln verwendet, wenn es nämlich um die völkerrechtliche Anerkennung eines anderen Staats geht. Und doch sollte man einmal das gedankliche Experiment wagen, auch auf das Staatenverhältnis als Rechtsverhältnis die Denkform des Anerkennungsverhältnisses zu übertragen. Wenn es richtig ist, daß zur Ausbildung der verschiedenen den Menschen möglichen Lebensformen die Existenz verschiedener verfaßter Gemeinschaften auf der einen Erde notwendig ist, dann folgt ihre Souveränität und damit ihr Selbstsein aus einer Anerkennung durch die anderen Staaten, und zwar als notwendige Leistung, nicht als zufällig-willkürlicher Vertrag. Das klingt fast naiv angesichts der Zustände in dieser Welt. Solange im Völkerrecht die bloße Macht überwiegt, kann ein solcher Gedanke als unerläßliche Bedingung rechtlicher und damit friedlicher Verhältnisse nicht Platz greifen. Vertritt man aber die Forderung,

⁴⁵ Vgl. dazu E.-W. Böckenförde: *Vom Ethos der Juristen*, Berlin 2010, 28 ff.

⁴⁶ Vgl. Kant: *Zum ewigen Frieden*, Zweiter Definitivartikel, in: AA VIII, 354 ff. = BA 28 ff. Zu dieser Frage auch Thomas Jacob: *Das Individuum im Spannungsverhältnis von staatlicher Souveränität und Internationalisierung*, Göttingen 2010, bes. 143 ff.

daß die bloße Macht von der Macht des Rechts abgelöst werden soll, muß dieser Gedanke sich von selbst Bahn schaffen.

Ein so auf der Basis von Kants und Fichtes praktischer Philosophie ausgearbeiteter Begriff rechtlich-praktischer Vernunft zeichnet den Rechtsbegriff unnachlässiglich in das Ziel friedlicher Weltverhältnisse ein. Aus dem Begriff der Vernunft entwickelt, streitet für seine Wahrheit aber allein die Tat.

Fichtes Deduktion der Leiblichkeit

Interpretation der §§ 5–6 des Naturrechts von 1796

Max Gottschlich

Gegenstand der folgenden Ausführungen ist die Deduktion der Leiblichkeit in den §§ 5–6 der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796)¹. Diese ist zum einen für das Thema Leiblichkeit bei Fichte grundlegend², zum anderen von besonderer systematischer Bedeutung, da sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Anerkennungslehre steht, die eine immanente Revolutionierung von Transzendentalphilosophie in sich schließt. So befinden wir uns mit Fichtes Bestimmung der Leiblichkeit zwischen Transzendentalphilosophie und Dialektik oder: zwischen dem Auseinanderfallen von reinem und empirischem Ich und dem Denken ihrer Vermittlung. Aufgabe der folgenden Interpretation ist es, die Bedeutung dieser Deduktion mit Blick auf ihre zwischen Kant und Hegel schwebenden fundamentalphilosophischen Voraussetzungen herauszustellen.³ Die These lautet, daß sich in der Deduktion der Leiblichkeit ein Gedanke geltend macht, der nicht nur über Kant, sondern auch über den Ansatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 hinausweist, nämlich der Gedanke der Begriffsexistenz. Von da her gelingt es Fichte, den Leib als *übergegenständlichen Gegenstand* zu denken.

I. Zum gegenwärtigen Rahmen des Interesses am Leib und zur Bedeutung des Fichteschen Ansatzes

Das Thema Leiblichkeit war ein bevorzugtes Thema der Philosophie des 20. Jahrhunderts.⁴ Der Rahmen, innerhalb dessen sich gegenwärtig vornehmlich das

¹ Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl.

² Zur Bedeutung des Leibes und der Natur insgesamt im *System der Sittenlehre* (1798) vgl. Thomas Sören Hoffmann: *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 488–509.

³ Wir gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß die Denkbewegung von Kant zu Hegel wirklich eine Bewegung war, daß also das Denken dieser Epoche nicht bloß in eine Mannigfaltigkeit von Ansätzen im Sinne verschiedener Problemkonstellationen auseinanderfällt, sondern daß es hier Entwicklung und Fortschritt im Einholen aller Voraussetzungen gibt.

⁴ Zur Geschichte der modernen Ansätze im Leibdenken vgl. Stephan Grätzel: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart 1989.

Interesse an der Leiblichkeit bewegt, ist durch den Primat des Technisch-Praktischen einerseits und den Naturalismus andererseits gegeben. Beide Seiten hängen zusammen: Mit der fortschreitenden Naturbeherrschung vertiefte sich das Bewußtsein des Ausmaßes unserer natural-leiblichen Bedingtheit. Würde man daher fragen: Welches ist die Bedeutung der Leiblichkeit?, so würde die Antwort heute zumeist wohl lauten, daß das Denken und die Illusion der Freiheit Funktionen der leiblichen Natur des Menschen seien, die wiederum – in einer Mischung aus mechanischer und (äußerlich) teleologischer Betrachtung – als bloßes Zufallsprodukt im Spiel von Mutation und Selektion erklärt wird. Diese Ansicht bezüglich der Bedeutung der Leiblichkeit tritt heute im Gewand einzelwissenschaftlicher Theorien (die dann auf einer Verwechslung von Bedingung und Grund beruhen) oder – immer wieder neu – in Gestalt einer Unmittelbarkeitsmetaphysik auf, wie sie etwa im Lobpreis der „großen Vernunft des Leibes“ (Nietzsche) programmatisch ausgesprochen wurde. Dabei wird nicht in die Reflexion aufgenommen, daß nur ein freies Wesen sich als unfrei interpretieren kann, daß sich nur das Denken als das schlechthin Allgemeine, das eben *nicht* von einer Art ist, als artig-seiendes interpretieren kann. Weiters: Daß Freiheit geradezu im *Denken* der Unfreiheit Existenz hat⁵, ist in dieser Position ebenso vergessen.⁶ Zwar gibt sich der Naturalismus mitunter auch ein scheinbar freiheitsfreundliches Antlitz, etwa in Zurechnungsfragen hinsichtlich des Strafrechts. Das wahre Gesicht der Selbstnaturalisierung des Menschen zeigt sich dann, wenn dieser Schein in der technisiert veranstalteten Vernichtung von Leib und Leben der Person in seinen Grund zurückgeht. Denn wird der Leib als bloßes Naturding gefaßt, dann läßt sich grundsätzlich nicht mehr begründen, warum er nicht zum bloßen Mittel für beliebige Zwecke herabgesetzt werden sollte. Trotz der Erfahrungen der „Völkervernichtungsveranstaltungen“ (B. Liebrucks) des 20. Jahrhunderts scheint dieser Zusammenhang noch dunkel zu sein. Die adäquate *philosophische* Antwort auf das vertiefte Bewußtsein der naturalen Bedingtheit des Menschen kann nicht in irrationalistischen Unmittelbarkeitsmetaphysiken bestehen, da diese immer im Zeichen der Selbstnaturalisierung der Freiheit stehen, sondern umgekehrt die Leiblichkeit von der Freiheit und ihrer Verwirklichung her zu denken. Dafür ist Fichte wie kaum ein anderer Denker maßstabsetzend:

⁵ Vgl. die Abbeviatur des Freiheitsbegriffs in den §§ 5–7 der Hegelschen Rechtsphilosophie. Das Denken der Bestimmtheit ist es, diese im Element des schlechthin Allgemeinen zu setzen. Die Reflexionsvergessenheit des Naturalismus besteht darin, sich als Denken (als das schlechthin Allgemeine) in der Bestimmung des naturalistischen Selbstbegründens vergessen zu haben.

⁶ Die durch Selbstanwendungs-Argumente kaum zu verunsichernde hartnäckige Attraktivität des Naturalismus in der modernen Welt scheint darin zu gründen, daß dieser eine groß-angelegte Entlastungsstrategie angesichts der auf sich gestellten Freiheit des modernen Menschen darstellt. Hat die Natur (qua Evolution) alles eingerichtet, hat man sich aus der Gebrochenheit in Sein und Sollen „wissenschaftlich“ stringently herausreflektiert und ist im verlorenen Paradies des unschuldigen Seins angelangt.

(1) Im Gegensatz zu jenen, die von der Leibvergessenheit der „idealistischen“ Philosophie sprechen und selbst Reflexionsvergessenheit praktizieren, setzt Fichte die Leiblichkeit nicht als Tatsache des Bewußtseins voraus, sondern zeigt die Notwendigkeit personaler Leiblichkeit auf.⁷ Wissenschaft darf nie Tatsachen des Bewußtseins aufzählen, sondern muß ihren Gegenstand immer begründen, ihn ableiten, seine *Notwendigkeit* zeigen. Einem Standpunkt freilich, der die Kantische Revolution der Denkungsart umgehen zu können meint und daher die Ichheit als ein Seiendes unter Seienden und das Denken als ein Repräsentieren einer gegebenen Außenwelt auffaßt, muß schon die Rede von einer „Deduktion“ der Leiblichkeit befremdlich erscheinen. Ist nicht das leibliche Selbstgefühl das Ursprüngliche und alles Denken nur eine Aktualisierung der Artigkeit meiner leiblichen Natur? Im Anschluß an Nietzsche und die „anthropologische“ Wende Feuerbachs meint man bis heute, ein unhintergebares „Leibapriori“ als archimedischen Punkt alles Wissens fixieren zu können, den Leib als (irrationalen, daher Un-)Grund von Bewußtsein denken zu können. Der Selbstwiderspruch dieses Unterfangens ist hingegen nicht schwer zu sehen: Durch eine *Reflexion* auf die Unmittelbarkeit des Sich-Findens im und als Leib meint man die „Bewußtseinsphilosophie“ und die Unterscheidung von materialem und formalem Ich überwunden zu haben. Nach Fichte ist dies nur der Standpunkt des Dogmatismus⁸, der den Leib als das in Form einer unmittelbaren Gewißheit Bekannte schon als erkannt voraussetzt und das Ich, das man als der *Vorstellung* des leiblichen Selbstgefühls ableiten will, immer schon voraussetzt.⁹ Solchen Ansätzen ist mit Fichte entgegenzuhalten:

„Wie konnte man doch annehmen, daß durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehreren zusammengesetzt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe muß sonach vor aller Verknüpfung ... für das Ich, da seyn.“ (GA I, 3, 332)

Ich kann mich nicht zunächst wegdenken und dann mich aus bestimmten Bewußtseinsinhalten (z.B. der Vorstellung des noch ichlosen Selbstgefühls) als

⁷ Die angebliche Leibfeindlichkeit der Philosophie, insbesondere des sogenannten Idealismus, wird zumeist auf Platon zurückgeführt, indem aber die chorismos-Lehre der frühen und mittleren Phase undialektisch interpretiert wird (d.h. nicht mit der methexis-Lehre zusammengedacht wird) und man dann bei der Vorstellung zweier Dinge – einer körperlichen Welt und einer idealen „Hinterwelt“ – ankommt. Damit wird man Platon nicht gerecht. So zeigt gerade die Eros-Lehre im *Symposion*, daß die Leiblichkeit im Sinne des physischen Eros immerhin eine notwendige Stufe der Realisation der Idee ist, die als solche nicht zu überspringen ist. Der späte Platon wird sogar zeigen, daß die Überwindung der sinnlich-übersinnlichen Differenz aus *logischen* Gründen notwendig ist: die Idee muß sich Erscheinung geben, um wirklich zu sein. Fichtes Leibdenken wird in gewisser Weise im Zeichen des spätplatonischen Gedankens, daß das Intelligible keine Hinterwelt darstellt, sondern sich als das wahrhaft Wirkliche auch Existenz gibt, zu interpretieren sein.

⁸ Vgl. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: GA I, 4, 188 ff.

⁹ Fichte wird im Unterschied zu jenen naiven Unmittelbarkeitsfetischismen formales und materiales Ich (zumindest ansatzweise) *zusammendenken* und von da her auch ein „Leibapriori“ einholen können, ohne hinter Kant zurückzufallen!

Selbstbewußtsein zusammensetzen, ohne dabei die Form des Selbstbewußtseins schon vorauszusetzen. Der Anfang mit dem sichselbstsetzenden Ich kann in dieser naiven Weise nicht genetisiert werden. Alles Festhalten einer Seinsunmittelbarkeit ist immer schon reflexiv vermittelt. So ist der erste Grundsatz alles Wissens unhintergebar:

„Sich selbst setzen, und Seyn, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.“ (GA I, 2, 260)

Fichte betont gegenüber dem Dogmatismus stets, daß der Anfang im Denken die intellektuelle Anschauung der Freiheit sei. Habe ich mich einmal zu dieser Selbstgegenwart des Denkens aus meinem Befangensein in die Unmittelbarkeit der Welt befreit, dann muß auch die Frage nach der Leiblichkeit in der Weise der Transzendentalphilosophie gestellt werden. Der zentrale Punkt wird es in unserem Zusammenhang gerade sein, daß Fichte im Naturrecht einen Schritt weiter im Erfassen dieses absoluten Anfanges im Wissen geht und eine *Vermittlung dieses absoluten Anfanges* zu denken unternimmt, die eben *nicht* auf dem Boden des Dogmatismus zurückfällt, sondern die den Gedanken der Begriffsexistenz zur Geltung bringt. Damit sind wir beim zweiten Punkt angelangt:

(2) Fichtes Deduktion der Leiblichkeit ist von besonderer Bedeutung, weil diese eben *transzendentalphilosophisch* ist. Das ist in doppelter Weise revolutionär. Zunächst in Hinblick auf ontologische Ansätze: So wie transzendentalphilosophisch das Ich aus jeder Seinsordnung heraustritt, kann menschliche Leiblichkeit nicht mehr als bloßer Teil eines *ordo entium* bzw. einer bloßen Naturordnung zureichend begründet sein. Sondern wenn in der Leiblichkeit etwas Apriorisches liegen sollte, dann ist dies im Sinne der „reellen philosophischen Wissenschaft“ (GA I, 3, 313 ff.) aus dem Begriff des Ich bzw. der Freiheit heraus darzutun. So bedeutet Deduktion beim frühen Fichte bekanntlich, daß eine Bestimmung als Möglichkeitsbedingung von Selbstbewußtsein aufgewiesen wird. Dies steht im Gegensatz zur ehemaligen Ontologie, bei der das Denken direkt bei seinen Inhalten war, dabei sich selbst aber als absolute Form, die der wahrhafte Anfang und Grund alles Wissens und aller Objektivität ist, nicht bedacht hat. Im Sinne der kritischen Philosophie ist die Unhintergebarkeit der absoluten Form alles Wissens ernst zu nehmen und nach dem Grund und der Notwendigkeit des *Bewußtseins* der Leiblichkeit fragen. Die Aufgabe einer Deduktion der Leiblichkeit muß sich so darstellen, daß das Bewußtsein der Leiblichkeit von der Freiheit bzw. Vernunft her zu denken ist. Interpretiert sich der Mensch nicht als Naturding sondern als Person, so muß er auch seiner Welt und seiner Leiblichkeit eine überdingliche, personale Bedeutung geben. So wird Fichte eine nicht relativierbare Würde des Leibes begründen können, die als solche eine substantielle Bedeutung für die Begründung des Rechts hat.

II. Zum Problem der Leiblichkeit bei Kant

Zunächst ist ein Blick zurück zu Kant zu werfen, um die Schritte Fichtes über Kant hinaus adäquat sehen zu können. Kant hat die erste wirkliche, weil logische

Revolutionierung der Philosophie nach Platon durchgeführt.¹⁰ Diese besteht darin, daß er nicht mehr selbstverständlich davon ausgegangen ist, daß die subjektiven Formen und Prinzipien des Denkens, wie sie die formale Logik festgehalten hat, unmittelbar ontologisch relevant sind, daß also das wahrhafte Sein an ihm selbst widerspruchsfrei ist. Die Gestalten der Ontologie haben ihn erkennen lassen, daß formallogisch korrektes Denken nicht automatisch sachhaltig ist, sondern vielmehr zum Widerspruch führt, der den „Kampfplatz“¹¹ der Metaphysik ausmacht, den die transzendente Dialektik der KrV rekonstruiert. Daher kann die Identität von (formallogisch korrektem) Denken und Sein nicht mehr einfach vorausgesetzt werden, sondern diese wird zum neuen *logischen* Grundproblem. Es muß die Frage gestellt werden, unter welchen Voraussetzungen eine solche Identität überhaupt möglich ist. Die Antwort auf diese Frage ist die auf ihre „Erkenntnisdignität“ (B. Liebrucks) hin reflektierte formale Logik, die transzendente Logik. Wie muß Erkenntnis von Gegenständen gefaßt werden, wenn Denken nicht nur formallogisch korrekt, sondern zugleich sachhaltig sein können soll? In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich, daß Erkenntnis von Gegenständen nur dann möglich ist, wenn die formallogisch vergessene Form ‚Ich denke‘ als Form aller Formen, als das Prinzip der Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die allgemeine Subjektivität als Grund aller Objektivität gefaßt wird.

In dieser Herausstellung der Prinzipialität von Ich liegt zunächst eine zentrale Errungenschaft Kantens, hinter die nicht zurückzufallen ist. Durch sie wird alle Verdinglichung von Ich endgültig abgewehrt und Freiheit radikal auf sich selbst gestellt. Ich als Prinzip aller Gegenständlichkeit ist selbst kein mögliches Weltinventar, kein bestimmter Teil des Seins (was sich schon naiv in der ontologischen Begriffspyramide ausgesprochen hat), sondern das Bestimmende selbst, das sich daher seine Bestimmung selbst zu geben hat. Was folgt daraus für die Existenz von Ich? Zunächst dies, daß die Existenz von Ich nicht mehr naiv im Sinne der ehemaligen Ontologie als ein Wesen mit Eigenschaften definiert werden kann, sondern die Existenz von Ich kann nur in seiner Bestimmungs-Funktion bestehen.¹² Die Existenz von Ich ist kein möglicher Gegenstand, sondern Funktion im Sinne der logischen Handlung. So ist die absolute Form als die Vermittlung selbst von ihrem Produkt, der Erscheinungsgegenständlichkeit, prinzipiell zu unterscheiden. Diese Unterscheidung verschärft sich jedoch zur Trennung des Phänomenalen und Nou-

¹⁰ Vgl. dazu die Kant-Interpretation von Bruno Liebrucks, in der Kant als Logiker ernst genommen wird: *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1968. Eine von Liebrucks Ansatz her sich bestimmende Kant- und Fichteinterpretation gibt Michael Wladika: *Moralische Weltordnung. Selbstvernichtung und Bildwerden, seliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie*, Würzburg 2008.

¹¹ KrV, Vorrede A VIII.

¹² „Hier aber rettet er wenigstens Ich vor der Positivierung. Nicht daß er den wahren Begriff von Ich hätte, das der existierende Begriff selbst ist. Aber er muß wenigstens die Substantialität abwehren, weil sonst die Einheit der transzendentalen Apperzeption nicht die Bedingung der Möglichkeit der Errichtung der Welt der Positivität wäre, sondern ein Stück innerhalb ihrer.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, a.a.O., 248; vgl. auch ebd. 258).

menalen dadurch, daß Existenz im Sinne der KrV aus transzendentallogischen Gründen auf dasjenige restringiert werden muß, was übrig bleibt, wenn formale Logik Erkenntnis- und Seinsprinzip sein können soll: das gesetzte (anschauliche) widerspruchsfreie Dasein im Sinne des Erscheinungsgegenstandes bzw. vorausgesetzte Dasein des transzendentalen Objekts (im Sinne der absoluten Position praeter nos).¹³ In *diesem* Sinne kann Ich keine Existenz haben.

Nun verknüpft sich aber mit der Fixation der Prinzipialität von Ich zugleich ein Problem. Einerseits wird die Prinzipialität von aller Faktizität unterschieden, zugleich wird die Einheit der Entgegengesetzten in Anspruch genommen, so etwa in der Rekonstruktion des sittlichen Bewußtseins, wenn es in der Menschheitsformel des kategorischen Imperativs als die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen und die Einheit von Mittel und Zweck ausgesprochen wird. Wäre das Intelligible, der Zweck, nicht in die Realität einbildbar, so wäre nicht einmal technisch-praktisches Handeln, geschweige denn sittliches Handeln, das den Endzweck zu realisieren hat, möglich.

Daß Prinzipialität und Faktizität von Ich vollständig auseinanderfallen darf also aus Freiheitsgründen nicht sein. Hegels Logik wird im Kapitel über die Idee des Guten zeigen, daß das Sollen des Guten im Sinne des kategorischen Imperativs das Wirklichsein des Guten voraussetzt (wobei freilich dieser Begriff der Wirklichkeit der Freiheit über den Kantischen Erscheinungsbegriff hinausgeht; in der 3. Antinomie wird ja bloß gezeigt, daß Freiheit kein Ding ist). Es bleibt aber beim bloßen Sollen der Einheit der Entgegengesetzten. So war es schon Aufgabe der KdU die Einheit der Entgegengesetzten zu denken.

Vor diesem Hintergrund ist die Frage nach der Leiblichkeit bei Kant zu betrachten. Die Paralogismenlehre der KrV zeigt zunächst, daß Ich als Substanz in der Idee von jeder dinglich-unmittelbaren Objektivität grundsätzlich zu unterscheiden ist. Es wird auch gezeigt, daß die Frage nach der Einheit von Leib und Ich von vornherein nicht mehr im Sinne des cartesischen Substanzdualismus gestellt werden kann.¹⁴ Es stellt eine vorkritische Naivität dar, den Leib zum Ding an sich zu hypostasieren, mit dem das dann ebenso als Ding vorgestellte Ich wechselwirken können soll. Es gilt vielmehr, daß der Leib – auch wenn man ihn als das in bezug auf das Selbstbewußtsein unmittelbarste Objekt ansieht – nicht den Status einer gegen das Ich ursprünglichen Seinsunmittelbarkeit haben kann; er ist immer schon Erscheinung, also Gedachtes (auch alles leibliche Selbstgefühl, das man in der Reflexion als Unmittelbarkeit vorschiebt). Der Leib hat keinen Selbststand gegen das Ich, ist als Moment des Ich gesetzt – daher grundsätzlich auch nur vom Ich her zu denken und zu begründen. Ebenso ergibt sich negativ aus der Restriktion der Erkenntnis auf Erscheinungsgegenständlichkeit, daß es sich bei der Vorstellung einer Seele ohne Leib um ein bloß „vernünfteltes Wesen (ens rationis ratiocinan-

¹³ Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, a.a.O., 279.

¹⁴ Vgl. KrV A 381 ff.

tis)¹⁵ im Sinne eines hypostasierten Prinzips handelt. Allerdings wird in den Vernunftkritiken die *Notwendigkeit* der Leiblichkeit aus dem Begriff des Ich selbst heraus nicht gezeigt.¹⁶ Inwiefern ist der Leib des Ich eine notwendige Erscheinung, etwas Apriorisches – und zwar hinausgehend über das, was nach Kant von einem Objekt als Körper überhaupt a priori gesagt werden kann? Aus der Paralogismenlehre mag zwar gefolgert werden, daß alle verdinglichenden Auffassung des Leibes auszuschließen sind. Vom Erscheinungsbegriff der KrV her ergibt sich jedoch kein prinzipieller Unterschied zwischen dem menschlichen Leib und anderen Erscheinungsgegenständen. Im Rahmen der praktischen Vernunft zeigt sich dann zumindest indirekt, daß der menschliche Leib nicht als bloß behandelbarer Teil der Welt der Positivität (B. Liebrucks) angesehen werden darf. So wie sittliches Handeln generell nicht einfach im Reich der übersinnlichen Welt statthat, sondern gerade das Übersetzen des Intelligiblen in die äußere Realität bedeutet, so setzt es im Grunde auch voraus, daß die Differenz von Person und Sache sich auch erscheinungsmäßig manifestiert. So ergibt sich bei Kant hinsichtlich des Rechts wie der Moralität die Dignität des Leibes als Mittel zur Realisierung der Freiheit. Im Sinne der praktischen Vernunft muß insgesamt ein Sich-ins-Werk-Setzen des Intelligiblen vorausgesetzt werden. Dies gilt insbesondere für das Recht, wenn es um die Frage nach den Vermittlungsprinzipien der individuellen Sphären *äußerer* Freiheit geht. Im Begriff des Rechtsverhältnisses ist die Notwendigkeit einer Sphäre äußerer Freiheit, damit die Notwendigkeit einer Besonderung dieser Sphäre, bzw. die Notwendigkeit von Ich im Plural, mithin der Individualität und Leiblichkeit von Ich, vorausgesetzt.

In der KdU ist der Leib – abgesehen vom Problem des Naturzwecks – im Zusammenhang mit dem Ideal des Schönen von Bedeutung. Das Ideal der Schönheit bezieht sich nicht bloß auf die Phänomenalität des Menschen, also auf dasjenige, welches im Sinne der ästhetischen Normalidee zu beurteilen wäre, sondern im Ideal der Schönheit muß das, was der Mensch als Vernunftwesen zu verwirklichen hat, sein intelligibler Charakter, berücksichtigt sein. Das Ideal der Schönheit besteht so

¹⁵ KdU § 91.

¹⁶ Im *Opus postumum* wird die Notwendigkeit einer Ableitung der Leiblichkeit gesehen, freilich unter dem Aspekt der Vermittlung der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* mit der Physik. Ein zweckmäßig bewegbarer, organischer Leib sei apriorische Möglichkeitsbedingung von methodisch angestellter Erfahrung. „Wäre das Subjekt nicht körperlich, dann könnte eine Wechselwirkung zwischen ‚seinen‘ Kräften und den äußerlichen Kräften nicht stattfinden. Genau diese Wechselwirkung ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt.“ (Vittorio Mathieu: *Kants Opus postumum*, hrsg. v. Gerd Held, Frankfurt a. M. 1989, 223 f.) Der Leib ist hier gesetzt als Individuationsprinzip von Erfahrung, durch den „das Allgemeine der Erfahrung mit der einzelnen Erfahrung vermittelt“ ist (Hoffmann: *Philosophische Physiologie*, a.a.O., 215). Wollte man Kants Ansatz im *Opus postumum* und den Fichteschen Ansatz im Naturrecht vergleichen, so kann man sagen: Kants Ansatz steht im Zeichen der theoretischen Philosophie, näher des Primats des Technisch-Praktischen. Fichtes Ansatz in der Begründung der Leiblichkeit steht dagegen im Zeichen des radikalisierten Primats des Praktischen und ist damit systematisch tiefer: *Freiheit überhaupt* (nicht bloß Naturerkenntnis) soll *wirklich* sein können – von da her wird sich die Notwendigkeit von Interpersonalität und Leiblichkeit ergeben.

darin, daß die Einbildungskraft die wahrhafte Natur des Menschen in ein Bild bringt, das Übersinnliche, den intelligiblen Charakter des Menschen, versinnlicht: Der Leib wird zum sichtbaren „Ausdruck sittlicher Ideen“ (KdU A 59). Beurteilt wird also ein Entsprechen von Innerem und Äußerem, von intelligiblem und phänomenalem Charakter. Die Leiblichkeit ist hier also gefaßt als Präsenz des intelligiblen Charakters.

Diese über die Reichweite der KrV in der Bestimmung der Leiblichkeit hinausgehenden Gesichtspunkte setzen aber den ontologischen Begriff der Erscheinung als Manifestation des Intelligiblen voraus. Eine solche Erscheinung ist freilich nicht Gegenstand im Sinne der *natura formaliter spectata*, ja es darf sie im Sinne der KrV nicht geben, weil sie den Widerspruch enthält. Kritikfester Gegenstandsbezug ist nur hinsichtlich widerspruchsfreier Entitäten a priori absicherbar, also nur hinsichtlich solcher Erscheinungsgegenstände, die von vornherein nur so angesehen werden, daß sich in ihnen kein Selbst darstellt. Wenn formale Logik Erkenntnisdignität haben können soll, dann ist der Bereich möglicher Erkenntnis eingeschränkt auf die gezeigte Natur. Die Identität eines sich zeigenden Wesens jedoch ist nichts, was a priori bestimmbar und damit technisch beherrschbar sein kann.¹⁷ So bleibt es Kantisch bei großartigen Vorwegnahmen, weshalb Fichte rückblickend festhalten kann:

„Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelöst hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?

Kant sagt: handle so, daß die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne. Aber wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesetzgebung regiert wird, mit gehören, und Antheil an dem Schutz derselben haben?“ (GA I, 3, 380)

Die Antwort auf diese „bedenkliche Frage“ wird in der Deduktion der Inter-subjektivität grundgelegt und in der Deduktion der Leiblichkeit explizit gegeben.

III. Zu Fichtes revolutionärer Einsicht in den §§ 1–4

Fichtes Naturrecht geht nicht nur einen Schritt über Kant, sondern auch über die WL von 1794 hinaus. Dazu seien einige Punkte angedeutet: Die WL war nach Fichte eine einzige Entwicklung des Freiheitsbegriffs. Sie hat gezeigt, daß das zum Selbstbewußtsein als unendliche Tätigkeit gelangte theoretische Ich das praktische Ich ist. Dieses ist der absolute Trieb, der Trieb zum Erreichen der Entsprechung zwischen endlichem und unendlichem Ich in der wirklichen Selbstbestimmung. Diese Entsprechung bleibt aber ein Sollen. Das sichselbstsetzende Ich des Anfangs der WL wird durch das praktische Ich am Ende nicht eingeholt, ja es darf um willen

¹⁷ Zu dieser Unterscheidung vgl. Thomas Sören Hoffmann: „Gezeigte versus sich zeigende Natur: Eine Skizze im Blick auf das Verhältnis von Labor und Natur“, in: *Philosophia naturalis* 43.1 (2006) 142–167.

der Selbsterhaltung des Triebes, mithin des Ich als Tathandlung auch nie eingeholt werden. Das individuelle, endliche Ich soll sich zwar zum Ich als Idee erheben, kann dies aber nur im unendlichen Progreß. Der Schluß der WL schließt nicht, es kommt zu keiner wirklichen Realisierung der Selbstbestimmung. So steht auch die WL als Ganze im Zeichen des relativen Nebeneinanders der ersten beiden Grundsätze, von Setzen und Entgegensetzen. Im Begriff des Ich als des absoluten Triebes zur Selbstbestimmung oder der Freiheit liegt es aber, daß Setzen und Entgegensetzen zusammengedacht werden.¹⁸

Das Naturrecht stellt nun nicht bloß einen Perspektivenwechsel oder eine lineare Erweiterung des Deduktionsganges der WL dar, sondern macht einen Schritt im Einholen der Voraussetzungen der WL von 1794. So liegt schon im Begriff des Rechts als der Gemeinschaft (endlicher) freier Wesen, daß der Ausgleich zwischen endlichem (praktischem) und unendlichem Ich nicht ein bloßes Sollen ist. Die Deduktion des Rechtsbegriff fragt von vornherein, was a priori vorauszusetzen ist, damit dieses Entsprechen im Sinne rechtlicher Selbstbestimmung auch *wirklich* sein kann. *Daß* dieses Entsprechen möglich *und* wirklich sein können muß, liegt schon im Begriff der Freiheit, die nichts bloß Inneres, sondern Einheit von Innerem und Äußerem, von Begriff und Wirklichkeit ist:

„Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unsrer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen; [...] Aber, daß ein vernünftiges Individuum, oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nemlich daß dem Begriffe von seiner Wirksamkeit, der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; daß also aus dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt ausser ihm erfolge.“ (GA I, 3, 319 f.)

Das praktische Ich ist der konkreteste Punkt, zu dem die WL gekommen ist. So ist dieses im Naturrecht als die „innigste Wurzel des Ich“, der „wesentliche Charakter der Vernunft“ (I, 3, 332) zunächst der Anknüpfungspunkt. Gegenüber der WL wird nun aber gezeigt, daß es die Voraussetzung des (praktischen) Ich als des absoluten Triebes ist, daß das Entsprechen von endlichem und unendlichem Ich nicht bloße Idee, sondern, wenn man so will, *wirkliche* Idee ist. Im Einholen der Möglichkeitsbedingungen von Selbstbewußtsein (näher des praktischen Ich) stößt Fichte im ersten Hauptstück so an einen Punkt, wo er prinzipielle Setzungen erreicht, die zugleich seinsförmig sind, *die sich selbst auf ihr Gesetztsein hin transzendieren*. Diese dem Bewußtsein des Sollens bzw. des absoluten Triebes vorausgesetzte Freiheitswirklichkeit hat zwei Momente:

1. Zunächst das Nicht-Ich als Realisationsraum der Selbstbestimmung. Von der Freiheit her wurde das Nicht-Ich schon in der WL verstanden. So war für das theoretische Ich die Welt „das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich“, für das praktische Ich Material der Pflicht. Nun wird mit der Mittelhaftigkeit des Nicht-Ich ernst gemacht, d. h. das Auseinanderfallen von Mittel und Zweck, die bloße (undialektische) Mittelhaftigkeit des Nicht-Ich hebt sich auf. Als das dem

¹⁸ Vgl. Wladika: *Moralische Weltordnung*, a.a.O. 73.

Zweck entsprechen sollende Mittel wird die Freiheitssphäre als in die Objektivität hinein ausgedehntes Ich gedacht werden müssen. Unmittelbar wird das der Leib sein, mittelbar das Eigentum.

2. Voraussetzung alles Freiheitsrealisierens ist aber das Gesetzsein des Sollens. Anders gesagt: Dem praktischen Ich als dem Bewußtsein des absoluten Triebes ist schon *wirkliche* Freiheit im Sinne der Aufforderung und Anerkennung vorausgesetzt. Die Konstitution des praktischen Ich setzt voraus, daß da ein anderes Ich ist, das sich schon frei bestimmt hat, indem es mich zur Freiheit auffordert und als frei sein sollendes anerkennt. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, das praktische Ich, muß sich also verdoppeln (womit die prinzipielle Vielheit der Iche gesetzt ist). Das hat keine schlecht psychologischen Gründe (z. B. Willensschwäche), sondern der Grund dafür liegt im „Begriff des Menschen“ (I, 3, 347), der der Begriff der Freiheit ist. Ein unmittelbares Bestimmte sein zur Selbstbestimmung widerspricht dem Begriff der Freiheit (Freiheit wäre analog der naturalen Wesensverwirklichung gedacht). So liegt es im Begriff der Freiheit, daß der Mensch „nur unter Menschen ein Mensch“ (ebd.) wird.

Darin ist aber schon der auf die Dialektik vorausweisende Gedanke enthalten, daß Ich existierender Begriff ist. Die Existenz von Ich ist mit der Anerkennungslehre gegenüber dem, was von Kant her zu dieser Frage erreichbar war, revolutionär neu gedacht: sie ist das Gegenteil der absoluten Position. Die Existenz des Ich ist keine ruhige Unmittelbarkeit, sondern das Sich-von-sich-Abstoßen¹⁹ des Ich in ein System von Personen, die sich wechselseitig auffordernd und anerkennend in ihrem Personsein aktualisieren. Die Ursprünglichkeit des praktischen Ich der frühen WL ist also transzendiert auf die Ursprünglichkeit eines Systems der Iche: Selbstbewußtsein muß sich verdoppeln bzw. das allgemeine Ich muß sich besondern und immer schon besondert haben, um *wirkliches* Selbstbewußtsein sein zu können. Damit ist das sichsetzende (unendliche) Ich nicht mehr als bloße Idee ins Jenseits des praktischen Ich gesetzt, sondern es ist erkannt, daß die Voraussetzung alles Sollens (zunächst im Sinne des Rechtsverhältnisses) immer schon die Wirklichkeit der Selbstbestimmung im Sinne der wechselseitigen Aufforderung und Anerkennung war. Endliches und unendliches Ich fallen nicht mehr auseinander:

„das Vernunftwesen kann sich ... nicht etwa als Vernunftwesen überhaupt, es kann sich nur als Individuum setzen;“ (GA I, 3, 365)²⁰

Ich ist nicht in sich ruhendes reines Prinzip, sondern sich bewegende (auslegende) Einheit von Prinzip und Tatsache, von endlichem und unendlichem Ich.²¹ Das absolute Ich ist in seiner reinen Prinzipialität als Garant widerspruchsfreier

¹⁹ Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, a.a.O., 258.

²⁰ Weiters: GA I, 3, 319; 329.

²¹ Wobei diese Einheit von Allgemeinem und Einzelnem über das Aristotelische *tode ti* insofern hinausgeht, als es hier nicht bloß um die Einheit von *atomon eidos* und dem Einzelnen im Sinne der individuellen Substanz geht, sondern um die Einheit der individuellen Substanz mit dem transzendentalen Ich als der forma formarum.

Gegenständlichkeit fixiert ein Abstraktum. Kantisch war die Form ‚Ich denke‘ ein Vehikel, das zwar alle Vorstellungen begleiten können muß, das aber in sich, im Punkt bleibt, sich selbst nicht bewegt, reine Selbstreferenz ist.²² Fichte beginnt hier einzusehen, daß dieser Punkt des reinen Ich nur ist, indem er sich in ein System von einander zur Freiheit auffordernden und als frei sein sollend anerkennenden Individuen kontinuiert. *Die ursprüngliche Apperzeption muß somit als sich selbst bewegend gefaßt werden.* Anders gesagt: Das allgemeine Ich oder das reine Selbstbewußtsein muß sich besondern, sich als ein individuelles, d.h. bestimmtes „materiales“ Ich (als bestimmter Bewußtseinsinhalt) setzen können. Das ist ein entscheidender Schritt über Kant und die WL von 1794 hinaus: Empirisches und transzendentes Ich können nicht äußerlich zusammengebracht werden, „sondern beider spekulative Identität [muß] als Resultat der Bewegung der Ichheit überhaupt angesehen werden“²³. Diese Bewegung der Ichheit ist nichts anderes als die Selbstbestimmung oder die Freiheit. Das allgemeine Ich ist es, sich zu bestimmen, d.h. sich eine bestimmte Freiheitssphäre zu geben und in dieser Bestimmtheit seine Individualität (Personalität) zu haben. Der transzendente Ansatz ist damit nicht einfach durchgestrichen²⁴, sondern dies bedeutet eine Dynamisierung des höchsten Prinzips der Transzendentalphilosophie und zugleich eine Renovierung des Entelechie-Begriffs: Ich ist die Bewegung seiner Ichwerdung, die sich auslegende Einheit von endlichem und unendlichem Ich. Der grundlegende Gedanke des Naturrechts ist so der spekulative Gedanke der Freiheit als der wahrhaften Unendlichkeit, dem Beisichsein im Anderen. Zu einem wirklichen Selbstverhältnis gelangen wir immer schon über den anderen.

Auf diesem Boden steht der spekulative Inhalt des Fichteschen Naturrechts: Recht als die äußere Einheit im System der Iche ist nur begründbar, wenn Freiheit als Einheit von Intelligiblem und Empirischem, Begriff und Wirklichkeit gedacht wird.²⁵ Wenn die sich selbst bewegende Ichheit als die wirkliche Selbstbestimmung der Inhalt der Philosophie als Wissenschaftslehre ist, dann kann die Methode nicht mehr diejenige der Deduktion prinzipieller Setzungen als Möglichkeitsbedingungen von Selbstbewußtsein im Sinne der WL von 1794 sein, sondern im Grunde fordert dieser Inhalt, daß sich die WL zu einer Erscheinungslehre von Wissens- bzw. Freiheitsgestalten fortbildet.²⁶ Der Anfang mit dem absoluten Ich, mithin die

²² Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, a.a.O., 248.

²³ Franz Ungler: Zu Fichtes Theorie des Gewissens, in: ders.: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, hrsg. von Michael Höfler u. Michael Wladika, Frankfurt a. M. 2005, 62.

²⁴ Die WL hebt sich nicht in Soziologie auf. Fichte hat mit der Anerkennungslehre dasjenige im Blick, was Hegel das Ich, das Wir ist, bezeichnet hat. Ich und Wir sind nicht aufeinander zu reduzieren: weder ist das Ich zugunsten des Wir zu streichen, noch ist das Wir die bloße Summe der vorgestellten Ich-Atome.

²⁵ „Intersubjektivität“ ist also nicht eine bloß empirische Bestimmung im Sinne soziologischer Lesarten, sondern bedeutet geradezu die Vermittlung *actu* von Prinzipialität und Faktizität des Ich.

²⁶ Vgl. dazu die in diese Richtung weisende Interpretation von Ludwig Siep: Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘, in: ders.: *Praktische Philosophie im*

Methode der Voraussetzungsreflexion der WL hat sich aufgehoben. Der oberste Aufhänger des Systems ist keiner mehr.²⁷ Damit ist auch das relative Nebeneinander der drei Grundsätze der frühen WL negiert. In der WL soll das absolute Ich zwar die absolute formende Form sein, wurde aber im ersten Grundsatz, nur als Positives genommen, d. h. als unmittelbare Selbstbeziehung fixiert, weshalb es die Beziehung auf anderes (das Entgegensetzen) außer sich hat, die im Sinne des dritten Grundsatzes mit dem ersten nur äußerlich vereinigt werden kann.²⁸ Die Notwendigkeit der Einheit von Setzen und Entgegensetzen wurde nicht gefaßt. So schien das absolute Ich relativ unabhängig vom teilbaren Ich des 3. Grundsatzes. So blieben auch die sich quantitativ begrenzenden Seiten von Ich und Nicht-Ich einander äußerlich. Die frühe WL faßt die Tathandlung somit noch nicht als Entelechie, sondern unter dem Vorzeichen der abstrakten Sichselbstgleichheit, die aber das Einzelne (teilbare Ich) letztlich außer sich hat. Diese Äußerlichkeit und Vermittlungslosigkeit von empirischem und allgemeinem Ich zeigt ist das eleatische, verständige oder prinzipienphilosophische Moment der WL. Zur Illustration dieses Eleatismus seien zwei Stellen angeführt:

„Wo hat er denn her, daß ich in meinen Deduktionen von Menschen rede? Wo habe ich in Schriften oder auf dem Katheder das Wort Mensch je in den Mund genommen, außer etwa, um, wie eben jetzt die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes zu zeigen?“²⁹

Damit betont noch der späte Fichte, daß die WL strenge Prinzipienreflexion betreibt (obwohl die Pointe der Erscheinungslehre des Berliner Fichte gerade in der Selbstaufhebung der prinzipiellen Reflexion besteht), also auch vom Menschen im Sinne einer Ontologie oder Anthropologie spricht. Sofern sich vom Ansatz der WL kein Weg zur Faktizität von Ich ergibt, ist das Wort „Mensch“ für die WL sinnlos.

Deutschen Idealismus, Frankfurt a. M. 1992, 41–64. Siep vertritt die These, daß sich im Naturrecht „Ansätze zu einer Darstellung von Erfahrungen des Bewußtseins“ (42) finden und zeigt, daß sich von diesem Ansatz her die ansonsten schwierig zu interpretierenden Übergänge von § 3 zu § 4 und von den ersten beiden zum dritten Hauptstück erklären lassen.

²⁷ Fichte ahnte wohl das fundamentalphilosophische Erbeben, das in diesen Paragraphen enthalten ist, denn schon im Wintersemester 1796/97 trug er die *Wissenschaftslehre nova methodo* vor. Zu dieser und ihrem Verhältnis zum Naturrecht vgl. Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln 1986, 262. Die revolutionären Gedankenformen in der Rechtslehre weisen noch zur spätfichteschen Erscheinungslehre hinaus.

²⁸ Bei Fichte „ist *Ich* als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als *Positives* genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so daß dieses abstrakte *Ich für sich das Wahre* sein soll und daß darum ferner die *Beschränkung* – das *Negative* überhaupt, sei es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Tätigkeit des *Ich* – (im zweiten Satze) *hinzukommt*. – Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im *Ich*, immanente *Negativität* aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte, ein Bedürfnis, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den *Dualismus* der *Unendlichkeit* und *Endlichkeit* nicht einmal in der Immanenz und Abstraktion, wie Fichte, auffassen.“ (G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 6 Zusatz)

²⁹ Fichte: *Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik* (1812), in: GA II, 14, 351 f.

Widerspricht sich nun Fichte, wenn er im Naturrecht den Corollaria des § 3 vom „Begriff des Menschen“ affirmativ spricht? Nein, sofern nämlich Fichte im Naturrecht Schritte zum Denken der Einheit von formalem und materialem Ich unternimmt, wird es aus *transzendentallogischen* Gründen notwendig, vom Menschen zu sprechen – und zwar von ihm als der Vorstellung eines Dinges mit Eigenschaften, sondern von ihm als der konkreten Einheit von Allgemeinem und Einzelem. Dies führt sogleich zur zweiten Stelle, diesmal vom Jenaer Fichte:

„In der Wissenschaftslehre ist das Verhältniß [gegenüber der Ansicht des alltäglichen Bewusstseins, das für den Einzelnen als Nur-Einzelnen, in seiner Unmittelbarkeit schon Prinzipiencharakter usurpiert und sich zum Gedanken des allgemeinen Ich noch nicht erhoben hat] gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur accidentell; die Vernunft, Zweck; und die Persönlichkeit, Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muß unaufhörlich absterben.“³⁰

Der Einzelne ist hier als Modus der Substanz des allgemeinen Ich ausgesprochen. Das sagt Fichte angesichts der Naivität, die den Unterschied von materialem und formalem Ich, d. h. den transzendentalen Standpunkt nicht kennt. Zugleich wird damit Individualität mit der schlechten Subjektivität, dem Nur-Einzelnen im Sinne eines vorgestellten nur-materialen Ich gleichgesetzt. Demgegenüber zeigen die Ausführungen des Naturrechts, daß Fichte sehr wohl zum Begriff des Individuell-Allgemeinen gelangt. Die Person, wenn sie die Vernunft ausdrücken können soll, kann nicht nur Mittel sein, sondern muß selbst im Zeichen des Zwecks stehen (ist somit nicht bloß schlechte Subjektivität), bzw. die Substantialität der Vernunft erweist sich gerade in den Akzidenzien – den endlichen Vernunftwesen. Der Eleatismus sieht daher auch nicht, daß das „Absterben“ des nur Einzelnen bzw. die Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen nur die eine Seite einer in sich gedoppelten Bewegung der Ichwerdung des Ich ist. Das Allgemeinwerden des Einzelnen in der Realisierung des Sollens ist nur möglich, wenn das Gesollte schon ins Sein herabgestiegen ist, Freiheit schon realisiert ist. Ohne Aufforderung und Anerkennung wäre kein Selbst, das sich auch *wirklich* zum wahrhaften Selbst reinigen könnte.³¹

Der Gedanke der Begriffsexistenz fordert also, daß sich die WL zu einer Erscheinungslehre von Wissens- bzw. Freiheitsgestalten fortbildet. Wichtige Ansätze

³⁰ Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Zweite Einleitung*, in: GA I, 4, 257 f.

³¹ Der Gedanke der Selbstvernichtung ist daher gerade für die Bild-Lehre des späten Fichte zentral: „Sobald er [der Mensch, M.G.] sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibt allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinkt er in Gott. Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Daseyn eines Selbst, bestimmten, Leben, durchaus entgegengesetzte Leben“ (Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben*, in: GA I, 9, 149 f.).

dazu zeigen sich im Naturrecht darin, daß mit den Bestimmungen der Aufforderung, Anerkennung und v. a. der Erziehung die Geschichte auf der einen Seite und mit der Bestimmung der „Sinnenwelt“, näher der Leiblichkeit, die Natur als Stufen oder Momente der Bewegung der Ichheit erscheinen. So wird der Leib, wie wir sehen werden, als anschaulich Allgemeines deduziert werden.

Dies ist mit Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Fichteschen Denkens von Bedeutung. Indem Fichte einen Schritt in Richtung der Selbstaufhebung der reinen Prinzipialität des Ich unternimmt, ist nämlich die Jacobische Nihilismuskritik³², in welcher sich das Problem der Unselbständigkeit der reinen Prinzipialität des Ich und damit zusammenhängend das Problem der Existenz von ich reflektiert, im Grunde bereits überwunden. Wenig später wird Fichte diese Problematik ausdrücklich reflektieren: zunächst – in Jacobi sehr entgegenkommender, populärer Weise – in der *Bestimmung des Menschen*³³, dann freilich gründlich von seinem neuen Standpunkt der Erscheinungs- bzw. Bild-Lehre her:

„Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgegen? Das Wissen erkennt sich als *bloßes Schema*: darum muß es doch wohl irgendwo auf reiner Realität fußen: eben als *absolutes Schema*, *absolute* Erscheinung sich erkennen. Man muß darum grade reflektieren bis zu *Ende*. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; *den Beweis der Realität des Wissens eben selbst*.“³⁴

Man wird behaupten können, daß Fichte schon im Naturrecht, insbesondere in der Deduktion der Leiblichkeit, eine solche Schematisierung des Wissens in Angriff nimmt. Die für die Fassung des Systems entscheidende Frage ist, was dies in der Fassung des Logischen voraussetzt. Der Begriff eines anschaulichen Allgemeinen oder der Identität des Einzelnen und Allgemeinen ist sowohl für die formale Logik, nach der das Individuum ineffabile ist, als auch für die Kantische Transzendentalphilosophie ein Unding. Kant betont laufend, daß unsere Anschauung nicht intellektuell, sondern sinnlich ist und daß nur unter diesen Bedingungen Erkenntnis im Sinne der Erkenntnis a priori von Gegenständen möglich ist. Der Jenaer Fichte geht nun aber in der WL von einer unmittelbaren Einheit von Sinnlichkeit und Verstand im Sinne der intellektuellen Anschauung aus und entwickelt diese Einheit von Sinnlichkeit und Verstand sogar in seiner Deduktion der Leiblichkeit. Fichtes Einsichten forderten so eigentlich, daß der Widerspruch nicht im Sinne des Vorgehens der frühen WL bloß vermieden oder ins Sollen hinausgeschoben (und damit be-

³² „Die Auseinandersetzung mit Jacobis Nihilismuskritik hatte Fichte zu der Einsicht geführt, daß Wissen und Handeln in ihren Fundamenten so lange problematisch bleiben müssen, wie sie sich nur auf das bloße Fürsichsein, auf das reflexive Spiegelkabinett des Ich gründen können; daß sie wirklichen Halt erst gewinnen, wenn sie sich auf ein Sein zurückführen ließen, das mehr wäre als bloßes Gesetztsein des Ich.“ (Gerhard Gamm: *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart 1997, 70)

³³ Am Ende des zweiten Buches.

³⁴ Fichte: *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812*, in: GA II, 13, 51 f.

gangen) wird, sondern daß er als die Seele der Selbstbewegung der Ichheit gedacht wird.³⁵

IV. Interpretation der §§ 5–6

Zunächst zum Ausgangspunkt der Deduktion der Leiblichkeit: Das erste Hauptstück zeigte, daß sich das praktische Ich eine „Sinnenwelt“ als Sphäre der Freiheitsrealisierung voraussetzt. Das Setzen der freien Wirksamkeit jedoch setzte die Aufforderung zur Selbstbestimmung und die wechselseitige Anerkennung der Iche im Rechtsverhältnis voraus. Nun geht es um die apriorische Möglichkeitsbedingung der „Anwendbarkeit“ des Rechtsbegriffs, d.h. der Wirklichkeit des Rechtsverhältnisses, der freien Wechselwirkung der Personen.

Die Deduktion gliedert sich, entsprechend den beiden Voraussetzungen des Rechtsverhältnisses, in zwei Abschnitte: Der erste Abschnitt handelt vom Leib als Möglichkeitsbedingung der Selbstzuschreibung einer bestimmten Freiheitssphäre in der Sinnenwelt (§ 5); der zweite Abschnitt geht einen Schritt in der Voraussetzungsreflexion weiter und zeigt auf, daß jede Selbstzuschreibung einer bestimmten Freiheitssphäre eine Aufforderung voraussetzt, für die Leiblichkeit in bestimmter Weise vorausgesetzt ist (§ 6). Der Aufforderungscharakter des Leibes wird die Voraussetzung dafür sein, daß die freie Wirksamkeit im Sinne der wechselseitigen Anerkennung auch anderen Personen zugeschrieben werden kann. Man kann den Gang der Deduktion auch so zusammenfassen: Im § 5 werden jene Bestimmungen abgeleitet, die sich unmittelbar aus dem Begriff der Person ergeben; im § 6 konkretisieren sich diese Bestimmungen aus dem Anerkennungsgedanken bzw. dem Begriff der Intersubjektivität heraus. So wird die Leiblichkeit als Ermöglichung des Rechtsverhältnisses deduziert.

Der Gang der Deduktion ist ein Fortschreiten vom Abstrakten zum Konkreten, der in der Deduktion des Aufforderungscharakters des Leibes seine Sinnspitze hat. Diese Sinnspitze ist – so die These – eine Konkretion jenes Gedankens, daß die

³⁵ Zur Bedeutung der Kategorie Widerspruch für die Aufhebung der Transzendentalphilosophie vgl. Franz Ungler: „Die Kategorie Widerspruch“, in: ders.: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, a.a.O., 135–155.

Fichte ist freilich der Auffassung, daß die Inhalte, die er im Naturrecht entwickelt, auf dem Boden der Methode der WL stehen können. Dies zeigt sich etwa in der Unterscheidung zwischen einer Deduktion des Rechtsbegriffs und einer Deduktion seiner Anwendbarkeit. Diese soll die der Sinnenwelt angehörenden Bedingungen der Realisierung einer Rechtsgemeinschaft betreffen, die im Sinne der Fichteschen Dialektik eingeschoben werden müssen. Der Sache nach ist aber die Notwendigkeit dessen bereits in dem Sichsetzen als freie Wirksamkeit (§ 1) und dem Voraussetzen einer Sinnenwelt (§ 2), die im Sinne des Primats des Praktischen von vornherein als Freiheitssphäre bestimmt wird, enthalten. Es bedürfte daher nicht einer separaten Deduktion des Leibes im Sinne des Nachweises der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, sondern die Deduktion des Leibes kann nur eine weitere Explikation des Begriffs und seiner Verwirklichung sein. Im *System der Rechtslehre* (1812) findet sich aufgrund des Ansatzes der Erscheinungslehre daher auch keine eigene Deduktion der Leiblichkeit mehr.

ursprüngliche Apperzeption als sich bewegende Einheit von Prinzip und Tatsache ist. Was die abgeleiteten Bestimmungen der Leiblichkeit insgesamt betrifft, so sind diese zunächst immer als rein transzendente Bestimmungen zu verstehen. Dies bedeutet, daß zum einen bedacht werden muß, daß die deduzierten Bestimmungen Setzungscharakter haben. Fichte spricht als Transzendentalphilosoph *nie* unmittelbar ontologisch über seiende Bestimmtheiten, über Eigenschaften eines Dinges, sondern entwickelt ein System prinzipieller Setzungen, die die allgemeingültigen und notwendigen Bedingungen des Selbstbewußtseins darstellen.³⁶ Zugleich aber zeigt sich im Fortschreiten der Deduktion immer deutlicher, daß dies Setzungen sind, die sich selbst auf ihr *Gesetztsein* hin transzendieren. Nun zur Betrachtung des Textes.

1. § 5 („Vierter Lehrsatz“)

Ausgangspunkt der Deduktion ist folgende Tathandlung:

„Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.“ (GA I, 3, 361)

Was darin an Vermittlungen enthalten ist, wird im Verlauf des § 5 näher auseinandergelegt. Zunächst ist in diesem Satz zweierlei enthalten:

1. Das „vernünftige Wesen“ – d.h. das sich zum praktischen Ich konkretisierte absolute Ich der WL – muß, um wirklich zu sein, sich als vernünftiges Individuum (Person) setzen können. Isoliert vom vernünftigen Individuum betrachtet, ist das „vernünftige Wesen“ nichts Wirkliches, eine Abstraktion.

2. Voraussetzung dafür, wirksames Individuum oder Person zu sein, ist ein „materieller Leib“. Dessen Bestimmtheit wird, so erfahren wir hier programmatisch, nicht in etwas Alogischem (z.B. in einem so verstandenen Naturprozeß), sondern im Begriff des vernünftigen Wesens gründen. Fichte spricht im „Beweis“ des Lehrsatzes zunächst freilich noch nicht explizit vom „Leib“, da sich diese Bestimmung erst in der Entwicklung ergeben muß. Er handelt zunächst von der „Sphäre der Freiheit“.

Das „vernünftige Wesen“ überhaupt wird Person, oder bestimmtes Vernunftwesen indem es „sich *ausschliessend* zuschreibt eine *Sphäre für seine Freiheit*“ (GA I, 3, 361). Die unmittelbarste Bestimmung der Leiblichkeit ist es also, Sphäre der Freiheit zu sein. Darin ist zweierlei enthalten:

1. Die Individualisierung des Ich:

³⁶ Vgl. GA I, 3, 319. Fichte betont auch mitten in der Deduktion: „Man vergesse nicht, daß diese Folgerung nur transscendental zu verstehen ist. Es *ist* so, heißt, wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. Das Vorhandenseyn eines Leibes wurde geschlossen aus der Selbständigkeit und Freiheit. Aber diese ist nur, inwiefern sie gesetzt wird: mithin auch, da das Begründete nicht weiter gehen kann, als der Grund, der Leib nur für den, durch den er gesetzt wird.“ (GA I, 3, 374)

„Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person.“ (GA I, 3, 361)

Die Individualität von Ich ist nicht mehr, wie aus der KrV folgt, dem allgemeinen Ich äußerlich, nicht mehr, mit Spinoza gesagt, gefaßt als Modus an der „Substanz“ des absoluten Ich, sondern Fichte steht hier vor der Einsicht, daß es dem absoluten (reinen) Ich selbst wesentlich ist, sich zu besondern. *Das principium individuationis ist die Freiheit oder Ichheit selbst* (mit Hegel gesagt: der sich besondernde und in die Einzelheit kontinuierende Begriff). Die Prinzipialität und Faktizität von Ich fallen nicht als zwei getrennte Seiten auseinander. Das formale Ich (das reine Selbstbewußtsein) ist nur als materiales Ich (bestimmtes Bewußtsein) wirkliche Selbstbeziehung, wobei ebenso umgekehrt gilt: das materiale Ich wäre nicht Ich, wenn es nicht Aktualisierung des formalen Ich wäre. Fichte betreibt also in der Betonung der Person und der Individualität nicht eine Anthropologisierung im Sinne Feuerbachs, sondern beide Seiten im Begriff des Ich sind ernst zu nehmen, zu unterscheiden, aber als Momente einer Einheit Entgegengesetzter zu fassen. Wichtig ist: *diese Bewegung des formalen Ich zum materialen Ich vermittelt sich über die Setzung einer Freiheitssphäre.*

2. Die Selbstzuschreibung einer Freiheitssphäre ist zugleich die Unterscheidung meiner von ihr, ihr Setzen als Nicht-Ich, als Gegenstand:

„die Sphäre wird gesetzt als nicht vorhanden, durch die in sich zurückgehende Thätigkeit, und diese, als nicht vorhanden durch sie; beide sind gegenseitig unabhängig, und zufällig für einander. Aber was zum Ich sich so verhält, gehört, nach obigem, zur Welt. Die genannte Sphäre wird sonach zuvörderst gesetzt, als ein Theil der Welt.“ (GA I, 3, 362)

Ich unterscheide mich von der Sphäre meiner Freiheit – mithin auch von meiner Individualität – wie von allem Nicht-Ich. Das weist auf das erste Moment der Freiheit nach Hegel, die absolute Abstraktion im Sinne des § 5 der Rechtsphilosophie hin: Das Ich als das „auf sich selbst thätige“ (GA I, 3, 361), das formale Ich setzt sich als alle (eigene) Bestimmtheit von sich unterscheidend. Dadurch wird meine Freiheitssphäre zugleich als „Theil der Welt“ gesetzt. Wenn wir vorwegnehmend den Leib für die Freiheitssphäre einsetzen, bedeutet dies: Der Leib ist zwar *mein* Leib, meine Freiheitssphäre; zugleich ist er dies im Bewußtsein dessen, daß er immer zugleich etwas Vorhandenes, ein Erscheinungsgegenstand ist, den ich nicht willkürlich produziert habe. Das Moment der Entgegensetzung der Freiheitssphäre bedeutet also, daß sie gesetzt ist als nicht gesetzt. Weil der Leib wirklich *meiner* sein können soll, muß er dies immer *auch* sein. Beides gilt: Ich bin mit meiner Freiheitssphäre identisch, ich *bin* mein Leib, zugleich bin ich *nicht* mein Leib, sondern *habe* einen Leib. Nur deshalb kann ich den Leib als Mittel *meiner* Freiheit gebrauchen. Ansonsten müßten wir von einem Geschehen oder naturalen Prozessen sprechen und Freiheit wäre gestrichen. Der Leib ist so zunächst gesetzt als bestimmte Freiheitssphäre, die ich als Individuum bin und als Ichheit zugleich nicht bin. Anders gesagt: Ich bin als materiales Ich Teil der Welt und als formales Ich zugleich Gegenüber der Welt.

Wird diese Einheit von Ich und Nicht-Ich im Begriff des Leibes qua Freiheitssphäre ernst genommen, so deutet sich bereits hier eine Revolution im Begriff des Nicht-Ich an. Denn das Nicht-Ich war bislang an ihm selbst bedeutungsloses Mittel im Zeichen des Primats des Praktischen („Material der Pflicht“). Nun ist ein Nicht-Ich als *Manifestation* des Ich gesetzt, die Sphäre der Freiheit als unmittelbare Einheit von Ich und Nicht-Ich. Der Leib ist damit als das *erste und ursprüngliche Eigentum* gesetzt. Das ist die Grundlage dafür, daß sich Freiheit weitere, vermittelte Objektivität im Sinne der Ichwerdung des Ichs in Recht und Sittlichkeit geben kann.

Fichte weist auf die Genesis der Gegenständlichkeit der Freiheitssphäre hin, die in den Entwicklungsgang des theoretischen Ich fällt, wie ihn die WL dargestellt hat. Es geht in dieser Erinnerung an die WL allerdings nicht bloß darum, daß das Hinschauen der räumlichen Freiheitssphäre ein Hinausprojizieren der Begrenzung des Selbstgefühls in die Äußerlichkeit des Raumes ist bzw. daß die Setzung der Freiheitssphäre, sofern es sich um ein Nicht-Ich handelt, notwendig ist, um sich als Spontaneität wissen zu können. Die Deduktion hebt ja darauf ab, daß ich mir in dieser Freiheitssphäre entgegenkommen können muß, daß sie das Bewußtsein eines *ichlichen* Nicht-Ichs ermöglicht. Der Fortschritt in der Deduktion der Leiblichkeit wird so gerade in der sukzessiven Entgegenständlichung der Freiheitssphäre bestehen.

Die Freiheitssphäre als Körper (Fichte spricht hier bewußt noch nicht vom „Leib“) hat seine erste und damit noch abstrakteste Bestimmtheit in der Selbstidentität:

„Die Person wird durch dieses Produkt bestimmt; sie ist dieselbe, nur inwiefern jenes Produkt dasselbe bleibt, und hört auf, es zu seyn, wenn jenes aufhört. [...] Iene Sphäre wird sonach nothwendig gesetzt, als ein im Raume ausgedehnter und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper“. (GA I, 3, 363)

Die Identität des Körpers bestimmt sich in der Extension (räumlich) und der Fortdauer (zeitlich). Fichte spricht nicht ontologisch (der Körper *ist* mit sich identisch), sondern: Wenn der Person eine ihr ausschließlich zugehörige körperliche Freiheitssphäre zukommen können soll, dann muß diese als mit sich identisch seiend *gesetzt* sein.

Worin gründet die Selbstidentität der Person, welcher ihr Körper entsprechen muß? Die Person ist nur als sich wissende, d. h. als bestimmte Einheit von formalem und materialem Ich Person. Ihre Selbstidentität hat also ihren Grund und ihr Bestehen in der sich selbst setzenden Form des Selbstbewußtseins, der reinen Selbstbeziehung des Wissens. Wann würde Personalität zu sein „aufhören“? Wenn sich die reine Selbstbeziehung (formales Ich) nicht setzt. Dies wäre die Fiktion eines Humeschen Impressionenbündels. Ein solches hätte unmittelbar auch alles Bewußtsein von Körperlichkeit verloren; es wäre immer schon unmittelbar (nicht wissend) im unausgedehnten Punkt des Augenblicks, der als solcher für es gar nicht gegenständlich werden könnte, verschwunden. Die Punktualität könnte sich nie zur

Linie im Sinne des Hinschauens der Einbildungskraft ausdehnen und als Räumlichkeit im Sinne des Verstandes fixiert werden, da ein solches „Tun“ nicht zugleich in sich zurückgehen würde. Positiv formuliert: Alles Bewußtsein der Körperlichkeit setzt voraus, daß ich mich im Ziehen der Linie, im Durchlaufen der Punkte, erhalte, mich zugleich auf mich beziehe. Ich muß sich auf sich beziehende Einheit in der Mannigfaltigkeit der Ausdehnung sein können. So muß denn auch der Körper der Person als eine solche Bestehen habende Einheit gesetzt sein. Der Körper ist damit Manifestation des sich selbst setzenden Ich. *Die Autonomie des Ich muß daher auch in seinem Körper in bestimmter Weise zur Geltung kommen.* Der personale Körper kann nicht wesenloser Erscheinungsgegenstand sein, sondern er ist als bestimmte, mit sich identisch bleibende Raumgestalt zu setzen. In dieser gesetzten Selbstidentität, die sich über den Personbegriff vermittelt, liegt seine nunmehr transzendentalphilosophisch gesetzte Substantialität als *res extensa*. Diese Substantialität des Körpers ist nichts anderes als das als Nicht-Ich gesetzte Ich oder die Sphäre der *nicht-ichlichen Selbstidentität des Ich*. D.h. sie verdankt sich nicht der Reflexion, sondern ist gesetzt als eine unmittelbar vorhandene, „gefundene“, und zwar „mit einem Male als vollendetes Ganzes“ (GA I, 3, 363).

Darin sind wiederum zwei Momente enthalten.

1. Daraus, daß der Körper *Verobjektivierung* personaler Identität sein können soll, ist das eine Moment das nicht-ichliche, die Seite seiner Gegenständlichkeit, seines Andersseins gegen mich; der Körper tritt mir immer schon als ein vorgefundenes Anderes gegenüber. Diese Andersheit hat einen Selbststand, der aber nicht einer *res cogitans* als zweite Substanz gegenübersteht, sondern notwendige Verobjektivierung personaler Identität ist. Damit ist dasjenige, was eigentlich gemeint ist, wenn gegenwärtig von einem „Leib-Apriori“ gesprochen wird, nämlich das unmittelbare Sich-Finden im und als Leib, eingeholt. Das Bewußtsein, auf das man sich da stützen will, hat hier seinen Ort und seine logische Genesis.

2. Daraus, daß der Körper *Verobjektivierung personaler* Identität sein können soll, folgt das andere, das ichliche Moment. Was damit gemeint ist, kann man die Notwendigkeit eines unmittelbaren Erschlossenseins des Körpers bezeichnen. Wenn nämlich gilt, daß das Sichselbstsetzen des Ich zu keiner Zeit, d.h. mit einem Schlage sich vollzieht und wenn nun weiters aufgezeigt ist, daß Möglichkeitsbedingung dieses Sichselbstsetzens das Setzen einer körperlichen Freiheitssphäre ist, so muß für diese gelten, daß sie mir zwar ein Anderes ist, ich mich aber *in ihr unmittelbar finden können muß*. Dies ist die zweite Seite des Satzes, daß der Körper „mit einem Male vollendetes Ganzes“ gesetzt sein muß. Diese Ganzheit bedeutet eine unmittelbare Einheit von Ich und Nicht-Ich. Wenn eine körperliche Freiheitssphäre sein können soll, dann muß diese „mit einem Male“ für mich sein. In diesem Fürmichsein liegt bereits ein erstes Moment der Innerlichkeit, der *Idealität* des Körpers, in dem Sinne nämlich, daß Mannigfaltiges in eins gesetzt ist, eben für mich ist. Diese Idealität wird sich freilich erst im § 6 konkretisieren. Wir sehen: Körperlichkeit wird als *Manifestation der Autonomie des sich setzenden Ich* gefaßt.

Dies ist sie dadurch, daß sie zum einen als ein dem Ich gegenüber relativ selbstständiges Anderes gesetzt ist, und zum anderen dadurch, daß sie im Zeichen der Identität des Selbstbewußtseins und seiner Selbstidentität steht.

Mit diesen Bestimmungen sind die elementarsten Voraussetzungen des Realisierens der Freiheit gesetzt. Freiheitsrealisierung bedeutet zunächst Handeln. Handeln ist nur möglich, wenn ich mich in einem bestimmten, beständigen Körper finde, der ich bin und der mir zugleich Gegenstand ist, den ich daher als Mittel *meines* Handelns und *meiner* Freiheit einsetzen kann. Daher heißt es nun:

„Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt, als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter. Darinn allein besteht sein Wesen.“ (GA I, 3, 363)

Handeln bedeutet näher die Übersetzung eines Inneren, des Zweckes, in die äußere Objektivität. Der Körper muß also so gesetzt sein, daß er durch den Zweck (also den bestimmten Begriff des Willens) unmittelbar regierbar ist:

„Die Person ist frei, heißt nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffes vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines, genau diesem Begriffe entsprechenden Objekts; [...] Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgend ein anderes Mittel, müßte sie in ihm das Gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müßte es in ihm geschehen. [...]“

Die Person kann nicht absolut freie, d. h. unmittelbar durch den Willen wirkende, Ursache seyn, ausser in ihm“. (GA I, 3, 363)

Fichte betont damit, daß die Bestimmung, der Zweck des Körpers als ichliches Nicht-Ich es ist, ganz *Mittel* der Freiheit zu sein, und zwar so, daß durch die Seite des Nicht-Ichlichen am Körper der Zweckverwirklichung ein Widerstand entgegengesetzt wäre. Ein Problem der Vermittlung von *res extensa* und *res cogitans* – das schon bei Kant, wie wir festgehalten haben, im Ansatz überwunden ist – kann sich von Fichte her schon gar nicht stellen. Zum einen, weil der Körper, abstrahiert von seinem Ichsein, also als bloßes Nicht-Ich fixiert, keinen Selbststand hat, sondern seine relative Substantialität, im Sinne seiner Identität mit sich, besteht ja gerade darin, daß sein ganzes Nicht-Ichsein im Zeichen der Autonomie des Ich stehen können muß, deren Erscheinung (im Sinne des späten Fichte) er ist. Zum anderen gilt schon von der WL her, daß die *res extensa* als Nicht-Ich gewußt wird; dieses ist aber nur vermöge der Tathandlung des Entgegensetzens, nicht aus ihm selbst heraus. Darin ist der Sache nach mitausgesprochen, daß die Sphäre der mechanischen Ursachen, für die das Nicht-Ichliche am Körper steht, der Teleologie als Mittel zur Realisierung des Vernunftzwecks (Strebens nach dem Ich als Idee) untergeordnet ist.

Der nächste Schritt ist: das Regiertwerdenkönnen des Körpers durch den Begriff bringt eine neue Bestimmung herein, die der Bestimmung der Selbstidentität zunächst entgegengesetzt ist:

„wenn ein bestimmtes Wollen gegeben ist, so läßt sich sicher auf eine ihm entsprechende bestimmte Veränderung im Körper schliessen.“ (GA I, 3, 363)

Wenn der Körper durch den Zweck regiert werden können soll, muß er verändert werden können, in seiner Veränderung jedoch mit sich identisch bleiben. Vom Ich her gesehen: Wenn ich im Zweckrealisieren, im Ergreifen der Mittel, den Zweck vergesse, ist Handeln nicht möglich. Voraussetzung aber dessen wiederum, daß ich einen Zweck festhalte, ist das die sich durchhaltende reine Selbstbeziehung des ‚Ich denke‘. Wie sind die Bestimmungen der Selbstidentität und der Veränderbarkeit zusammenzudenken?

Um diesen Widerspruch zu lösen, muß der Körper eine Seite der Selbstidentität, der Fortdauer und eine Seite der Veränderbarkeit, der Bewegbarkeit haben. So muß er sich fortbestimmen als Einheit von Materie und Form:

„Er ist Materie. Die Materie ist theilbar ins unendliche. Er, d.i. die materiellen Theile in ihm würden bleiben, und er würde dennoch verändert werden, wenn die Theile ihr Verhältniß unter einander selbst, ihre Lage zu einander, veränderten. Das Verhältniß des Mannigfaltigen zu einander nennt man die Form. Die Theile demnach, inwiefern sie die Form constituiren, sollen bleiben; aber die Form selbst soll verändert werden.“ (GA I, 3, 364)

Zunächst ist zu erinnern, daß auch diese scheinbar ontologisch sprechenden Sätze streng transzendentalphilosophisch zu lesen sind. Jedes „ist“ ist zu ergänzen um ein: „ist zu setzen als“, denn es geht hier um ein System von Setzungen, die notwendig sind, um die Realisierbarkeit des Rechtsverhältnisses zu denken. So ist die Materialität des Körpers nicht ein Befundstück, sondern notwendige Setzung, ebenso seine Formbestimmtheit.

Fichte spricht hier sehr knapp. Es wird nicht näher gezeigt, wie die Bestimmungen Materie und Form mit den Bestimmungen Ganzes und Teil zusammenhängen. Man könnte den Gedanken vielleicht so näher ausfalten: Der Körper ist zunächst Materie, d. h. Möglichkeit der Bestimmung oder Teilbarkeit. Die wirkliche Bestimmung oder Aktualisierung der Möglichkeit gehört der Form an. Die Form aktualisiert die unendliche Teilbarkeit zu einer bestimmten Teilung des ganzen Körpers. Die Form konstituiert also die Teile und damit das Ganze des Körpers. In der Bestimmung von Materie und Form treten Reminiszenzen an die Aristotelischen Bestimmungen von *hyle* und *morphe* bzw. *eidos* auf: Die Materie ist Voraussetzung der Fortdauer des Körpers. Sie muß aber so bestimmt sein, daß sie die *Möglichkeit* der Veränderung ist. Dies ist sie a) durch die unendliche Teilbarkeit und b) durch die Veränderbarkeit der Lage oder des Verhältnisses der materiellen Teile. Aus der Materie allein kann aber der Körper nicht erklärt werden. Ihr aktuelles Geteiltsein bzw. das lage- und verhältnismäßige Bestimmtheitssein der materiellen Teile muß in dem Prinzip der Form gründen.

Wichtig ist, daß die Form nicht als *selbsttätiges* Prinzip gefaßt wird. So heißt es: „die Form selbst soll *verändert werden* [Hervorhebung M.G.].“ Sie *selbst* ist also nicht das die Materie bestimmende Prinzip, sondern dieses soll unmittelbar der Begriff sein:

„Demnach – unmittelbar durch den Begriff entsteht Bewegung der Theile, und dadurch Veränderung der Form.“ (GA I, 3, 364)

Von Aristoteles her betrachtet leitet Fichte hier nicht die *forma corporis* ab, sondern in gewisser Weise erst die äußere, ruhende Form („Verhältnis des Mannigfaltigen zueinander“), die nicht an ihr selbst tätige Form (*autokinoun*) ist, sondern erst eines aktualisierenden oder bewegenden Prinzips, nämlich des Begriffs bedarf. Die Ontologie hingegen hat die *forma corporis* wesentlich als tätige Form, als Lebensprinzip (Seele) verstanden, der dann auch eine Eigenständigkeit gegen die sich wissende Seele zugekommen ist (wodurch sich das Problem ergeben hat, *forma corporis* und *forma formarum* zusammenzudenken). Fichte dagegen setzt im Sinne der WL beim Begriff als der *forma formarum* an, die jene Form *unmittelbar* regieren können soll. Form meint hier also nicht ein relativ eigenständiges Lebensprinzip, sondern eine *reine Rezeptivität für den Begriff*. Indem Fichte betont, daß der Wille den Körper *unmittelbar* regieren können muß, besteht die transzendentalphilosophisch konsequent radikale Unterordnung der „Natur“ unter die Freiheit im Sinne des durch Fichte radikalisierten Primats des Praktischen. Ein unmittelbares Durchwirkenkönnen des Begriffs muß möglich sein, wenn Handeln möglich sein können soll.

Von der platonisch-aristotelischen Ontologie her gesehen, erscheint diese Stufe der Deduktion als abstrakt und im Festhalten dieser Bedeutung von Form zugleich etwas Gewaltsam-Mechanistisches, da von der Form als Lebensprinzip (noch) nicht die Rede ist. Das wird auch aus den Ausführungen des Folgeabschnitts deutlich, die die Vorstellung einer durch den Begriff bewegten Gliederpuppe evozieren. In der Einschätzung dieser Stelle dürfen wir aber nicht vergessen, daß das Leitmotiv der Deduktion es ist, daß der Körper als *ichliches* Nicht-Ich eingeholt wird. Auf der Stufe der Deduktion, auf der wir uns befinden, ist dies zunächst eben damit gesetzt, daß die Form des Körpers nichts anderes als *Medium des Begriffs* sein können soll. Zugleich aber, und darin liegt wohl noch ein Problem, wird dieses Medium noch von der Technik her verstanden. Die Form des Körpers ist hier noch als ein dem Begriff Äußerliches, dessen er sich irgendwie bedienen können soll, gesetzt. *Soll aber der Körper*, so können wir vorausblickend sagen, *wirklich ichliches Nicht-Ich sein, so darf diese Form dem Begriff nicht gegenüberstehen, sondern muß als die seine gesetzt sein*. Anders gewendet: Die *forma corporis* muß als Besonderung der *forma formarum* gefaßt werden. Dann wird die *forma corporis* auch eine relative Eigenständigkeit haben, indem sie die *leibliche Innerlichkeit und Idealität* (im Sinne des Selbstgefühls etwa) ermöglichen wird. Damit wird die Ichlichkeit des Nicht-Ich konkreter werden. Was das Bisherige anlangt, so überwiegt noch das Nicht-Ichliche des Leibes. Man kann vermuten, daß Fichte aus diesem Grund erst vom „Körper“, noch nicht vom „Leib“ spricht.

Wenn Veränderung der Form sein können soll, dann muß die Bestimmung der Form diejenige der prinzipiell *uneingeschränkt freien Bestimmbarkeit* sein. Der

nächste Schritt ist somit, daß die Form des Körpers als Medium des Begriffs dynamisiert werden muß:

„Im beschriebenen Körper werden die Kausalitätsbegriffe der Person durch Veränderung der Lage der Theile gegen einander ausgedrückt. Diese Begriffe, d. h. das Wollen der Person, kann ins unendliche verschieden seyn; und der Körper, der die Sphäre ihrer Freiheit enthält, darf dieselbe nicht hemmen. Ieder Theil müßte sonach seine Lage zu den übrigen ändern können, d. h. er müßte sich bewegen können, indeß alle übrige ruhen; jedem, in das Unendliche, müßte eine eigne Bewegung zukommen.“ (GA I, 3, 364)

Das Wollen oder die Freiheit im Sinne der Willkürfreiheit genommen, ist unendliche Bestimmbarkeit. Dem muß die Form des Körpers entsprechen, indem ihre Bestimmtheit als reine Bestimmbarkeit zu setzen ist. Dies bedeutet, daß alle Teile für sich und unabhängig von einander bestimmbar sein müssen.³⁷ Damit aber gewinnen die Teile eine gewisse Eigenständigkeit gegen das Ganze, was dann gleich im Begriff des Gliedes seinen Niederschlag findet:

„Der Körper müßte so eingerichtet seyn, daß es jedesmal von der Freiheit abhänge, den Theil größer, oder kleiner, zusammengesetzter, oder einfacher, zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das größere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Theil seyn solle, müßte abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner, daraus, daß etwas als ein Theil gedacht wäre, müßte folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen.“ (GA I, 3, 364)

Dies bringt in zugespitzter Weise die prinzipielle Setzung der völligen Bestimmbarkeit der Freiheitssphäre durch den Willen zum Ausdruck.³⁸ Nicht nur die Teile, sondern auch das Verhältnis von Ganzem und Teil soll ganz relativ auf den Willen sein. Man kann den Gedanken, um den es Fichte geht, so wenden: unendliche Bestimmbarkeit auf Seiten des Ich setzt eine vollständige Vermitteltheit, d. h. Beherrschbarkeit der körperlichen Freiheitssphäre durch den Willen voraus:

„Etwas, das als ein einzelner Theil in diesem Verhältnisse, gedacht wird, heißt ein Glied; in diesem müssen wieder seyn Glieder; in jedem wieder Glieder, und so ins unendliche fort. Was jedesmal als Glied betrachtet werden soll, muß abhängen vom Kausalitätsbegriffe. Das Glied bewegt sich, wenn es als solches betrachtet wird; das, welches dann, in Bezie-

³⁷ Rätselhaft erscheint die aktivische Formulierung, daß jeder Teil „sich bewegen können“ muß, ja ihm eine „eigene Bewegung“ zukommen muß. Geht es Fichte hier um Selbstbewegung jedes Teiles (wodurch wäre diese vermittelt?) oder nicht doch bloß um die Bewegbarkeit durch den Begriff?

³⁸ Günter Zöller spricht von einem „Betätigungsmonopol der Person in der eigenen Freiheitssphäre“: „Es gibt kein bestimmtes Wollen innerhalb der exklusiven Freiheitssphäre ohne dessen unmittelbare Wirksamkeit eben darin, und umgekehrt gibt es keine Veränderung in der Freiheitssphäre der Person ohne den entsprechenden Begriff dieser Veränderung im Wollen der Person.“ Günter Zöller: „Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5–7)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 99 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).

hung darauf, das Ganze ist, ruht: das, was, in Beziehung darauf, Theil ist, ruht gleichfalls, d.i. es hat keine eigne Bewegung, wohl aber die mit seinem gegenwärtigen Ganzen gemeinschaftliche. Diese Beschaffenheit eines Körpers heisst Artikulation. Der deducirte Körper ist nothwendig artikulirt, und muß als ein solcher gesetzt werden.“ (GA I, 3, 364 f.)

Der körperlichen Freiheitssphäre darf, anders gesagt, keine Bestimmtheit von Ganzem und Teil bzw. Glied zukommen, die die unendliche Freiheit des Ich beschränkte. Indem der Körper so bestimmt ist, ist er Artikulation – d.h. Ausdruck, Manifestation – der unendlichen Bestimmbarkeit. *Mit der Bestimmung der Artikulation zeigt sich in dieser Deduktion erstmals näher der Gedanke der Begriffsexistenz.* Mit dem artikulierten Leib ist jedoch noch nicht, wie der Begriff des Glieds vermuten lassen könnte, schon der Organismus erreicht, sondern erst eine, wenn man so will, *innere Transparenz und reine Medialität der körperlichen Freiheitssphäre*, die sich dann freilich in einer „bestimmten ursprünglichen Gestalt“ (I 3, 376) manifestieren wird müssen. Aufgabe des § 6 wird es sein, diese Artikulation – und das bedeutet nichts anderes als: die Ichhaftigkeit des Körpers – im Sinne seiner ursprünglichen Gestalt näher zu bestimmen.

Zusammengefaßt: Im § 5, der vom Begriff der Person ausgeht, erreichen wir nicht mehr als eine prinzipiell beherrschbare Gliederpuppe. Vom weiteren Gang der Deduktion her betrachtet ist festzuhalten, daß dies jene leibliche Objektivität der Freiheit ist, die noch im Zeichen des Nicht-Ich steht. Noch ist keine *leibliche* Innerlichkeit gesetzt, keine Organizität und Monadizität, also noch nicht ein wirklich *ichliches* Nicht-Ich. Dem Mangel an Innerlichkeit korrespondiert eine noch bestimmungslose Äußerlichkeit, denn die Artikulation des Leibes soll zwar Medium des Begriff sein, ist aber *an ihr selbst* noch nicht durch den Begriff oder das Ich näher bestimmt. So ist die Form des Leibes dem Begriff bzw. der Freiheit noch äußerlich. Dies hebt sich nun auf.

2. § 6 („Fünfter Lehrsatz“)

Die zunächst angeführte Tathandlung spricht die Interpersonalität als Bedingung des Selbstbewußtseins aus. Wir gehen hier also einen Schritt in die Voraussetzungen der Tathandlung des § 5, der vom Begriff der Person ausgegangen ist, zurück. Von da her werden sich auch die entscheidenden Konkretisierungen der Artikulation des Leibes ergeben, die die Realisierbarkeit des Rechtsverhältnisses erklären:

„Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.“ (GA I, 3, 365)

Mit „Einfluß“ ist die Aufforderung bzw. Anerkennung gemeint, die das Rechtsverhältnis (§ 4) konstituiert. Das Rechtsverhältnis setzt voraus, daß die Personen ihre Freiheitssphären in wechselseitiger Anerkennung beschränken. Fichte spricht in diesem Zusammenhang von der „Wechselwirkung vernünftiger Wesen“ (GA I, 3, 371). Der § 6 wird die apriorischen Bestimmungen der Leiblichkeit zu

rekonstruieren haben, welche die Möglichkeitsbedingungen wechselseitiger Anerkennung bzw. Aufforderung bilden. Überblicken wir den Entwicklungsgang des § 6, so kann der Grundgedanken in der Weiterbestimmung der Leiblichkeit zur Orientierung vorwegnehmend so gefaßt werden:

1. Aus der Notwendigkeit der Interpersonalität wird sich die Konkretisierung der Form des Leibes zur *forma formans* ergeben, die Setzung der Monadizität bzw. Innerlichkeit des Leibes.³⁹

2. Dieser Konkretisierung des Inneren korrespondiert eine Konkretisierung der Gestalt des Leibes (vermittelt darüber auch der Sinnenwelt). Der Leib wird als *personale* Gestalt, als *Gestalt der Autonomie*, der unmittelbar ein Aufforderungscharakter zukommen wird, abgeleitet werden.

Zunächst ist nicht von Aufforderung, sondern von der „Einwirkung“ einer Person auf die andere die Rede:

„Die Person kann, zufolge des zweiten Lehrsatzes, sich gar nicht setzen mit Bewußtseyn, sie setze denn, daß eine Einwirkung auf sie geschehen sey. Das Setzen einer solchen Einwirkung war ausschliessende Bedingung alles Bewußtseyns, und der erste Punkt, an den das ganze Bewusstsein angeknüpft wurde.“ (GA I, 3, 365)

Alles wirkliche, d.h. individuelle Selbstbewußtsein, alle wirkliche Selbstbestimmung setzt eine „Einwirkung“ eines anderen Individuums voraus. *Der Leib muß das entsprechende Medium dieser Einwirkung sein können.* Auch hier wird – wie im § 5 – der Anfang mit der unmittelbarsten, abstraktesten Bestimmung, der Einwirkung, gemacht. In der Folge konkretisiert sich dasjenige, was diese Einwirkung bedeutet und was somit auch deren leibliche Medialität voraussetzt.

Zunächst zur Bestimmung der Einwirkung: diese ist die dürtigste, noch äußerliche Bestimmung der Intersubjektivität bzw. Geistigkeit, denn sie verweist auf die Relationskategorie der Kausalität bzw. den Mechanismus, während die Bestimmung der wechselseitigen Anerkennung als Kategorie wirklicher Freiheit auch noch über die, mit Hegel gesagt, der Sphäre der Notwendigkeit angehörende Relationskategorie der Wechselwirkung hinausweist, und die Bestimmung der Aufforderung ohnehin bereits auf die Sprache als den, wiederum mit Hegel gesagt, existierenden Begriff verweist. Vorausgeschickt sei daher, daß die Rede Fichtes von der „Einwirkung“ sich nur in mittelbarer Weise auf ein Problem des theoretischen Ich bezieht – wie denn eine solche Einwirkung etwas für mich sein kann –, sondern es gilt immer mitzubedenken, daß der Sache nach wechselseitige Anerkennung und Aufforderung bzw. Intersubjektivität gemeint ist.

Zunächst ist man mit der Kategorie der Einwirkung an Leibnizens Mühlen-gleichnis⁴⁰ und die Lehre von der Fensterlosigkeit der Monade erinnert. Fällt Fichte

³⁹ „Die weitere Bestimmung des Leibes, und, vermittelt seiner, der Sinnenwelt, ist geschlossen aus der notwendigen Gemeinschaft freier Wesen, welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns ist“ (GA I, 3, 374).

⁴⁰ G.W. Leibniz, *Monadologie* § 17.

hinter Leibniz zurück, wenn er von einer „Einwirkung“ einer Person auf die andere spricht? Nein, und zwar zunächst schon deshalb nicht, weil sich bereits mit dem Ansatz der frühen WL jedes Abbildungs- oder Repräsentationsmodell der Erkenntnis endgültig erledigt hat.⁴¹ Alles passive Bestimmte hat die Selbstbestimmung zu diesem Bestimmte zur Voraussetzung. Gerade dieser Punkt wird es sein, von dem her Fichte die entscheidenden Konkretisierungsschritte dieser Einwirkung in Richtung Aufforderung zur Selbstbestimmung aufzeigen wird.⁴²

Wie bestimmt sich diese Einwirkung näher? Sie muß zunächst als nicht-gesetzt gesetzt sein; ich muß das Bewußtsein haben, daß auf meinen Leib eingewirkt wird. Eine solche äußere Einwirkung ist aber eine Veränderung meiner Freiheitssphäre, die nicht meinem Willen entspringt. Nun soll aber der Leib nichts anderes als *meine* Freiheitssphäre sein. Das sich daran anknüpfende Problem kann mit Kuno Fischer zunächst so formuliert werden:

„Wenn aber in dem leiblichen Gebiete eine Tätigkeit stattfindet, welche nicht der Ausdruck meines Willens ist, so hört dieser Leib auf, die ausschließende Sphäre meines Willens, d. h. mein Leib zu sein.“⁴³

Das Problem wird dadurch gelöst, daß das Einwirken nicht das Erzeugen einer Tätigkeit oder Wirksamkeit ist, denn alles Erzeugen einer Tätigkeit des Leibes muß dem Willen der Person angehören können – sonst wäre er nicht *mein* Leib. Die Einwirkung kann daher nur eine *Hemmung* meiner Wirksamkeit bedeuten:

„Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heißt sonach: eine Thätigkeit, die ihm, als Individuum, zukommt, ist aufgehoben. Nun ist die umfassende Sphäre seiner Thätigkeit, als eines Individuum, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den bloßen Willen Ursache zu seyn, müßte gehemmt, oder kürzer, es müßte auf den Leib der Person eingewirkt seyn.“ (GA I, 3, 366)

Diese Hemmung der Wirksamkeit darf die Tätigkeit nicht unmöglich machen, da dies einen mechanischen Zwang bedeutete. Dann würde der Leib nicht mehr Sphäre

⁴¹ Vgl. Fichtes Ausführungen zur Annahme affizierender Dinge an sich in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (GA I, 4, 195 ff.).

⁴² Vergleicht man Fichte mit Leibniz, soweit dies von ihren unterschiedlichen Ansatzpunkten her möglich ist, so findet sich bei Leibniz ebenfalls der Gedanke, daß die Monade *notwendig* leiblich ist, mithin der Leib Manifestation der Monadizität ist. Fichte holt diesen Gedanken transzendentalphilosophisch ein. Damit verknüpft sich bei Fichte zugleich die Lösung zweier Probleme, die sich bei Leibniz aufgrund seines ontologischen Ansatzes nicht stellen konnten. Fichte geht es nämlich erstens um den Aufweis der Genesis der apperzipierenden Monaden aus ihrer wechselseitigen Aufforderung zur Freiheit, was eine bestimmte Weise von Einwirkung voraussetzt; zweitens um den Aufweis der Vermittlung perzipierenden und apperzipierenden Monadizität (sofern die perzipierende Monade für die Leiblichkeit steht), als Möglichkeitsbedingung für die Selbstbesonderung der absoluten Monade. An die Stelle des Determinismus der prästabilierten Harmonie als der monas monadum *actu* tritt die notwendige und zugleich freie Selbstbesonderung des absoluten Ich.

⁴³ Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 5: J.G. Fichte und seine Vorgänger, 2., neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1890, 506.

meines Willens sein können. Ich muß daher die Hemmung meiner Tätigkeit freiwillig setzen, d.h. die Tätigkeit als gehemmt setzen:

„Aber die Person soll die geschehene Einwirkung auf sich beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Tätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Tätigkeiten überhaupt, – als enthalten in der Sphäre der Aeusserungen ihrer Freiheit. Sie muß dieselbe sonach setzen, um sie nur als aufgehoben setzen zu können; dieselbe muß sonach wirklich vorhanden seyn, und kann keinesweges aufgehoben seyn.“ (GA I, 3, 366)

Das Hervorbringen der gehemmten Tätigkeit in mir ist jene Tätigkeit, die „keinesweges aufgehoben“ sein kann, wenn eine solche Einwirkung für mich sein können soll (darin bestünde die Fichtesche Fortbildung des Leibnizischen Arguments der Fensterlosigkeit der Monade in unserem Zusammenhang). Die Freiheit ist unhintergebar: Ich muß mich als bestimmt bestimmen. Dazu Kuno Fischer:

„Also kann durch äußere Einwirkung in meinem Leibe keine seiner Tätigkeiten gesetzt, sondern nur aufgehoben oder gehemmt werden, und zwar nur unter der Bedingung, daß die gehemmte Tätigkeit meine eigene ist, die ich als solche setze, d.h. durch meinen Willen in meinem Leibe hervorbringe. Ich bringe in meinem Leibe durch die Wirksamkeit meines Willens die Tätigkeit hervor, welche durch die Wirksamkeit von außen gehemmt ist.“⁴⁴

Das Resultat ist der Widerspruch, die Hemmung zugleich als meine eigene zu setzen:

„Es muß sonach dieselbe bestimmte Tätigkeit der Person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, aufgehoben seyn, und auch nicht aufgehoben seyn, wenn ein Bewusstseyn möglich seyn soll.“ (GA I, 3, 366)

Dieser Punkt führt die Deduktion einen bedeutenden Schritt weiter. Ich muß die Hemmung als meine eigene setzen können, sie in mir selbst aufnehmen und zugleich hervorbringen können. Die Notwendigkeit des freien Hervorbringenskönnens der gehemmten Tätigkeit ist nun der Punkt, an dem die Notwendigkeit von Sinnlichkeit, mithin von leiblicher Innerlichkeit auftritt. Ich kann nur dann die Hemmung meiner Tätigkeit in mir aufnehmen und zugleich hervorbringen, wenn mein Leib ichliches Nicht-Ich ist, also von der absoluten Form durchgriffen ist, eine *innere* Einheit darstellt, welche die Entgegengesetzten in sich hat. Die spröde Äußerlichkeit des Leibes gegen das Ich, die bislang noch bestanden hat, muß aufgehoben sein, der Leib *in das Ich* gesetzt sein. *Der Widerspruch im Begriff der Einwirkung kann sich also nur im Setzen der Idealität des Leibes lösen*: Ich bin in der Perzeption in mir und zugleich außer mir, Rezeptivität und Spontaneität in einem. Darin gründet die Notwendigkeit der *Idealität des Leibes* im Sinne der Perzeptionsfähigkeit. Fichte spricht vom „Sinn“ (GA I, 3, 368). Damit ist nicht der Kantische Erkenntnisstamm im Sinne der reinen Anschauungsformen gemeint, sondern die Sinnlichkeit als Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit, der Leib als sensibler Leib. Das ist ein bedeutender Schritt in der Vermittlung von reinem und empirischem Ich. Der Leib ist nun nicht mehr Gliederuppe, sondern die Ein-

⁴⁴ Ebd., 506 f.

wirkung fordert, daß das Mannigfaltige des räumlichen Auseinander aufgehoben ist, in einem Punkt, dem Sinn, zusammenlaufen können muß.

Wenn also ein System von Ichen sein können soll, dann kann der Leib nicht bloß Gliederpuppe sein, sondern die Äußerlichkeit muß durch ein *Selbstverhältnis* regiert werden. Das war im Grunde schon vorausgesetzt, wenn es im § 5 hieß, daß der Begriff den artikulierten Leib regieren können soll. Diese Voraussetzung ist nun eingeholt: der Sinn ist das Durchwirken des Begriffs in den Leib hinein. Leiblichkeit ist als *manifeste* Innerlichkeit gesetzt. Dies ist die Möglichkeitsbedingung aller Perzeption, mithin aller Erfahrung, aller Empirie. Daher sagt Fichte, daß wir nun – was wiederum entscheidend für das Einholen der Vermittlung von Prinzipialität und Faktizität von Ich – den „Anfang aller Erfahrung“ (I 3, 367) eingeholt haben.⁴⁵ So setzt Selbstbewußtsein Sinnlichkeit voraus. Dazu Kuno Fischer:

„Setzen wir nun, daß die Bedingung, welche den Leib dazu [für das Einwirken, M.G.] empfänglich macht, der Sinn ist, so wird ohne den Sinn die Einwirkung nicht geschehen können, von welcher unsere Selbstbestimmung abhängt. Und da alles Bewußtsein durch unsere Selbstbestimmung bedingt und nur durch die Reflexion auf dieselbe möglich ist, so leuchtet ein, daß der Sinn die ausschließende Bedingung alles Bewußtseins ausmacht.“⁴⁶

Dieser Sinn ist in sich gedoppelt:

„Was wird denn nun eigentlich gesetzt, indem das beschriebene gesetzt wird? Offenbar eine doppelte Weise, die Artikulation zu bestimmen, die man indeß selbst eine doppelte Articulation, oder ein doppeltes Organ nennen mag, die sich folgendermaßen zu einander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobne Bewegung hervorbringt, und das wir das höhere Organ nennen wollen, kann modificiret werden durch den Willen, ohne daß es dadurch das andere, welches wir das niedere Organ nennen wollen, werde.“ (GA I, 3, 367)

Wir haben am Ende des § 5 festgehalten, daß die Artikulation für die Medialität des Leibes steht, die einer bestimmten Gestalt entsprechen muß. Mit der Bestimmung des Sinns bestimmt sich auch die Artikulation fort. Die Freiheitssphäre wird zum in sich gedoppelten „Organ“, die mir die Einwirkung vermitteln muß. Der Leib als das Vermittelnde zwischen den Ichen ist damit als in sich gebrochene Mitte bestimmt. Man kann sagen: Der niedere Sinn ist die nicht-ichliche Seite und der höhere Sinn die ichliche Seite der leiblichen Medialität. Das niedere Organ ist die Modifizierbarkeit des Leibes durch eine äußere Einwirkung. Das höhere Organ ist so gesetzt, daß es nicht durch eine Einwirkung, sondern nur durch den Willen modifizierbar ist:

„Es gehört sonach zur Wahrnehmung der hier geforderten Einwirkung folgendes. Die Person muß der Einwirkung stille halten, sich ihr hingeben, sie muß die in ihrem Organ hervorgebrachte Modifikation nicht aufheben. Sie könnte dies durch ihren bloßen Willen,

⁴⁵ Der Empirismus hingegen fragt nach dem *empirischen* Anfang der Empirie. Jede empirische „Ableitung“ der Sinnlichkeit ist aber, so sieht man hier leicht, zirkulär, weil es die Faktizität des Abzuleitenden als Tatsache des *Bewußtseins* immer schon vorausgesetzt hat.

⁴⁶ Fischer: *Fichte*, a.a.O., 506.

und muß, wenn es nicht geschehen soll, die Freiheit ihres Willens beschränken. Ferner, sie muß die in ihr hervorgebrachte Modifikation ihres Organes innerlich [Hervorhebung M.G.] mit Freiheit nachbilden.“ (GA I, 3, 367)

Und: Es

„ist ihm [dem Leib, M.G.] zugeschrieben ein höheres und niederes Organ; von denen das niedere, durch welches er mit Objecten und vernünftigen Wesen ausser sich erst in Beziehung kommt, unter einem fremden Einflusse stehen kann, das höhere aber nie.“ (GA I, 3, 368)

Hier ist zunächst wieder auf die Diktion zu achten. Fichte sagt nicht: der Leib *hat* ein höheres und niederes Organ, die wir als Tatsache des Bewußtseins finden, sondern er sagt: es ist dem Leib „zugeschrieben“; darin spricht sich der prinzipielle Setzungscharakter aus. Entscheidend ist die Bestimmung des höheren Organs. Dieses ist nämlich von theoretischer und zugleich praktischer Bedeutung:

1. Die theoretische Bedeutung des höheren Organs ist, daß damit gewährleistet ist, daß jene Einwirkung nicht ein Mechanikum, ein unmittelbares Bestimmtein, ein Abbilden (womit Freiheit durchgestrichen wäre) ist. Das „niedere Organ“ steht für die Seite des Bestimmteins, das höhere Organ für die Seite der Selbstbestimmung; es ist das Organ des Nachbildens der Einwirkung bzw. des Hervorbringens der gehemmten Tätigkeit. Dies ermöglicht, daß die Person „bei dieser Art der Einwirkung ganz und vollkommen frei“ (GA I, 3, 368) bleibt. Die Freiheit der Wahrnehmung in theoretischer Hinsicht besteht in der Unhintergebarkeit dessen, daß ich das, was ich wahrnehmen können soll, zugleich auch innerlich hervorgebracht, nachgebildet haben können muß. Dies versteht sich aber schon aus der theoretischen WL. Fichte geht es in unserem Zusammenhang nicht in erster Linie darum, sondern um

2. die praktische Bedeutung des höheren Sinns. Diese besteht darin, daß die Existenz der Einwirkung als relativ auf den Willen gesetzt ist:

„Das, von einer Ursache ausser ihr [der Person, M.G.], in ihr Hervorgebrachte kann sie sogleich aufheben, und sie setzt ausdrücklich, daß sie es sogleich aufheben könne, daß sonach die Existenz dieser Einwirkung lediglich von ihr abhängt.“ (GA I, 3, 368)

Damit ist ausgesagt, daß es von meinem Willen abhängen können muß, ob diese Einwirkung als solche für mich zur Existenz kommt. Ich muß sie für mich gelten lassen. Ich muß mir die „Freiheit der Reflexion“ (ebd.) in ihr erhalten können, die darin besteht, daß ich sie grundsätzlich auch nicht gelten lassen kann.

Es versteht sich, daß sich dies nicht auf ein theoretisches Weltverhältnis des Ich bezieht da dieses das Setzen eines Sichgenötigtfindens durch ein Nicht-Ich wesentlich enthält. Es geht hier also gar nicht um einen Eindruck, den ich bemerken *muß*. Sondern der Hinweis auf den Freiheitsakt des Geltenlassens bezieht sich auf das praktische Weltverhältnis des *Anerkennens eines Eindrucks als den eines anderen Ich*. Es geht hier ja nicht um die Deduktion des Wahrnehmens aus dem

theoretischen Ich, sondern um die Deduktion der Leiblichkeit aus der Notwendigkeit der Interpersonalität heraus.⁴⁷

Daraus ergibt sich: Das höhere Organ soll die Voraussetzung dafür sein, daß ich eine Einwirkung ungezwungen Bestehenlassen und solcherart, wie wir vorausblickend ergänzen können, als Einwirkung eines Vernunftwesens anerkennen kann. Das höhere Organ ist – im Unterschied zum niederen Organ – als jene Seite der Leiblichkeit bestimmt, durch die der Leib Anerkennungsmedium sein kann. So wird sich dann auch weiter ergeben, daß der höhere Sinn nicht zufällig mit demjenigen identifiziert wird, das die platonisch-aristotelische Tradition als die theoretischen Sinne (Gesicht, Gehör) bezeichnet. Denn deren Besonderheit ist es ja, den Gegenstand bestehen zu lassen, ganz Medium für seine Präsenz zu sein. Nun ist die Frage zu beantworten, wie denn diese Einwirkung selbst näher bestimmt sein muß, damit ich sie solcherart anerkennen kann?

Die Einwirkung muß so bestimmt sein, daß sie nicht bloß als natürlicher Vorgang erscheint, sondern ein anderes Vernunftwesen als Ursache gewußt werden kann. Die Einwirkung muß – und damit deutet sich bereits der Gedanke der Aufforderung an – als *personale* Einwirkung gewußt werden können:

„Als Ursache der beschriebenen Einwirkung auf das Subjekt, soll lediglich ein vernünftiges Wesen ausser dem Subjekte gesetzt werden können. Der Zweck dieses Wesens wäre der gewesen, auf das Subjekt einzuwirken.“ (GA I, 3, 368 f.)

Das muß sich mir an der Einwirkung des anderen Subjekts zeigen können. Die Einwirkung muß daher so bestimmt sein, daß aus ihr zweierlei hervorgeht: erstens, daß das zweckmäßige Tun einer anderen Person ihre Ursache ist und zweitens, daß diese Zweckmäßigkeit darin besteht, daß auf mich als Person eingewirkt ist, also *mein Personsein* – um diesen Ausdruck wiederum vorwegnehmend einzusetzen – *anerkannt ist*. Darin zeigt sich bereits, daß diese Einwirkung Medium der wechselseitigen Anerkennung sein können muß: Ich muß durch sie die Ursache der Einwirkung als eine personale anerkennen und zugleich mich durch diese anerkannt finden können. Wie muß sich das manifestieren?

Dadurch, daß die Einwirkung so beschaffen sein muß, daß sie ihren Zweck nicht an meiner Selbstbestimmung vorbei mechanisch bzw. im Sinne eines Automatismus erwirkt, sondern zugleich mich involviert (was sich als Aufforderung konkretisieren wird):

⁴⁷ Mit Blick auf das Theoretische müßte Fichte wohl nicht vom Aufhebenkönnen der Einwirkung sondern vom immer schon Aufgehobensein im Sinne des Vermitteltseins sprechen. Die Einwirkung muß mir immer schon gegenständlich sein können. Die „absolute Freiheit der Reflexion“ würde dann bedeuten, daß ich mich von allen Bewußtseinsinhalten unterscheiden können muß. Ich muß mich immer auch theoretisch, betrachtend verhalten können. So würde das besagte Aufhebenkönnen nicht auf eine willentliche Negation verweisen, sondern auf die immer schon vorausgesetzte Vermitteltheit aller unmittelbaren Bestimmtheit.

„Aber es ist, erwiesener Maassen, auf dasselbe gar nicht eingewirkt, wenn es nicht durch seine eigene Freiheit dem geschehenen Eindrücke still hält, und ihn innerlich nachahmt. Das Subjekt muß selbst zweckmäßig handeln, d.i. es muß die Summe seiner Freiheit, die den geschehenen Eindruck aufheben könnte, auf die Erreichung des vorgesezten Zwecks der Erkenntniß beschränken, welche Selbstbeschränkung eben das ausschliessende Kriterium der Vernunft ist. Das Subjekt also muß durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens ausser ihm vollenden, und dieses müßte sonach auf diese Vollendung durch das Subjekt gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjekts seine eigene Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung beschränkt hat.“ (GA I, 3, 369, Hervorhebung M.G.)

Die Ursache der Einwirkung ist als eine personale anerkannt, wenn ich die schrankenlose Sphäre meiner Willkürfreiheit beschränke, um mich zur Realisierung des vom anderen intendierten Zwecks zu bestimmen, um diesen Zweck zugleich zu meiner Sache zu machen. Dies setzt aber voraus, daß ich schon in der Art und Weise der Einwirkung in meiner Freiheit anerkannt bin. Dies bin ich zunächst dadurch, daß mir die Realisierung des Zwecks nicht aufgezwungen wird, sondern die Selbstbeschränkung meiner Freiheitssphäre (die ja zunächst die Realisierung des Zwecks bedeutet) durch die andere Person bloß angestoßen wird, diese mir als *meine* Aufgabe erscheint.

Wie kann ich aber wissen, daß ich durch die andere Person als frei anerkannt wurde? Dies muß sich an dem Charakter der Einwirkung bzw. des Eindrucks zeigen können.

1. Dies setzt voraus, daß ich wissen muß, daß die andere Person grundsätzlich auch in entgegengesetzter Weise auf mich hätte wirken können, nämlich so, daß ich nicht als frei anerkannt bin. Kuno Fischer:

„Ich muß zu erkennen vermögen, daß die Ursache jener Einwirkung keine andere Art des Eindrucks beabsichtigt hat, als einen solchen, dessen Annahme oder Nichtannahme von meiner Freiheit abhängt, daß sie nicht anders auf mich einwirken wollte. Wenn sie gewollt hätte, so hätte sie auch anders auf mich einwirken können; sie hätte einen Eindruck auf mich ausüben können, den ich bemerken mußte, der mir die Freiheit der Reflexion nicht ließ, also meine Freiheit nicht anerkannte, sondern mir Zwang und Gewalt anthat.“⁴⁸

Eine solche Einwirkung wäre eine „gänzliche[] Hemmung“ (GA I, 3, 370), eine Einschränkung meiner Freiheitssphäre, deren Existenz nicht mehr von meinem Willen abhängig wäre. Das Bewußtsein dieses unmittelbaren Bestimmtheits ist das Gefühl des Zwanges.

2. Dieser Zwang setzt voraus, daß das auf mich Einwirkende so beschaffen ist, daß es meine Tätigkeit schlechthin hemmen kann. Daraus leitet sich die Notwendigkeit der Materie ab, die als zäh und undurchdringlich bestimmt ist, um dadurch Hemmung der freien Bewegung, Widerstand, zu sein. Dies ist wiederum streng transzendentalphilosophisch zu verstehen: nicht ist damit über ein Wesen der Ma-

⁴⁸ Fischer: *Fichte*, a.a.O., 507 f.

terie, ihr Ansichsein, etwas ausgesagt worden, sondern über ihr notwendiges Gesetzsein für mich und aus dem Begriff der Freiheit heraus:

„Diese Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe muß ich, zum Behuf der postulirten Entgegensetzung, nothwendig als möglich setzen; und mein Leib ist abermals weiter bestimmt. Als Bedingung derselben muß ich ausser mir setzen eine zähe haltbare Materie, fähig, der freien Bewegung meines Leibes zu widerstehen; und so ist durch die weitere Bestimmung meines Leibes auch die Sinnenwelt weiter bestimmt.“ (GA I, 3, 370)

Die Leiblichkeit ist nun bereits so konkret bestimmt, daß ihre Bestimmung zugleich eine Bestimmung der Natur als „Sinnenwelt“ bedeuten muß. Daß bei Fichte die Sinnenwelt im Sinne des radikalisierten Primats des Praktischen von der Freiheit und den Voraussetzungen ihrer Wirklichkeit her zu denken ist, versteht sich.⁴⁹

3. Nicht nur das Gegenüber (Sinnenwelt) muß als materiell gesetzt sein, sondern ebenso der Leib, auf den eingewirkt wird. Denn die Materie darf in Bezug auf meinen Leib nicht Widerstand schlechthin sein, der alle Bewegung negierte. Der Leib muß aus Freiheitsgründen materiell sein, denn ich muß mittels meines Leibes in der Lage sein, diese Negation meiner Freiheit (Hemmung) selbst negieren zu können, dem Widerstand einen Widerstand entgegensetzen können:

„der Leib muß physische Kraft haben, ihrem Eindrucke, wenn auch nicht unmittelbar durch das Wollen, dennoch mittelbar durch Kunst, d.i. durch Anwendung des Willens auf den noch freien Theil der Artikulation, zu widerstehen. Dann aber muß das Organ dieser Kausalität selbst aus solcher zähen haltbaren Materie zusammengesetzt seyn“. (GA I, 3, 370)

Zunächst ist zu bemerken, daß die Ableitung der Materialität des Leibes aus dem Gedanken der Negation der physischen Hemmung das Abzuleitende bereits voraussetzt. Wie könnte meine Freiheit durch einen physischen Zwang bedroht sein, wenn der Leib dabei nicht schon als materiell bestimmt wäre? In diese Schwierigkeit gelangt Fichte wohl durch das Festhalten an der Methode der WL.

Fichte spricht von der Anwendung des Willens auf die Artikulation des Leibes als einer „Kunst“. Dies kann so interpretiert werden, daß das Ergreifen des Leibes und seiner Artikulation durch den Willen der erste und ursprüngliche Akt der *téchne* ist; der Leib ist das erste und unmittelbarste Werkzeug der Freiheit. In den Corollaria des § 6 wird Fichte näher auf die Notwendigkeit der Inbesitznahme des Leibes durch den Menschen, den Gebrauch der Glieder, im Unterschied zum Tier eingehen. Wichtig ist hier, daß schon mit der Inbesitznahme des materiellen Leibes die Sphäre dessen beginnt, was man im Anschluß an Cassirer Kultur nennen kann. Die Materialität des Leibes ist Voraussetzung aller Freiheitsobjektivierung. Ohne materielle Leiblichkeit keine Kultur, keine zweite Natur, die, wie sich hier schon zeigt, als Negation ihrer Negation Bestehen hat.

⁴⁹ Eine mittlerweile klassisch gewordene Sammeldarstellung der Äußerungen Fichtes zur Natur gibt Reinhard Lauth: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984.

Das Vernunftwesen als Person muß also materiell sein. Als solches ist es als durch physische Einwirkung, als mechanisch affizierbar gesetzt. Die geforderte Einwirkung ist damit näher negativ bestimmt: Sie darf nicht bloß eine unmittelbar physische, bloß zwingende sein, denn diese ermöglicht nicht freie Selbstbeschränkung, ein anerkennendes Zulassen. Die bloß physische Einwirkung betrifft mich, sofern ich auch Sache, Nicht-Ich bin; damit aber bin ich noch nicht als Person anerkannt. Positiv formuliert: *Die Einwirkung muß also so bestimmt sein, daß in ihr der Leib nicht bloß als Nicht-Ich aufgefasst wurde, sondern der Leib als „Sinn“, d. h. als ichliches Nicht-Ich, als Präsenz des Vernunftwesens anerkannt ist.* Dies ist das „Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Personen“ (GA I, 3, 317). Indem die Einwirkung nämlich solcherart bestimmt ist, erscheint sie, mit Kant formuliert, nicht als bloße Naturkausalität, sondern als eine Kausalität aus Freiheit.

Damit ist die Aufgabe des Punktes IV.2.3 gelöst: Das Rechtsverhältnis setzt voraus, daß die Personen ihre Freiheitssphären in wechselseitiger Anerkennung beschränken. Dazu muß die Ursache dieser Selbstbeschränkung, jene Einwirkung, als eine personale anerkannt werden können. Als personale kann ich sie aber nur anerkennen, wenn sie nicht als eine naturkausale, mechanische Bestimmung meiner Freiheitssphäre wirkt, sondern wenn ich sie als eine Aufforderung zur Freiheit verstehen kann, in der ich als Vernunftwesen schon anerkannt bin. Dies bedeutet, daß die Einwirkung an den Leib nicht als bloßes Nicht-Ich, sondern an ihn als „Sinn“ adressiert sein muß.

Eine Einwirkung auf den „Sinn“ soll so möglich sein, daß sie sich zwar im Medium der Materialität vollzieht, zugleich aber nicht als physisch-mechanischer Zwang, sondern als eine meine Freiheitssphäre anerkennende zu verstehen ist. Diese kann sich nur auf den „höheren Sinn“ beziehen. Nun soll aber der höhere Sinn ganz im Zeichen der Selbstbestimmung durch den Willen stehen; die durch ihn gesetzte Bestimmung der Form der Artikulation des Leibes soll unmittelbar und ausschließlich vom Willen abhängen. Wenn auf den höheren Sinn eingewirkt werden können soll, so muß ein entsprechendes materielles Medium gesetzt sein, durch das eine Einwirkung ohne Hemmung des Sinns, ohne physischen Zwang, d. h. ohne „unmittelbare körperliche Berührung“ (GA I, 3, 371) möglich ist. Daraus leitet Fichte die Notwendigkeit der Unterscheidung der Materie in eine „zähe, und haltbare“ einerseits und eine „feinere und subtilere“ (ebd.) andererseits ab. Daß mit der letzteren Luft und Licht gemeint sein werden und mit dem höheren Sinn der Geichts- und Gehörsinn, deutet sich in den beiden Beispielen – das Sehen einer Gestalt und das Hören von Sprache (GA I, 3, 372) – bereits an. Der niedere Sinn (mithin die zähe und haltbare Materie) scheidet als Medium der freien Wechselwirkung aus, da man auf ihn bloß physisch wirken kann, ohne den höheren Sinn vorauszusetzen. Wird aber auf den höheren Sinn gewirkt, muß man den anderen schon als frei anerkannt haben. So hat sich das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen konkretisiert: Die Wechselwirkung von Personen, die Voraussetzung der Rechtsgemeinschaft ist, muß sich durch den höheren Sinn vermitteln.

Dieser Punkt enthält eine Zwischenbemerkung zum bisherigen Gang der Deduktion und eine Erinnerung hinsichtlich der Methodenform. Fichte betont hier – und man kann es, wie die Rezeptionsgeschichte lehrt, nicht oft genug betonen –, den transzendentalphilosophischen Denkdunktus. Ein zweiter Mißverständnis hinsichtlich der Wissenschaftslehre besteht darin, diese Setzungen als schlecht subjektive, willkürliche Akte des empirischen Ich mißzuverstehen, denen ein Ansichsein gegenüberstehen soll. Demgegenüber betont Fichte, daß diese Setzungen „keinesweges mit *Freiheit*, sondern mit absoluter Nothwendigkeit“ (GA I, 3, 374) sich vollziehen, also der transzendentalen Vergangenheit (Schelling) des „immer schon“ angehören. Diese Setzungen sind Grund aller Objektivität: „und [nur, M.G.] ein auf diese Weise gesetztes hat für uns Realität.“ (ebd.)

Hat Fichte gesehen, daß er mit dem Gedanken der Anerkennungs- und Aufforderungslehre den Boden der WL, auf dem er noch ganz zu stehen meint, bereits verlassen hat? Fichte weist darauf hin, daß die weitere Bestimmung des Leibes und der Sinnenwelt sich notwendig aus der „notwendigen Gemeinschaft freier Wesen“ (ebd.) ergeben, „welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns ist, und so an unserem ersten Punkte hängt.“ (ebd.) Hier spricht Fichte so, als handelte es sich um weitere Möglichkeitsbedingungen, die in derselben Weise am „Punkte“ des Ich hängen. Er sieht hier noch nicht, daß dieser Punkt seinen methodischen Selbststand bereits eingebüßt hat. Wir sind schon im Ansatz des Naturrechts bei Möglichkeitsbedingungen des Selbstbewußtseins angelangt, die nicht bloß notwendige *Setzungen* sind, sondern die zugleich das *Gesetztsein* dieses setzenden Punktes erkenntlich machen. Der späte Fichte wird dies sehen; hier interpretiert er sich aber noch als ganz auf dem Boden der frühen WL stehend.

An diese Methodenreflexion schließt sich eine Reflexion auf die objektive, und das bedeutet nun näher: intersubjektive Gültigkeit des Abgeleiteten an. Fichte wendet sich damit gegen eine subjektiv-idealistische Fehldeutung der Transzendentalphilosophie, die in einem Solipsismus endet. Fichte weist hier darauf hin, daß die Frage, wie wir denn überhaupt zu einer *gemeinsamen* Welt kommen, an sich bereits ihre Antwort gefunden hat. Man kann den Gedanken so formulieren: Das reine, allgemeine Ich muß sich zur Person bestimmen. Personsein aber setzt eine Gemeinschaft von Personen voraus, die frei (zunächst im Sinne des Rechtsverhältnisses) wechselwirken können sollen. Dies setzt wiederum eine gemeinsame Welt – eine gemeinschaftliche Sphäre der Freiheit – voraus.

„Ein solches Setzen ist notwendige Bedingung des Selbstbewußtseyns; und liegt daher im Begriffe der Person. Setze ich daher ein Wesen ausser mir als Person, so muß ich von ihm nothwendig annehmen, daß es das gleiche setze, oder, was hier dasselbe ist, ich muß ihm den reellen Besitz und Gebrauch zwei solcher unterschiedenen Organe zuschreiben, ich muß die reelle Existenz einer so bestimmten Sinnenwelt für ihn annehmen.“ (ebd.)

Alles bisher Abgeleitete gilt nicht nur für *ein* Individuum, sondern *die* Individualität von Ich, für alle Personalität, für alle endlichen Vernunftwesen. Es handelt sich um Setzungen, die Personalität bzw. Individualität *a priori* ermöglichen. Es

sind nicht Bestimmungen, bei denen es von meiner Willkür abhängt, ob ich sie einem anderen zuschreibe oder nicht. Man kann den hier ausgesprochenen Gedanken so wenden: Kein Bewußtsein der Personalität ohne a) das Bewußtsein der „Fremdzuschreibung“ von Personalität und b) das Bewußtsein *einer* gemeinsamen Welt.

„Auch dieses Uebertragen meines nothwendigen Denkens auf eine Person ausser mir, liegt im Begriffe der Person. Ich muß demnach der Person ausser mir zuschreiben, daß, falls sie mich als Person setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, daß ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem in seiner eigenen Persönlichkeit die gleiche Art der Anschauung begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Jeder kann von dem anderen mit Grunde voraussetzen, ihm anmuthen, und sich darauf berufen, daß er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewiss er ein vernünftiges Wesen sey.“ (GA I, 3, 374 f.)

Damit ist ein wesentlicher Schritt über den im Sinne der Jacobi-Kritik drohenden Nihilismus hinaus zum Denken von Begriffsexistenz getan. Es ist die Selbstbewegung der Ichheit als der absoluten Form, in der Wirklichkeit der „Sinnenwelt“ wie der interpersonalen Welt zureichend begründet ist. Dies hat besondere Aktualität in Bezug auf Debatten im Feld der „Bewußtseinsphilosophie“, sofern sie (oft von vorkritischen Voraussetzungen ausgehend) um die Problematik kreisen, wie es zu denken ist, daß die Unhintergebarkeit der „Erste-Person-Perspektive“ nicht schon per se in den Nihilismus des Solipsismus bzw. dogmatischen Idealismus⁵⁰ führt, der sich nicht nur in Gestalt eines Außenwelt-Skeptizismus ausspricht, sondern auch das Problem des Fremdpsychischen im Sinne eines „Außen-Ich-Skeptizismus“ wendet. Dann kann man sich z.B. auch die Frage stellen, ob die erscheinenden Leiber auch tatsächlich solche eines anderen Ich sind. Ist das, was wir mit Heraklit die gemeinsame Welt nennen, die wir bei wachem Logos haben, nur Teil einer privaten Traumwelt?

Dem ist mit Fichte zunächst entgegenzuhalten, daß schon die Rede von einer „Perspektive“ des Ich insofern irreführend ist, als damit gerade nicht eine opake Unmittelbarkeit eines „ganz Anderen“, sondern das Vermittelnde oder das schlechthin Allgemeine gemeint ist. Die „Ich-Perspektive“ ist diesem Sinne nicht bloß eine besondere Perspektive, die nur je mir angehört und über die niemand wissen kann. Bei dieser bloßen Besonderheit des Ich ist nicht stehenzubleiben. Denn diese „Erste-Person-Perspektive“ – im Sinne des Ichs des ersten Grundsatzes der WL – ist immer auch *die Perspektivität überhaupt*. Als solche ist sie geradezu das Medium einer gemeinsamen Welt, von Intersubjektivität. Wäre sie dies nicht, dann könnte ich den Gedanken einer Uneinholbarkeit der je meinigen Besonderheit gar nicht vollziehen, geschweige denn einem anderen mitteilen. Ein Außerhalb

⁵⁰ Vgl. Fichtes Widerlegung dieses Standpunktes in den Corollaria des § 2.

dieser Perspektivität gibt es immer nur *innerhalb* der Perspektivität der absoluten Form. Das für den Nominalismus und Positivismus unlösbare Problem des Fremdpsychischen ist bei Fichte schon im Ansatz überwunden, denn es gilt: ohne Aufforderung, ohne Anerkennung kein Selbstbewußtsein. Es gäbe gar kein „Eigenpsychisches“ ohne sein Anerkanntsein durch das „Fremdpsychische“. Näherhin setzt dieses Anerkennen auch voraus, daß mich der Leib des anderen zur Anerkennung dessen nötigt, daß es sich bei dieser Gestalt nicht um ein bloßes Nicht-Ich oder ein bloß scheinbares Ich handelt. Das kann der Leib aber nur als notwendige Objektivität der absoluten Form.

Nach diesen Einschüben entwickelt Fichte das Herzstück der Deduktion der Leiblichkeit, was sich schon an dem Umfang dieses Punktes zeigt: die *Deduktion des Aufforderungscharakters des Leibes*. Der Gedanke knüpft an das Resultat von IV.2.4 an, wo gezeigt wurde, daß das Kriterium der Wechselwirkung von Personen darin besteht, daß diese sich vermittels des höheren Sinns vollziehen muß um die Einwirkung als personale anerkennen zu können. Nur dann ist auch eine freie Selbstbeschränkung der Freiheitssphäre möglich, die das Rechtsverhältnis fordert.

Zunächst macht Fichte auf ein Problem aufmerksam: Selbstbewußtsein „in der Wirklichkeit, nicht dem Vermögen nach“ (GA I, 3, 375) ist von der Einwirkung einer anderen Person, d. h. einer Aufforderung zur Selbstbestimmung abhängig. Wenn ich aber erst durch diese Einwirkung *wirkliches* Selbstbewußtsein, Person werde – mit welcher Notwendigkeit ist denn eine solche Einwirkung gesetzt? Denn „vor“ der Einwirkung bin ich ja noch gar nicht wirklich Person. Richtet die andere Person die Einwirkung auf „mich“ nur durch Zufall? Ist sie abhängig vom Zufall des guten Willens der anderen Person? Dann jedoch würde gelten, daß die Personalität des anderen vom Zufall des guten Willens einer wiederum anderen Person abhängig wäre usw. So würde gelten: „alle Vernünftigkeit [und alles Selbstbewußtsein] hängt ab vom Zufalle“ (ebd.). Alle Personalität, mithin aber auch der höchste Punkt der WL würde sich somit als nur im Zufall begründet, daher als *unbegründet* erweisen. Es ergäbe sich damit der Widerspruch, daß wir im Durchgang durch die apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Selbstbewußtsein an einen Punkt angelangt wären, an dem sich die Voraussetzung aller bisherigen Ableitungen durchstreicht:

„So kann es nicht seyn: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbstständig, sondern nur ein Accidenz eines anderen, welcher wieder ist ein Accidenz eines dritten, und so ins unendliche.“ (ebd.)

Wir sind damit an jenem entscheidenden Umschlagspunkt der Deduktion angelangt, an dem ihr oberster prinzipieller Aufhänger, von dem her das System der apriorischen Setzungen im Sinne der WL abgeleitet wird, als ein *gesetzter* ausgesprochen werden muß. Das Ich steht nicht in sich – und zwar in dem Sinne, daß es rein aus sich heraus den Schritt von seiner dynamis zu seiner energeia als Person vollziehen könnte. Fichtes Argument lautet nun: Dieses Gesetzsein des Setzenden, mithin die Aktualisierung des Vermögens Ich zu sein, darf nicht unbegründet im Sinne eines empirisch-kontingenten Zuschreibungsaktes sein, sondern muß selbst

apriorisch, d.h. allgemeingültig und notwendig sein. Diese Aufgabe gilt es nun zu lösen:

„Dieser Widerspruch [des Gesetzseins des Setzenden, M.G.] läßt sich nicht anders heben, als durch die Voraussetzung, daß der andere schon in jener ursprünglichen Einwirkung genöthiget, als vernünftiges Wesen genöthiget, d.i. durch Consequenz verbunden sey, mich als ein vernünftiges Wesen zu behandeln: und zwar, daß er durch mich dazu genöthiget sey; also, daß er schon in jener ersten ursprünglichen Einwirkung, in welcher ich von ihm abhänge, zugleich von mir abhängig sey; daß demnach schon jenes ursprüngliche Verhältniß eine Wechselwirkung sey. Aber vor jener Einwirkung vorher, bin ich gar nicht Ich; ich habe mich nicht gesetzt, denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit.“ (GA I, 3, 375)

1. Der Widerspruch, das Setzende als zugleich gesetzt denken zu müssen, löst sich im Begriff einer notwendigen ursprünglichen Wechselwirkung. Eine personale (intersubjektive) Wechselwirkung ist damit als Voraussetzung dafür erkannt, daß ich mein Personsein aktualisiere. Es ist daher immer auch schief, von einer ursprünglichen Wechselwirkung von Ichen oder Personen zu sprechen, wie dies in soziologischen Lesarten der Anerkennungslehre Fichtes auftreten mag. Die Wechselwirkenden haben ihr personales Sein *actu* nur *in* der ursprünglichen Wechselwirkung.

Wie soll aber eine *notwendige* ursprüngliche Wechselwirkung zwischen Ichen möglich sein, wenn durch diese ja erst mein Personsein, meine Bestimmung zur Selbstbestimmung aktualisiert werden soll? Wodurch ist also gewährleistet, daß es sich um eine *ursprüngliche* Wechselwirkung handelt, die nicht abhängig von einem kontingenten Zuschreibungsakt ist?

2. Dieses Problem löst sich durch die Unterscheidung von (realer, nicht bloß formeller) Möglichkeit und Wirklichkeit des Personseins. Der mich anerkennen und auffordern Sollende muß durch mich sofern ich *Vermögen* wirklicher Personalität bin a priori *zur Anerkennung und Aufforderung aufgefordert werden*. Anders gewendet: Der mit mir ursprünglich Wechselwirkende muß genötigt sein anzuerkennen, daß ich der (realen) Möglichkeit nach Person bin.

3. Dies ist wiederum nur möglich, wenn mein bloßes Vermögen, Person zu sein, den anderen a priori unmittelbar („ohne Tätigkeit“) zur Aufforderung und Anerkennung auffordert. Hier erlangt nun die Leiblichkeit ihre volle und eigentliche Bedeutung nach Fichte. *Der Leib muß als reale Möglichkeit des Personseins, d.h. der Selbstbestimmung erscheinen können, um den anderen zur Aufforderung und Anerkennung auffordern zu können*. Dieser Aufforderungscharakter des Leibes wird im folgenden entwickelt. Systematisch gesehen ist entscheidend, daß dabei immer der Gedanke der Begriffsexistenz vorausgesetzt und immanent ist.

Zunächst wird gezeigt, daß das zur Möglichkeit der ursprünglichen Wechselwirkung geforderte bewußtlose Wirken ein Wirken des Vermögens zu Wirken be-

deutet. *Das zur Aufforderung Auffordernde muß das Vermögen zu Wirken sein.* Nun tritt der Gedanke der Begriffsexistenz auf:

„Aber ein Vermögen ist nichts als ein idealer Begriff: und es wäre ein leerer Gedanke, einem solchen das ausschliessende Prädikat der Realität, die Wirksamkeit zuzuschreiben, ohne anzunehmen, daß es realisiert sey.“ (GA I, 3, 375)

Es liegt im Begriff des Vermögens zur Selbstbestimmung, daß sich dieses Vermögen realisiert (die Freiheit ist es, sich Objektivität zu geben). Dieses Vermögen zur Selbstbestimmung muß als Leib existieren:

„Nun ist das gesammte Vermögen der Person in der Sinnenwelt allerdings realisiert, in dem Begriff ihres Leibes, der da ist, so gewiß die Person ist, der da fortdauert, so gewiß sie fortdauert, der ein vollendetes Ganzes materieller Theile ist, und demnach eine bestimmte ursprüngliche Gestalt hat, nach dem obigen. Mein Leib müßte also wirken, thätig seyn, ohne daß ich durch ihn wirkte.“ (GA I, 3, 375 f.)

Wie ist es möglich, daß ich durch meinen Leib bewußtlos wirke? Das Vermögen zur Selbstbestimmung, die Freiheit, muß sich als Gestalt des Leibes manifestieren und durch diese Gestalt unmittelbar wirken:

„Er müßte daher durch sein bloßes Daseyn im Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, daß jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln.“ (GA I, 3, 376)

Wie ist es weiters möglich, daß die bloße Gestalt des Leibes zur Anerkennung als Manifestation des Vernunftwesens nötigt?

Wenn die leibliche Gestalt als solche unmittelbar wirken können soll, und dieses Wirken, wie sich schon aus dem Bisherigen ergeben hat, über den höheren Sinn bzw. die subtilere Materie vermittelt, muß zunächst die subtilere Materie eine Präsenz der leiblichen Gestalt ermöglichen, in der ich mich, wie wir ergänzen können, bloß aufnehmend, theoretisch zu ihr verhalte. So wird die subtilere Materie zu Luft und Licht (GA I, 3, 377) fortbestimmt. Diese sind nötig, um die leibliche Gestalt wahrnehmen zu können.

Hegels Kritik ist bekannt, daß es sich bei Fichtes Ableitungen naturaler Bestimmungen um ein äußerlich teleologisches Vorgehen handle, das die naturalen Bestimmungen nicht an ihnen selbst betrachte (und damit auseinander entwickeln kann), sondern „nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet“⁵¹, d.h. diese nur als Mittel der Freiheit faßt und so letztlich aus der Empirie aufgreifen muß. Ungeachtet der Frage, wie weitgehend Fichte von der prinzipienphilosophischen Methode der frühen WL her überhaupt in der Lage sein kann, Natur als „zweiten Anfang“⁵², als nicht-ichliche Selbstbestimmung zu denken (was v.a. mit Blick auf die *Sittenlehre*

⁵¹ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 20, 412.

⁵² Zur Bestimmung des „zweiten Anfangs“ vgl. Hoffmann: *Philosophische Physiologie*, a.a.O., 11 ff.

von 1798⁵³ zu verfolgen wäre) –, ist Fichte gegen den Hegelschen Vorwurf mit Hegel insofern zu verteidigen, als in diesen Ableitungen immerhin – wenn auch unmittelbar – der wahrhaft *innere* Zweck der Natur, die Freiheit, gesehen wird. Vor diesem Hintergrund können jene allzu oft der Lächerlichkeit preisgegebenen Passagen stark gemacht werden, indem nämlich bedacht wird, daß schon in den wenigen naturphilosophischen Ansätzen in der Deduktion der Leiblichkeit im Grunde eine Revolution im Begriff des Nicht-Ich enthalten ist, die freilich erst der frühe Schelling gegen Fichte stark machen wird: Fichtes Ableitungen der naturalen Bestimmungen sprechen zumindest indirekt aus, daß Natur wenn überhaupt, dann als Moment der transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins, der Bewegung der Ichheit verstanden werden muß. Dies bedeutet in der Konsequenz nichts weniger als eine transzendentalphilosophisch vermittelte Renovierung des teleologischen Naturdenkens, wie sie Schelling näher entfalten wird.⁵⁴

Was nötigt mich nun, eine Gestalt als diejenige eines Vernunftwesens zu begreifen? Wie muß die Erscheinung des Leibes (sein Fürmichsein; Fichte spricht auch hier nicht ontologisch) gesetzt sein, damit er notwendig als Vermögen zu Wirken, genauer: als *Vermögen sich wissender Zweckmäßigkeit*, als *Vermögen zur Selbstbestimmung* erscheint?⁵⁵ Fichte beginnt seine Antwort nicht zufällig mit einer Bemerkung zur Natur des Begriffs:

„Ich habe eine Erscheinung begriffen, wenn ich ein vollständiges Ganzes der Erkenntniß dadurch erhalten habe, daß allen seinen Theilen nach in sich begründet ist; wenn jedes durch alles, und alles durch jedes einzelne begründet oder erklärt wird.“ (GA I, 3, 377)

Vollständig realisiert ist der Begriff erst dann, wenn er die Begründetheit und wechselseitige Vermitteltheit aller Teile im Ganzen und des Ganzen in seinen Teilen darstellt. So ist der Begriff das Innesein einer Totalität. Dieser Hinweis Fichtes ist keine äußere Zutat, sondern bereitet den Grundgedanken der folgenden Passagen vor. Dieser kann so gewendet werden: *Der Leib muß ein Gegenstand sein, der nicht ein bloß Anderes gegen mich ist, sondern in dem ich mir als Vermögen zur Selbstbestimmung unmittelbar, d. h. in seiender Weise entgegenkomme. Der Leib muß als sinnliches Ich, als sinnlicher Begriff erscheinen können.* Dies konkretisiert sich jetzt

⁵³ Vgl. ebd., 491.

⁵⁴ Zur Auseinandersetzung Fichtes mit dem frühen Schelling hinsichtlich der Frage nach einer Integrierbarkeit der Naturphilosophie in die transzendente Geschichte des Selbstbewußtseins vgl. Christoph Asmuth: „Natur als Objekt – Natur als Subjekt. Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling“, in: Günter Abel / Hans-Jürgen Engfer / Christoph Hubig (Hrsg.): *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, 305–322.

⁵⁵ Merkwürdig ist Fichtes affirmativer Hinweis auf die Anthropologie, in welcher es wesentlich um die nähere Bestimmung der Leiblichkeit des Vernunftwesens gehen soll. Denn zum einen bezeichnet er diese als „eigene Wissenschaft“ und faßt sie somit als auf dem Boden der WL stehen könnend auf. Eine ontologische Anthropologie kann daher nicht gemeint sein. Zum anderen ist damit die Deduktion der näheren Bestimmungen des menschlichen Leibes als nicht zur Rechtslehre gehörend ausgesprochen. So werden diese Bestimmungen im Rahmen des Naturrechts nur als „Corollaria“ abgehandelt. Darauf wird noch einzugehen sein.

schrittweise. Dabei durchläuft Fichte die *scala naturae*, beginnend vom Organischen, das dann näher als das Pflanzliche und Tierische bestimmt wird. Darin ist in nuce ein weit ausgreifender Gedanke enthalten, den wenig später Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* entfalten wird, nämlich daß die Stufen des natural Seienden a) unmittelbare Wirklichkeitsweisen des Begriffs als *forma corporis* sind und b) daß diese als notwendige Momente der transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins aufzufassen sind, die der Mensch immer auch an sich hat. Freilich stellt sich diesbezüglich – ähnlich wie bei Luft und Licht – das Problem, daß diese Formen von Seelenhaftigkeit nicht aus der WL abgeleitet sind und dennoch, wie sich zeigt, notwendig zum Begriff des Leibes des Vernunftwesens, mithin zum Begriff der Vernunft selbst gehören, den die WL entfalten soll. Hier wird also in besonderer Weise deutlich, daß die Deduktion der Leiblichkeit nach Prinzipien der Wissenschaftslehre auf Voraussetzungen beruht, die fundamentalphilosophisch noch nicht eingeholt sind.

Damit sind wir an einem entscheidenden Punkt, nämlich einer Ableitung der Organizität angelangt: Wenn der Leib als sinnlicher Begriff erscheinen können muß, dann muß er als Organismus gesetzt sein:

„Zuvörderst müßte es nothwendig seyn, den menschlichen Leib als Ganzes zu denken: und unmöglich die Theile desselben in Begriffe zu trennen, wie es bei Objecten, die bloße rohe Materie sind, Schutt, Sandhaufen u.s.f. geschieht. Aber was so beschaffen ist, daß es als ein Ganzes gedacht werden muß, heißt ein organisirtes Naturprodukt.“ (GA I, 3, 378)

Wenn der Leib nicht bloßer Gegenstand, bloßes Nicht-Ich, sondern ichliches Nicht-Ich sein können soll, dann muß er so bestimmt sein, daß er nur so gedacht werden *kann*, daß seine Bestimmung sich nicht bloß *meinem* Setzen, sondern einer objektiven Selbstbeziehung, einer „objektiven Reflexivität“⁵⁶ verdankt. Dazu muß er als ein Ganzes von Teilen gedacht werden, und zwar so, daß dieses Ganze als nicht beliebig zusammensetzbares Aggregat, sondern als – man kann es wohl schon mit Hegel sagen – *anundfürsich bestimmte Einheit*, als *in sich vermittelte Totalität* gedacht ist. *Das Ich oder der Begriff ist sich vermittelnde Totalität, sich wissende Selbstbestimmung oder, was gleichbedeutend ist, innere Zweckmäßigkeit. Der Leib als ichliches Nicht-Ich kann daher nicht bloß ein Aggregat sein, sondern die Mannigfaltigkeit der Teile muß als durch eine Einheit, eine Selbstheit regiert erscheinen.* Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit darf nicht bloß *meine* Setzung sein, d. h. dem Ganzen als *äußerer Zweck* (wie in den Produkten der Technik⁵⁷) gegenüberstehen, sondern diese Einheit muß als *innerer Zweck* aller Teile gesetzt sein. Fichte weist

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Die Unterscheidung von Natur- und Kunstprodukt ist ganz aristotelisch. Im Unterschied zu der relativen Getrenntheit der vier Ursachen in der Poiesis (die Vier-Ursachen-Lehre ist ja die Reflexion auf die Voraussetzungen der Poiesis) ist die innere Zweckmäßigkeit des Organischen dadurch bestimmt, daß die Form-, Bewegungs- und Zweckursache zusammenfallen (vgl. Aristoteles: *Physik* II 7, 198a).

auf die Selbsterhaltung des Individuums hin⁵⁸: Nur ein Ganzes, das *sich* erhält, das als Präsenz einer regierenden Innerlichkeit im Sinne dessen gedacht werden muß, was vormals Lebensprinzip genannt wurde, kann als ichliches Nicht-Ich anerkannt werden. Denn nur so ist der Leib *gestaltgewordende, objektive Selbstbestimmung*.

Diese Deduktion der Organizität ist ein entscheidender Punkt, aus zwei miteinander zusammenhängenden Gründen:

1. Wir sind hier an dem Punkt angelangt, die Form des Leibes als innere, tätige Form, mithin den Leib als *Präsenz einer Selbstheit* fassen zu müssen. So ist der Organismus – entgegen allen Trennungen der Reflexionsphilosophie – als Einheit von Intelligiblem und Empirischem, von Zweck und Mittel zu denken, und zwar nicht schon deshalb, weil gehandelt werden können soll, sondern noch grundlegender: weil nur dadurch jene ursprüngliche Wechselwirkung der Iche möglich ist, die Selbstbewußtsein überhaupt voraussetzt. *Die sich Erscheinung geben sollende Freiheit setzt sich einen Organismus, d.h. in der Terminologie der ehemaligen Metaphysik: die anima forma corporis voraus.* Im Grunde ist damit erkannt, daß die Form der leiblichen Artikulation nur deswegen unmittelbar dem Willen gehorchen kann – wie es zunächst im der Gang der Deduktion gefordert wurde –, weil die den Leib innerlich regierende Form nichts anderes als eine unmittelbare Wirklichkeitsweise des Begriffs ist. Fichte zeigt damit: Die organische Selbstvermittlung ist von der freiheitlichen Selbstbestimmung her zu denken.⁵⁹ Soll ich also genötigt werden können, den Leib als Vermögen der Freiheit anzuerkennen, dann muß er Organismus sein. Damit ist auch die Priorität des Organischen gegenüber dem Anorganischen vom Freiheitsbegriff her begründet: *Freiheit kann nur als Organismus unmittelbar erscheinen, d.h. nur vermittelt der organischen Form des Leibes kann sich das reine Ich individualisieren.* „Im Organismus erblickt das Ich sein allgemeines ‚Gesicht‘.“⁶⁰
2. Dies, daß der Leib als *Erscheinung* einer Selbstheit, als *objektive* Reflexivität gefaßt werden muß, hinsichtlich der Selbstaufhebung der transzendentalen Reflexion entscheidend. Die Organizität ist eine Setzung, die sich als Setzung zugleich insofern transzendiert, als mir in dem Gesetzten eine objektive Selbstheit entgegenkommt. Die Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft und die damit verknüpfte Subjektivierung des Naturzwecks in der KdU sind damit überwunden, ohne hinter Kant zurückzufallen. Wenn jene ursprüngliche Wechselwirkung möglich sein können soll – und sie muß möglich sein, wenn Ich Ich sein können soll –, dann muß die Organizität des Leibes nicht bloß ein Als ob, sondern als *daseiende* innere Zweckmäßigkeit gesetzt sein. So spricht

⁵⁸ Das Moment der Arterhaltung tritt in Punkt IV.2.7.6 auf.

⁵⁹ Daß sich die dich sich wissende Selbstvermittlung die daseiende Selbstvermittlung voraussetzt, wird in Hegels Logik dadurch eingeholt, daß die Idee des Erkennens als Grund der Idee des Lebens gedacht wird.

⁶⁰ Hoffmann: *Philosophische Physiologie*, a.a.O., 495.

Fichte hier nicht von einer gesetzten, sondern einer seienden Bestimmung des Leibes:

„Der menschliche Leib muß zuvörderst ein organisirtes Naturprodukt seyn.“ (GA I, 3, 378)

Das „seyn“ weist darauf hin, daß der Leib als *daseiender* Organismus gesetzt sein muß, wenn die ursprüngliche Wechselwirkung möglich sein können soll, in welcher sich die Iche als Personen konstituieren.

Wir haben gesehen, daß der Leib als Organismus gedacht werden muß, da er nur so als gestaltgewordende, objektive Selbstbestimmung gewußt werden kann. Die nächste Aufgabe ist es nun zu zeigen, wie denn der Organismus näher bestimmt sein muß, wenn der Leib unmittelbar dazu nötigen können soll, ihn als Vermögen zur Selbstbestimmung anzuerkennen. Anders formuliert: Was ist vorausgesetzt, daß die objektive Reflexivität des Leibes nicht bloß auf ein naturales, sondern notwendig auf ein *freiheitliches* Selbst verweist?

In der Beantwortung dieser Frage wird die Organizität des Leibes näher bestimmt, zunächst als vegetabilischer Organismus, dann als animalischer.⁶¹ Als das erste und grundlegendste Moment des Organismus tritt das der Selbst- und Arterhaltung auf. Dies muß der menschliche Leib an sich auch zeigen, aber er weist zugleich über diese Bestimmung an ihm selbst, d. h. durch seine „Artikulation“, die Bestimmtheit seiner Gliederung, hinaus. Diese läßt sich vom inneren Zweck bloß pflanzlichen Seins nicht begreifen, da sie auf die Möglichkeit der freien Bewegung verweist. Als sich bewegen könnend ist der menschliche Leib tierisch. Der entscheidende Punkt ist nun, daß der Organismus *an ihm selbst*, d. h. in seiner Artikulation, *über sich als Naturorganismus insgesamt hinausweisen muß*, wenn er als Vermögen zur sich wissenden Selbstbestimmung aufgefaßt werden können soll. Das Vegetabilische und Animalische stellen zwar Momente an der menschlichen Leiblichkeit dar, sind aber zugleich nicht zureichend, um die Artikulation eines menschlichen Leibes zu begründen. Der Begriff findet sich noch nicht in der Artikulation des vegetabilischen und animalischen Organismus. Bloße Selbst- und Arterhaltung sowie die Fähigkeit zur Ortsbewegung zwingen mich noch nicht zur Anerkennung einer Person. Es zeigt sich in diesen Momenten zwar die Selbstbestimmung als innere Zweckmäßigkeit, nicht aber das Vermögen *sich wissender* Selbstbestimmung. Wie muß also die Artikulation des menschlichen Leibes beschaffen sein, daß sie den Begriff in dem Erfassen der Totalität auch noch über das Moment des Animalischen, ja aller naturalen inneren Zweckmäßigkeit hinaustreibt und das Vermögen sich wissender Selbstbestimmung zeigt?

Die Antwort lautet:

„Seine Artikulation müßte sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen in einem bestimmten Begriffe. Sie müßte nicht hindeuten auf einen bestimmten Umkreis der willkürlichen Bewegung, wie bei dem Thiere, sondern auf alle denkbaren ins unendliche. Es

⁶¹ Festzuhalten ist freilich, daß die Bestimmungen des vegetabilischen und animalischen Organismus aufgegriffen, aber nicht abgeleitet werden.

würde gar keine Bestimmtheit der Artikulation da seyn, sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit. – Kurz alle Thiere sind vollendet und fertig, der Mensch ist nur angedeutet, und entworfen.“ (GA I, 3, 379)

Was bedeutet dies, daß die Artikulation auf eine „Bestimmbarkeit ins Unendliche“, eine „Bildsamkeit“ hinweisen muß? Die Artikulation darf nicht bloß Ausdruck einer bestimmten Artgesetzlichkeit sein, sondern muß Präsenz des schlechthin Allgemeinen sein, das nichts von einer Art ist.⁶² Dies ist die Artikulation dadurch, daß sie das Vermögen zur sich wissenden Selbstbestimmung als Instinktfreiheit unmittelbar zum Ausdruck bringt. Bildsamkeit meint also: Der Leib verweist in seiner unendlichen Bestimmbarkeit an ihm selbst darauf, daß er erst von der Freiheit ergriffen werden muß. In Gestalt der „Bildsamkeit“ kommt sich der Begriff selbst entgegen. Der Leib ist also der existierende Widerspruch eines universalen fantastico (Vico), eines anschaulichen Begriffs (was formallogisch Nonsens ist). Weil ich mir im bildsamen Leib selbst entgegenkomme, bin ich genötigt, diesen als Präsenz eines Vernunftwesens anzusehen:

„Durch die Unmöglichkeit, einer Menschengestalt irgend einen andern Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genötigt, jeden anderen für seines gleichen zu halten.“ (GA I, 3, 379)

Fichte betont in diesem Zusammenhang, daß diese Anerkennung sich nicht erst reflexiv vermitteln muß, daher auch nicht Angelegenheit eines empirischen und damit kontingenten Zuschreibungsaktes sein kann:

„Nur wolle man ja nicht [...] glauben, daß der Mensch erst jenes lange und mühsame Raisonement anzustellen habe, welches wir geführt haben, um sich begreiflich zu machen, daß ein gewisser Körper außer ihm einem Wesen seinesgleichen angehöre. Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne daß man sich der Gründe bewußt wird.“ (GA I, 3, 380)

Die Anerkennung des Leibes als Präsenz des Ich muß sich in jener ursprünglichen Wechselwirkung *mit einem Schlag* vollziehen können. Diese Unmittelbarkeit hat den Charakter der Nötigung. Was Fichte hier auseinandergefaltet hat, soll nur die Rekonstruktion dessen sein, was a priori beim Angesichtigwerden eines menschlichen Leibes an Vermittlungen immer schon vorausgesetzt und immanent sein muß. Entscheidend dabei ist, daß *der bildsame Leib Präsenz des Vernunftzwecks ist, der alle bloße Naturalität transzendiert*. Im bildsamen Leib ist die Natur als über sich hinaus zur Freiheit verweisend gesetzt.⁶³ So zeigt mir der Leib an ihm selbst die Einheit von Identität (Leibsein) und Nicht-Identität (Leibhaben). Beide

⁶² Hamann und Herder haben es vor Fichte bereits unternommen, den Leib als Manifestation der Sprachlichkeit des Menschen zu denken.

⁶³ Dies ist einer biologischen, an Herder und Gehlen vorbeigehenden Auffassungsweise des Menschen als einem „Mängelwesen“ entgegenzuhalten. Die Bestimmbarkeit des Leibes stellt gegenüber der unmittelbaren Bestimmtheit des Tieres nur dann einen Mangel dar, wenn man voraussetzt, daß der innere Zweck des Menschen in seinem biologischen Selbst liegt.

Seiten sind festzuhalten, um die Leiblichkeit zu begreifen: der Leib *ist* Präsenz der Person, zugleich aber nur so, daß er in seiner Bildsamkeit auf seinen inneren Zweck verweist, der über ihn hinausgeht, nämlich Organ der Freiheit zu sein. Darin ist die „Bildsamkeit“ des Leibes die Manifestation der Freiheit als Aufgabe, des Gebrochenseins in Sein und Sollen⁶⁴:

„Jedes Thier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.“ (GA I, 3, 379, Hervorhebung M.G.)

Die Bildsamkeit ist das anschaulich Allgemeine. Der bildsame Leib zeigt an, daß er als das erste und ursprüngliche Eigentum erst durch die Person in Besitz genommen werden muß. Wie sich die Bildsamkeit im Einzelnen näher zeigt, wird in den Corollaria des § 6 in Gestalt einer phänomenologischen Kriteriologie sehr schön dargestellt.⁶⁵ Daß sich die konkreten Bestimmungen der menschlichen Leiblichkeit bloß in einem Anhang befinden, widerspricht dem eigentlichen spekulativen Grundgedanken Fichtes, den Leib als konkrete Einheit des Intelligiblen und Phänomenalen zu fassen. Die Bestimmtheit des Phänomenalen muß in der Bestimmtheit des Intelligiblen gründen, kann daher nicht eine bloß schematische, abstrakt allgemeine sein, die sich dann je nach den naturalen Bedingungen materialiter verschieden ausbestimmt.⁶⁶ Fichte zeigt gerade die Notwendigkeit der *humanoiden* Gestalt des Vernunftwesens auf, so daß man nicht mehr behaupten kann: es mag Vernunftwesen in ganz anderen, für uns auch völlig unvorstellbaren Leibern geben, sondern vielmehr behaupten kann: *Wenn Vernunftwesen, dann humanoide Gestalt*. So ist

„ein sicheres Kriterium aufgestellt, welchen Sinnenwesen Rechte zuzuschreiben sind, und welchen nicht.“ (GA I, 3, 388)

Mit der Bestimmung des „sicheren Kriteriums“ ist die Bestimmung des *atomon eidos* transzendentalphilosophisch eingeholt⁶⁷: eine „Person“ ist nicht ein beliebig

⁶⁴ Der Leib ist in seiner Bildsamkeit nicht schon unmittelbar Präsenz der positiven Freiheit im Sinne des sich zum Ich als Idee erhebenden Ich, der sittlichen Selbstbestimmung. Daß er auch diese zur Präsenz bringen kann, hat Kants KdU in ihrer Lehre vom Ideal des Schönen gezeigt.

⁶⁵ In einigen Punkten erinnert diese an Herders Ausführungen in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*.

⁶⁶ Wie dies Günter Zöller nahe legt, indem er davon spricht, daß wir mit Fichte nur zu einer „Proto- und Formalanthropologie zu den Grundformen der Präsenz und Effizienz von Vernünftigkeit in der Sinnenwelt“ gelangen (Zöller: „Leib, Materie und gemeinsames Wollen“, a.a.O., 110).

⁶⁷ Die immanente Revolutionierung der Transzendentalphilosophie zeigt sich hier darin, daß grundlegende Bestimmungen der Ontologie, die zunächst mit Kant erledigt waren, in vermittelter Weise wiederum Geltung erlangen. So ist zum einen der ontologische Leibbegriff im Sinne der Einheit von substantieller Form und ihrer hyletischen Manifestation transzen-

bestimmbares Merkmalsbündel, unter das Einzelne subsumiert werden, daher auch nicht abhängig von gesellschaftlichen Zuschreibungen, sondern ihre Phänomenalität ist im Begriff des Vernunftwesens anundfürsich bestimmt.

Indem solcherart der Leib als ursprüngliche Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, als unmittelbare Selbstanschauung des Ich bestimmt ist, kann man die Sache so interpretieren, daß *im Leib die intellektuelle Anschauung*, das Organ der Philosophie nach Fichte, *als gegenständlich angeschaut wird*. Indem mir in ihm die intellektuelle Anschauung entgegenkommt, erfahre ich unmittelbar: Ich bin zur Freiheit aufgegeben, Ich soll in der Sinnenwelt nur Ursache sein – erweitere daher deine Freiheitssphäre nicht in meine hinein, beschränke sie und fordere mich zur Freiheit auf! Der Aufforderungscharakter des Leibes ist nicht ein bloßer Reflex der Ichheit, sondern besteht im Bewußtsein der *Erfahrung einer doppelten Umkehrung der Reflexion*⁶⁸:

1. Ich beziehe mich auf den Leib zunächst als Gegenstand, als Nicht-Ich. In diesem Gegenstand aber kommt mir, indem es sich um einen Organismus handelt, eine Bestimmung entgegen, die sich nicht meinem Setzen, sondern sich einer objektiven Selbstbeziehung, einer objektiven Reflexivität verdankt (1. Umkehrung). Der Leib ist gesetzt als objektiver Selbstvollzug.
2. Diese objektive Reflexivität verweist, indem sich in ihr der Charakter der Bildsamkeit zeigt, nicht auf ein natural bestimmtes Selbst, sondern auf ein freiheitliches Selbst. So beziehe ich mich in dem objektiven Selbst des Leibes zugleich auf mich (2. Umkehrung).
3. Nehme ich das ernst – und ich *muß* dies ernst nehmen, wenn ich mich selbst als Person ernst nehmen können soll –, dann fordert mich der Leib dazu auf, mich dazu zu bestimmen, a) die Sphäre meiner Willkürfreiheit zu beschränken und b) das andere Ich zur Freiheit aufzufordern.

So gilt:

„Jeder, der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subjekt des Rechtes anzuerkennen.“ (GA I, 3, 388)

Und:

„Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig.“ (GA I, 3, 383)

Das Bewußtsein der Heiligkeit des Leibes besteht im Bewußtsein dessen, daß das Selbst des Leibes die unendliche Bestimmung zur Selbstbestimmung hat. Der Inhalt dieser Heiligkeit spricht sich im Urrecht als dem absoluten Freiheitsrecht aus,

dentalphilosophisch eingeholt. So macht sich gegenüber der Kantischen Restriktion der Erkenntnis auf die *natura formaliter spectata* der ontologische Naturbegriff neu geltend, der eine sich zeigende physis kannte. Diese physis ist die Freiheit, die sich Objektivität gibt.

⁶⁸ Zur zweifachen Umkehrung der Reflexion im Organismus vgl. Hoffmann: *Philosophische Physiologie*, a.a.O., 495.

nämlich dem „Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn.“ (GA I, 3, 404) Damit ist betont, daß der Leib nicht bloß ein Mittel ist, das wir zwischen uns und die Sachen oder zwischen ein Ich und das andere Ich einschieben, sondern er *ist* Wirklichkeit der Person und damit ihrer Autonomie. Der Leib ist in seiner bildsamen Gestalt naturale Präsenz des Selbstzwecks. Nur dadurch ist es möglich, daß bereits der Leib Aufforderung zur Einschränkung der Willkürfreiheit einer jeden Person, mithin zur Interpersonalität *actu* sein kann. *Die Heiligkeit des Leibes bedeutet also, daß der Leib die Welt der Positivität, den Aspekt der Behandelbarkeit der Welt unter der Ägide formaler Logik – mithin die totale Reduktion alles Ansichseins auf das Fürmichsein – transzendiert.* Der Leib als das ursprüngliche Organon des praktischen Ich und damit die ursprüngliche Voraussetzung aller Behandelbarkeit von Welt kann selbst nicht als ein bloß Behandelbares angesehen werden. Kein Ding hat Aufforderungscharakter.

So ist das Kriterium der Rechtsfähigkeit nicht bloß im intelligiblen Charakter begründet, sondern dieses muß schon in der intelligiblen Phänomenalität der Leiblichkeit fundiert sein, wenn der Rechtsbegriff „anwendbar“ sein können soll. Der Aufforderungscharakter des Leibes ist somit die „äußere“ Bedingung einer rechtlichen Gemeinschaft. In der Anerkennung desselben liegt dann die innere Bedingung jeder Rechtsgemeinschaft (§ 7). Auch hier wäre zu fragen, ob Fichte nicht bereits eine Genealogie von Wissensgestalten und deren Erfahrungen gibt.

Abschließend sei festgehalten: Eine Erinnerung dieses Begriffs der Leiblichkeit ist für das Bewußtsein der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Kulturen, mithin für eine sich vereinigende und in Frieden lebende Weltgemeinschaft zentral. Schon der Leib eines Menschen fordert mich zur Anerkennung einer Identität mit ihm auf, die allen kulturellen Differenzen vorausliegt. Auch die sich mit dem Fortschritt der Technik ergebenden Probleme aus dem Bereich der „angewandten“ Ethik müssen von diesen Maßstäben her ihre Betrachtung finden, v. a. was jene Situationen am Anfang und Ende des Lebens betrifft, in denen der Mensch sich noch nicht oder nicht mehr im gesprochenen Wort an seinesgleichen wendet. Wenn begriffen wurde, daß der Leib dem Vernunftwesen nicht äußerlich ist, erledigen sich auch die von vornherein fruchtlosen Diskussionen, ob denn dieses oder jenes Tier dem Menschen gleichzusetzen sei. Man sieht dann vielleicht auch leichter, daß das vermeintlich „naturfreundliche“ Vermenschlichen des Tieres immer schon unter der Ägide des Herrschaftswillens über die Natur stand, womit der eigentlich sinnvolle Gedanke einer Anerkennung der Natur als des *Anderen* der Freiheit und ihrer Verfügungswelt verfehlt ist. Damit kehren wir zu den anfänglichen Bemerkungen zurück: Das Bewußtsein des Aufforderungscharakters des Leibes steht und fällt mit dem Ausmaß des Eingehaustseins in die Verdinglichung im Naturalismus und im Leben gemäß des Primats des Technisch-Praktischen. Zumindest das Recht, das nur als Realisierung des Urrechts seinen Namen verdient, muß immer institutionalisiertes Bollwerk der Anerkennung des Aufforderungscharakters des Leibes bleiben.

Appell oder Aufforderung?

Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung bei Fichte, Husserl und Levinas

Thomas Bedorf

In den Kulturwissenschaften läßt sich seit einiger Zeit eine Inflation paradigmatischer „Wenden“ beobachten, die wohl vor allem Plätze in der Ökonomie der akademischen Aufmerksamkeit sichern helfen sollen, als daß sie sich stets sachlich aufdrängen: neben dem „cultural turn“ haben wir den „spatial“ und den „iconic turn“ kennengelernt, es gibt je nach Fachgebiet fast monatlich neue Angebote. Die Philosophie ist da stets etwas schwerfälliger und konservativer, was in diesem Fall kein Nachteil sein muß. Während in der theoretischen Philosophie der „linguistic turn“ weite Teile der Theoriebildung des 20. Jahrhunderts geprägt hat, ist in der praktischen Philosophie eine Entwicklung nicht minder wirkungsvoll gewesen, die man unter dem Ausdruck „intersubjektive Wende“ zusammenfassen könnte. Darunter ist zu verstehen, daß holistische Auffassungen in Zweifel gezogen wurden, die noch davon ausgingen, daß der *logos*, die Vernunft, die Geschichte oder die (geschaffene) Natur die Leitmedien sind, in denen die handelnden, sprechenden und interagierenden Subjekte beobachtet werden. Die Wende zum Intersubjektiven macht die genannten Großkonzepte zu Begriffen zweiter Ordnung, deren Geltung sich erst aus dem Zwischen, dem „Inter-“, der Subjekte erschließen lassen muß. Wie man diese Konstitutionsleistung der Intersubjektivität begreift, kann dabei ganz unterschiedliche Formen annehmen. Ich will nur einige Stichworte nennen, die unterschiedliche Theorietraditionen aufrufen: Kommunikation, Interaktion, Wechselwirkung, Zwischenleiblichkeit, Übertragung etc. Gemeinsam ist diesen Optionen jeweils, daß die Beschränkungen der Bewußtseinsphilosophie überwunden werden sollen und die Subjekte, anstatt in holistische Ordnungen substantiell eingebettet zu sein, nunmehr als Produkte sozialer Kommunikationen oder Interaktionen verstanden werden.

Entscheidender Wegbereiter für diese Wende und – soweit ich sehe – der Erfinder des Stichwortes der Intersubjektivität selbst ist Edmund Husserl. An die von seiner Konzeption hinterlassenen Probleme schließt sich eine Geschichte phänomenologischer Reparaturen an, die von Heidegger über Sartre bis Levinas (und – wenn man ihn noch dazuzählen will – Derrida) reicht. Eine andere Tradition aber, auf die sich in unterschiedlicher Akzentuierung Habermas und Honneth berufen, schreibt sich aus den idealistischen und spekulativen Philosophien des 19. Jahrhunderts her. Zwar steht in dieser Rezeption insbesondere die Hegelsche Dialektik

der Anerkennung im Vordergrund (die dann häufig mit Mead zusammengebunden wird, um Hegel sozialpsychologisch zu erden), doch kommt Fichte das Verdienst zu, als erster die Rolle der Intersubjektivität für die Praktische Philosophie grundlegend dargetan zu haben. So mag es zumindest *scheinen*, wenn man sich den ersten vier Paragraphen der *Grundlage des Naturrechts* zuwendet.

Im folgenden will ich prüfen, inwiefern Fichte – was die *Grundlage* betrifft – als Ahnherr der Geschichte der Intersubjektivität taugt. In einem ersten Teil wende ich mich daher der Rolle zu, die die „Aufforderung“ in der Deduktion des Rechts übernimmt. In der bereits angesprochenen phänomenologischen Tradition findet sich nicht die Aufforderung, aber analog dazu ein „Appell“ als Initialisierung von Intersubjektivität. Es ist Emmanuel Levinas, der seine Phänomenologie der Intersubjektivität, die auch hier zur praktischen Philosophie gehört, mit einem „Ruf“ des Anderen beginnen läßt. Inwiefern diese alteritätstheoretische Fassung der Intersubjektivität Vorzüge gegenüber manchen Lücken im Fichteschen Werk geltend machen kann, will ich anschließend zu zeigen versuchen.¹ Zwischen Fichte und Levinas vermitteln wird Husserl, der mit einem Bein in der Bewußtseinsphilosophie und mit einem zweiten jenseits ihrer steht.

I. Fichtes Einbeziehung des Anderen in der Deduktion des Rechts

Gegen jeden Dogmatismus, der schon vorab die gerechtfertigten Inhalte des Denkens kennt, entwirft Fichte eine Theorie der Subjektivität, die keinen festen substantiellen Grund kennt, sondern auf eine nahezu grenzenlose Freiheit gebaut ist. Das gilt für die theoretische Philosophie, wie sie in der *Wissenschaftslehre* niedergelegt ist, aber ebenso sehr für seine praktische Philosophie. Ausgangspunkt hier wie dort ist die Selbst-Setzung des Ich. Garantiert wird mit diesem unhintergehbaren und theoretisch nicht begründungsfähigen ersten Satz ein erkenntnistheoretisches und ein praktisches Motiv: sowohl die Wahrheit des Wissens zu sichern als auch die Freiheit des Subjekts. In beiden Hinsichten ist es entscheidend,

¹ Die wenigen vorliegenden Arbeiten zum Verhältnis von Fichte und Levinas unterschätzen zumeist die Distanz, die zwischen beiden Ansätzen besteht. Vgl. Hans Georg von Manz: „Selbstgewißheit und Fremdgewißheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstituens der Selbstverfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Levinas“, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), 195–213 (der nur oberflächliche Korrespondenzen sieht), sowie Saskia Wendel: „Bild des Absoluten werden – Geisel des Anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas“, in: Gerhard Lachner, Klaus Müller u. Thomas Pröpper (Hrsg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 164–173 (die Levinas als Konkretion Fichtes heranzieht). Ertragreicher ist der Beitrag Lumsdens, der die Verschränkung von Unmittelbarkeit des absoluten Anderen mit der notwendigen Vermittlung in konkreten sozialen Beziehungen zur Andersheit zur Brücke zu Fichte macht. Vgl. Simon Lumsden: „Absolute Difference and Social Ontology: Levinas Face to Face with Buber and Fichte“, in: *Human Studies* 23 (2000), 227–241.

daß sich die Einheit von Selbst und Sein nicht von den Dingen her erschließt, sondern allein aus der freien Selbsttätigkeit, aus der heraus die Dinge erst als Dinge verstanden werden können. So ist es nur konsequent, daß zum „Sich-Setzen“ eine zweite Tätigkeit hinzukommt: die des Entgegensetzens. Das Ich setzt sich notwendig ein Nicht-Ich entgegen und führt so eine Selbst-Differenz ein, mittels derer die Welt der Dinge thematisierbar wird. „Keine Welt ohne Selbst und kein Selbst ohne Welt.“²

Wird nun dieses selbsttätige Ich nicht nur als Basis genommen, um die von Kant und vom Kantianismus überlassenen erkenntnistheoretischen Brüche durch die Setzung eines obersten Grundsatzes zu überwinden, sondern auch als Boden für die praktische Philosophie genommen, so ergibt sich ein erhebliches normatives Problem. Denn die setzende Tätigkeit des Ich kennt keine prinzipiellen Grenzen, ja es ist geradezu Aufgabe des Ichs, sich über jede Abhängigkeit (von den Dingen und von den Anderen) zu erheben. Zur Vermeidung einer Diktatur des willkürlichen Ich erweist es sich also als unumgänglich, diesem Freiheitsstreben Grenzen zu setzen.

Denn ein entscheidender Unterschied zum Kantischen Begriff des Willens besteht darin, daß Fichte den zwecksetzenden freien Willen nicht als eine Form versteht, die bereits – wie bei Kant – unter dem praktischen Gesetz steht, sondern als eine Freiheit, die Kant als Willkür bezeichnet hat. Nur indem Fichte auf diese Weise auf Distanz zu Kant geht, kann er sein Ziel erreichen, eine von der Moral unabhängige Rechtsbegründung zu formulieren. Das aber führt – wie bereits angedeutet – zu erheblichen normativen Folgekosten. Das Recht nicht auf der Moral fußen zu lassen, bedeutet, daß man dem Recht einen eigenen Geltungsgrund verschaffen *kann* (was ja Fichtes Ansinnen war), aber eben auch *muß*, ohne auf andere normative Quellen zurückgreifen zu können.

In der *Grundlage des Naturrechts* unternimmt es Fichte, eine moralunabhängige Begründung des Rechts durch den Nachweis der intersubjektiven Begründung des Ichs vorzulegen. Gemäß der *Wissenschaftslehre*, auf der die anvisierte Deduktion des Rechts fußt, beginnt Fichte im § 1 mit der Selbstsetzung als freier Tätigkeit. Die spontane Zwecksetzung des Ichs ist die notwendige Bedingung für Selbstbewußtsein, weil nur in einer solchen Tätigkeit sich das Ich zugleich als endlich und selbstbestimmt gewahr wird. Damit ist eine notwendige Einschränkung gegenüber der *Wissenschaftslehre* eingeführt. Nicht mehr das absolute Ich wird sich seiner subjektiven Vernünftigkeit bewußt, sondern als Ausgangspunkt fungiert das individuierte endliche Ich unter anderen. Als endlich erfährt sich das Ich, weil es im Setzen der Zwecke eine Welt außer ihm annehmen muß, da sonst schlechterdings jede Intention wirkungs- da objektlos wäre. Da diese Welt außer dem Ich ihm zumindest einen Widerstand entgegensetzt (wenn nicht gar seinerseits kausal auf es wirkt), erfährt das Ich sie als Grenze seiner selbst und damit sich selbst als endlich.

² Gerhard Gamm: *Der deutsche Idealismus*, Stuttgart 1997, 52.

Das endliche Vernunftwesen ist freie Selbstsetzung, die ihre Freiheit nur als strebendes (man könnte moderner sagen: intentionales) Ausgerichtetsein auf einen Widerstand verstehen kann. Den Übergang zur intersubjektiven Konstitution des Rechts vollzieht Fichte nun über den Nachweis der Unvollständigkeit der bislang gegebenen Bestimmung. Das Setzen der Sinnenwelt führt zu keiner Wechselwirkung, sondern bloß zu einer Kausalität, deren Gegenstand Objekte sind. Denn – so heißt es zu Beginn des § 3 der *Grundlage* – das Subjekt kann sich eine freie Wirksamkeit auf ein Objekt nur zuschreiben, wenn es bereits ein Objekt gesetzt hat.³ Demnach müßte es bereits ein gesetztes Objekt geben, auf das sich die Intention richten kann, das aber seinerseits gesetzt sein müßte von einem vorgängigen Subjekt und so weiter *ad infinitum*.⁴ Vermeiden ließe sich der Regreß entweder, wenn die freie Selbstsetzung als eine Art anonymer Selbstvollzug aufgefaßt würde (wie bei den Frühromantikern) oder in einer Form eines präreflexiven Bei-sich-oder Bei-den-Dingen-Seins, wie sie bspw. Sartre in *Das Sein und das Nichts* zu grundegelegt hatte.

Fichte wählt nun aber mit Blick auf das Ziel einer Deduktion des Rechts eine dritte Möglichkeit, die darin besteht, die „Vergewisserung der eigenen Subjektivität nicht dem Individuum selber zuzumuten, sondern als Reaktion auf eine intersubjektiv vermittelte Erwartung zu begreifen“⁵. Das eigene freie Wollen wird so gedacht als motiviert durch die fremde Aufforderung eines anderen freien Ich. Oder in den Worten der *Wissenschaftslehre nova methodo*: „Die erste Vorstellung, die ich haben kann, ist die Aufforderung meiner als Individuum zu einem freien Wollen.“⁶ Daraus folgt, daß man nicht nur nicht allein – wie Wittgenstein sagen wird – einer Regel folgen kann, sondern auch nicht allein frei sein kann. Der zweite Lehrsatz lautet dementsprechend: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.“⁷

Die Aufforderung, die vom Anderen her an das Ich ergeht, muß sich – um freiheitsermöglichend wirksam zu sein – dadurch von bloßen Naturzwängen unterscheiden, daß sie Handlungsspielräume eröffnet, anstatt zu determinieren. Sie soll motivieren, anstatt – wie es im § 3 heißt – zu „necessitieren“⁸. Nur so ist die

³ Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl. Hier: GA I, 3, 340.

⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrecht*, in: GA I, 3, 341.

⁵ Axel Honneth: „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung“, in: ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M. 2003, 28–48, hier: 38.

⁶ Fichte: *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre*, gehalten zu Jena im Winter 1798–1799, Nachschrift Krause, in: GA IV, 3, 468.

⁷ Fichte: *Grundlage des Naturrecht*, in: GA I, 3, 340.

⁸ Vgl. ebd., 345.

Aufforderung eine Ermöglichung (freier) Handlung und nicht bloß ein behavioristischer Reiz, der instinktgebundene Reaktionen auslöst. Der Begriff der Aufforderung impliziert, daß es sich um eine Initiative handelt, auf die das Ich frei reagieren kann, bejahend oder ablehnend, sprechend oder schweigend. Mit den späten Phänomenologen, von denen noch zu sprechen sein wird, wäre man fast geneigt zu sagen, es handele sich um eine „responsive“ Struktur, d. h. eine, in der die Freiheit als ein Antworten-auf verstanden wird.⁹

Insofern derjenige, der die Aufforderung äußert, als freies Wesen gedacht werden muß (da es sonst keine Aufforderung, sondern ein bloßer Reiz wäre), wird die Subjekt-Objekt-Beziehung, in der die Begründung des Selbstbewußtseins nicht abschließend zu klären war, in eine Beziehung von Subjekt und „Kosubjekt“¹⁰ – wie es Axel Honneth formuliert – umgeschrieben. Da nun die Freiheit des Ich von der Aufforderung durch den Anderen abhängt und umgekehrt das Objekt zum freien Kosubjekt geworden ist, stellt sich die intersubjektive Beziehung als eine der wechselseitigen Anerkennung heraus, die das Recht fundiert. „Das Verhältnis freier Wesen ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide gegenseitig sich anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln. Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechts“.¹¹

Aus dieser allzu kurzen Schilderung der wesentlichen Schritte der Deduktion des Rechts, ließe sich *prima vista* schließen, daß die Intersubjektivität hier in der Tat in Übereinstimmung mit jenen Überzeugungen, die seit der „intersubjektiven Wende“ in der praktischen Philosophie herrschen, als die notwendige Bedingung von Subjektivität erwiesen wird. In deskriptiver Hinsicht gibt es kein Ich diesseits intersubjektiver Bezüge. Ohne den Anderen ist das Ich nicht, was es ist. Aber auch in normativer Hinsicht liegt jeder gemeinsamen Normsetzung eine intersubjektive Wechselwirkung zugrunde, womit der Boden auch noch der zeitgenössischen Anerkennungstheorien, wie sie sich heute ausdifferenziert haben, bereitet wäre.

Doch dieser eindeutige Befund täuscht. Drei Fragen seien herausgegriffen, die sich für die Kontrastierung der Fichteschen Aufforderung mit dem Levinasschen Appell als bedeutsam erweisen werden: eine erste betrifft die Gelingensbedingungen der Aufforderung, eine zweite die Wiederkehr des Regresses, und eine dritte die Doppeldeutigkeit des Ichs.

Erstens wurde zwar die „Aufforderung des Subjects zu einer freien Wirksamkeit“¹² so konzipiert, daß sie als Anstoß des reflexiven Selbstbewußtseins fungiert. Das Subjekt, das noch kein Selbstbewußtsein hat, kann nur durch die Aufforderung

⁹ Vgl. Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

¹⁰ Honneth: „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität“, a.a.O., 40.

¹¹ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 351.

¹² Ebd., GA I, 3, 345.

den „Begriff seiner freien Wirksamkeit“ bekommen, und zwar nicht als gegenwärtig bereits gegeben, sondern als zukünftig sein sollendes. Fichte bleibt jedoch eine Erläuterung der Bewußtseinsform, der Verfaßtheit des Subjekts schuldig, das sich aufgefordert sieht. Es kann sich als „Ich“ noch nicht begreifen, kann aber eben so wenig ein bloßes naturhaft festgelegtes Wesen sein, da es dann die Aufforderung gar nicht vernehmen könnte. Doch *damit* sie als Aufforderung wirken kann, müssen kommunikative Voraussetzungen gegeben sein, die ihrerseits nicht selbstverständlich sind. Denn, so Fichte, wenn das Subjekt sich durch sie „selbst bestimmen“ soll, „so muß es diese Aufforderung erst verstehen, und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntnis desselben gerechnet.“¹³ Das scheint nahezulegen, daß ein sprach- und erkenntnisfähiges Subjekt bereits der Aufforderung vorangehen muß. Somit scheint das Deduktionsziel bereits vorausgesetzt, bevor die Deduktion vollendet ist. Interpretiert man die Rolle der Aufforderung so, daß das Subjekt sich seiner eigenen Selbsttätigkeit gewiß werden muß, wenn es die Anrede eines Anderen verstehen können will, dann wäre das eine Art frühe Formulierung der kommunikativen Voraussetzung subjektiver Autonomie. Aber mir scheint, diese Deutung geht über das von Fichte anvisierte Ziel weit hinaus, weil sie den transzendentalphilosophischen Rahmen sprengt.¹⁴ Der für zahlreiche Anerkennungstheorien fraglose Primat des Erkennens vor dem Anerkennen scheint sich auch hier zu bestätigen.¹⁵

Zweitens scheint der Regreß, den Fichte auflösen will, nicht wirklich zu verschwinden, sondern an anderer Stelle wiederzukehren. Er wird gewissermaßen von innen nach außen verlegt.¹⁶ Hat das Subjekt die Aufforderung *als* Aufforderung verstanden, dann hat es damit zugleich *sich* als freies Wesen begriffen; eine Erkenntnis, hinter die es fortan nicht mehr zurückkann. Die wechselseitige Anerkennung kommt nun dadurch in Gang, daß die Bedingungen der Aufforderung offengelegt werden. Denn die Aufforderung muß einen Grund haben, der nicht seinerseits in einer bloßen Naturkausalität bestehen kann. Die Aufforderung ist daher nicht „necessitierend“, sondern selbst freigebend, d. h. auf die Freiheit des Aufgeforderten zielend. Das aber wiederum setzt voraus, daß der Auffordernde bereits den Aufgeforderten als ein verständiges Wesen erkannt hat. Nur so ist zu verstehen, daß der Auffordernde die Freiheit des aufgeforderten Subjekts als Zweck seiner Handlung ansehen kann. Allerdings wird damit der Regreß, den zu vermeiden sich Fichte ausdrücklich zur Aufgabe machte, in anderer Form fortgeschrieben. Denn es wird „einem vernunftlosen Subjekt (dem Aufgeforderten) ein bereits vernunftbe-

¹³ Ebd.

¹⁴ Diese Deutung Honneths läßt Fichte dann als Vertreter einer „intersubjektivitätstheoretischen Wende“ (Honneth: „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität“, a.a.O., 29) erscheinen, die er aber mit entwicklungspsychologischer Empirie unterlegen muß, was Fichte sicher nicht sanktioniert hätte (ebd., 46).

¹⁵ Vgl. Verf.: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, Kap. 2.3.

¹⁶ Vgl. Rainer Zaczyk: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981, 24.

gabtes (der Auffordernde) gegenübergestellt.“¹⁷ Da so die Genese des Selbstbewußtseins dann doch letztlich „im dunkeln“¹⁸ bleibt, muß schließlich eine letzte Ursache herhalten, um die bodenlose Rückfrage nach dem Grund der Aufforderung abzuschließen: Gott als der Erzieher des ersten Menschenpaares.¹⁹

Drittens scheint die fremde Aufforderung als notwendiger Anstoß der subjektiven Freiheit der Grundüberzeugung der Fichteschen Ich-Philosophie zu widersprechen. Wenn es doch ein *Anderer* ist, der mich zur Freiheit ruft, wie ist es dann zu verstehen, daß das Ich der erste Grundsatz bleiben kann, mittels dessen Fichte die im Kantianismus verbliebenen Dualismen überwinden zu können hofft? Spricht nicht auch Fichte von einem bloßen „Factum“²⁰ der Aufforderung, was Ludwigs Sieps Eindruck beförderte, hier handele es sich um einen Einbruch des Empirischen in Fichtes Transzendentalprogramm?²¹ Was Fichte von Philosophien der Alterität, die – wie etwa die von Levinas – unterscheidet, ist die Integration der Alterität in ein Ich höherer Stufe. Denn schließlich stellt Fichte in § 2 fest, daß es in der Rekonstruktion den transzendentalen Philosophen und den gemeinen Menschenverstand zu unterscheiden gelte. Ersterer weiß mehr als letzterer, und er weiß insbesondere, daß „alles, was sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne“.²² Aus der Perspektive des Autors der *Wissenschaftslehre* also – so muß man schließen – muß noch die Aufforderung des Anderen als eine Setzung des Ichs erscheinen. Die fremde Anrede ist nur für den gemeinen Menschenverstand fremd; der Philosoph weiß, daß sie schließlich doch aus einer Ich-Setzung herrühren muß. „Von mir und meiner Behandlung geht mein ganzes Urtheil über ihn aus, wie es in einem Systeme, das das Ich zur Grundlage hat, nicht anders seyn konnte.“²³ An anderer Stelle heißt es entsprechend: „Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach die absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst.“²⁴ Für Andere gilt entsprechend: „Es gehört unter *seine Bedürfnisse*, daß vernünftige Wesen seines gleichen ausser ihm gegeben seyen.“²⁵

Für die Frage, wie sich das Anerkennungsverhältnis ausgestaltet, ist demnach entscheidend, wie man die Andersheit des Anderen konzipiert. Wird sie nach dem Bedürfnis des Ich konzipiert, mit sich selbst identisch zu sein oder wird sie als

¹⁷ Ebd., 26.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 347.

²⁰ Ebd., GA I, 3, 344.

²¹ Vgl. Ludwig Siep: „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 41–64, hier: 45 f.

²² Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 335.

²³ Ebd., GA I, 3, 353.

²⁴ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: GA IV, 3, 30.

²⁵ Ebd., 36. Hervorh. Th.B.

irreduzibel auf die Zugriffe des Ich gedacht? Erst wenn darüber Klarheit gewonnen ist, läßt sich die Frage beantworten, ob man Intersubjektivität als eine Ableitung aus der (gemeinsamen) Subjektivität verstehen muß oder als ein Zwischenereignis, das für die Konstitution von Subjektivität überhaupt wesentlich ist. Ein Versuch, diese Frage zu beantworten, liegt in der Phänomenologie Edmund Husserls vor.

II. Intermezzo: Husserls gescheiterter Neuanfang. Intersubjektivität und transzendente Egoologie

Edmund Husserl hat nicht nur die phänomenologische Methode, sondern auch den Begriff der Intersubjektivität erfunden. Zwar hat er sich kaum – und wenn, dann eher abwehrend – zu Fichte geäußert, doch besteht eine gewisse Verwandtschaft der philosophischen Aufgabenstellung, die Husserl als Erben der erkenntnistheoretischen Problemstellungen des 19. Jahrhunderts ausweist. Mit Husserl wird ein letztes Mal der Versuch unternommen, dem Wissen ein sicheres Fundament zu verschaffen, das durch die verschiedenen einzelwissenschaftlichen Positivismen massiv erschüttert war. Philosophie als „strenge Wissenschaft“ sollte sich phänomenologisch an der transzendentalen Analyse der Bewußtseinsvorgänge ausweisen. Die Anklänge an den Anspruch einer Philosophie als Wissenschaftslehre sind schwer zu überhören.

Auch die Funktionsstelle der Intersubjektivität für die Theorie weist Ähnlichkeiten auf. Wenn Fichte in der *Wissenschaftslehre* festhält, daß das freie, selbsttätige Subjekt nicht etwa faktisch, sondern aus begrifflicher *Notwendigkeit* nie allein vorkommen kann, so hat diese Auffassung ihr Echo, wenn Husserl von der Lösung des Intersubjektivitätsproblems erwartet, diese möge doch seine Erkenntnistheorie vor dem Solipsismus bewahren. Genau diese Gefahr erörtert Husserl in der fünften seiner *Cartesischen Meditationen*. Ist die phänomenologische Rückführung der Gewißheiten auf ein transzendentes Ego gelungen, so scheint es außerhalb dessen nichts zu geben, zumindest nichts, was als Sinn konstituiert ist. Wenn „jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, [...] in den Bereich der transzendentalen Subjektivität“²⁶ fällt (und das war es ja, was die Phänomenologie darzulegen beanspruchte), bleibt außerhalb dessen nur der Nicht-Sinn. Husserl schließt lakonisch: „Ist sie [die transzendente Subjektivität, Th.B.] das Universum möglichen Sinns, so ist ein Außerhalb dann eben Unsinn.“²⁷ Wenn Husserl dies mit voller Inbrunst einen „transzendentalen Idealismus“²⁸ nennt, so ist das allerdings weniger ein Wink an den klassischen deutschen Idealismus als eine Spitze gegen die empirische Psychologie.

²⁶ Edmund Husserl: *Cartesische Meditationen*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Bd. 8, Hamburg 1992, 86.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 88.

Sofern nun die durch phänomenologisch-methodische Reduktion erzeugten Evidenzen mich allein an den Strom meiner Bewußtseinserlebnisse bindet, scheint dies unausweichlich auf einen Solipsismus zuzulaufen. Die Phänomenologie muß also, soll sie Geltung jenseits meiner selbst bzw. der von je mir durchgeführten phänomenologischen Meditationen erlangen, so müssen die Sinnbezüge Anderer mit den meinen auf irgendeine Weise verknüpft werden können.

An dieser Stelle enden nun die ohnehin spärlichen Gemeinsamkeiten von Husserl und Fichte. Denn zu Beginn von Husserls Überlegungen zur Intersubjektivität wird ausgeschlossen, daß der Andere zur Immanenz des Ego hinzugehören könnte. Es stellt sich vielmehr die Aufgabe, wie die „Transzendenz des Anderen“²⁹, seine Subjektivität eigenen Rechts mit meiner transzendentalen Subjektivität zusammenstimmen kann. Die Rekonstruktion der Erfahrung des Anderen nicht allein als Objekt in meiner Welt, sondern selbst als welthabendes Subjekt in seiner Welt, ist einigermaßen verwickelt und nicht ohne Fraglichkeiten. Ich greife nur einige wesentliche Aspekte heraus, um deutlich zu machen, wo der Gewinn und die Grenzen von Husserls Ansatz bestehen.

Der Andere tritt in meiner Erfahrung zunächst als Gegenstand auf, insofern ich jemanden sehe wie auch andere Objekte meines Gesichtsfeldes. Soll aber die Erfahrung des Anderen (*genitivus subiectivus*) Geltung erlangen, kann er nicht Objekt bleiben. Nun hatte Husserl am transzendentalen Ego zuvor gezeigt – und das ist ein zweiter wesentlicher Unterschied zum Fichteschen Idealismus –, daß es leiblich verfaßt ist. Der Leib wird nicht deduziert, sondern als fungierender Grund aller Erfahrung und allen Sinns ausgewiesen. Insofern nun der andere *Körper*, der mir entgegentritt, von meinem Ego nicht als Körper unter anderen Gegenständen, sondern selbst wiederum als *Leib* aufgefaßt wird, „überschiebt“³⁰ sich – wie Husserl sich ausdrückt, um den Eindruck eines Analogieschlusses zu vermeiden – mein Sinn geltender Subjektivität auf den Anderen. „Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib [...] ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben“³¹.

An dieser Lösung, die eine Reihe von Details enthält, die ich hier übergehe,³² besticht zweierlei. Zum einen nimmt Husserl seinen Ausgangspunkt bei der *Erfahrung* des Anderen. Andere begegnen uns auf eine bestimmte Weise, deren wesentliches Merkmal die Transzendenz ist. Andere werden nicht von egologischen Bewußtseinsleistungen konstituiert, sondern treten auf die ein oder andere Weise auf und greifen in unsere Handlungsvollzüge ein. Andere werden auch nicht von einem absoluten Ich gesetzt, um ihre eigene freie Selbsttätigkeit begründen zu

²⁹ Ebd., 92.

³⁰ Ebd., 116.

³¹ Ebd., 113.

³² Vgl. genauer Verf.: *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011, Kap. 4.1.

können, sondern werden in ihrer eigenen Wirklichkeit gesehen. Man kann sagen, daß Husserl *versucht*, der Andersheit als ihr selbst Rechnung zu tragen. Zum anderen bietet Husserl mit dem Begriff des *Leibes* eine Möglichkeit, sich den Fallstricken des Idealismus zu entwinden.³³ Daß Andere keine Geistwesen sind, sondern verkörperte Ganzheiten, hat zur Folge, daß auch die leibliche Interaktion im Begriff der Intersubjektivität Niederschlag finden muß.

Nun ist es aber so, daß Husserl trotz dieser überzeugenden Möglichkeiten, die sich ihm bieten, die Konsequenzen nicht vollends zieht, was damit zusammenhängen mag, daß sich seine Problemlage noch dem 19. Jahrhundert verdankt. Denn es gelingt ihm nicht, aus dem Primat der Erfahrung und der Vermittlerrolle des Leibes eine Position zu erarbeiten, die ihn vom Idealismus gänzlich gelöst hätte – was bereits an der emphatisch in Anspruch genommenen Selbstbezeichnung als „transzendentaler Idealismus“ deutlich wurde. So muß Sartre noch 1943 gegen Husserl ausrufen: „Man *begegnet* dem Andern, man konstituiert ihn nicht“³⁴, weil Husserl zwar die Erfahrung des Anderen zum Problem macht, die Lösung aber beim konstituierenden Ego sucht. Und zuletzt bleibt auch unklar, warum das Ego annehmen sollte, daß es sich bei den anderen Körpern, also den Körpern der Anderen in meiner Dingwelt, um subjektivitätsfähige Leiber handeln soll – bloß weil sie (ungefähr) so aussehen wie mein Körper? Das Problem ist Husserl durchaus bewußt und so ergänzt er seine Argumentation um allerlei überbrückende Hilfskonstruktionen: etwa die Monadengemeinschaft und eine gemeinsame „objektive Natur“. Er verschenkt, so könnte man es zusammenfassen, die Potentiale, die er in seiner Philosophie selbst bereitgestellt hat, weil er es nicht wagt, ihrer eigenen Radikalität zu trauen. Ähnlich wie Fichte gleicht er einer Übergangsfigur, in deren Philosophie das Problem der Intersubjektivität in aller Klarheit ausgesprochen wird, ohne doch eine vollends überzeugende Lösung anbieten zu können, weil die theoretische Arbeit sich der Nähe zu überkommenen Fragestellungen nicht entwinden kann: Fichtes Abarbeiten am Erbe des Kantianismus und Husserls Abarbeiten am Erbe des Psychologismus.

III. Der Appell des Anderen: Gründung der Intersubjektivität aus der Erfahrung der Alterität

In Husserls Scheitern am Versuch einer Lösung des intersubjektiven Dilemmas liegen Möglichkeiten bereit, die über dieses Scheitern hinausweisen. Das haben viele Nachfolger und Schüler Husserls so gesehen und zu ganz unterschiedlichen Fortsetzungen genutzt. Würde man eine Geschichte der Intersubjektivität oder besser der Intersubjektivitätstheorie schreiben wollen, so hätte man die mehr oder

³³ Vgl. Emmanuel Alloa u. Natalie Depraz: „Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*: Der Leib bei Husserl“, in: Emmanuel Alloa u. a. (Hrsg.): *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, 7–22.

³⁴ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 452.

minder dissidenten Anknüpfungen bei Heidegger, Schütz, Sartre, Merleau-Ponty und Levinas zu sichten. Da das hier nicht zur Diskussion steht, greife ich den Letztgenannten heraus und zwar deswegen, weil daran klar werden kann, wie Intersubjektivität konzipiert wird und welche Konsequenzen dies für die normativen Seiten der praktischen Philosophie hat, wenn man die „Aufforderung“ ganz aus der Verfügungsgewalt des Ich heraushält.

Bekanntlich gründet Levinas seine Philosophie der „asymmetrischen Intersubjektivität“³⁵ auf eine Kritik der Andersheitsvergessenheit. Man kann nicht unbedingt sagen, daß Levinas seine Lektüre der Klassiker nach Maßgabe des *principle of charity* vornimmt, wenn er der Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger unterschiedslos vorwirft, in ihrer jeweiligen Thematisierung des oder der Anderen nie der Andersheit *selbst* zum Ausdruck verholfen, sondern sie stets vom Standpunkt des Selben aus kolonialisiert zu haben.³⁶ Dieser „Imperialismus des Selben“³⁷ – wie es parolenartig heißt – zeigt verschiedene Gesichter, je nachdem wie der jeweils hegemoniale Zugriff methodisch gesetzt wird: Von Platons Einordnung des Anderen und des Selben unter die fünf Grundbegriffe der Philosophie im *Sophistes* bis zu Heidegger, der das Mitsein mit Anderen noch im Modus des Besorgtsein um das eigene Sein denkt, reichen die Versuche der Eingemeindung. Ohne das im Detail nachweisen zu müssen, kann man sich denken, daß zwischendurch auf dem Weg von Platon bis Heidegger die Positionen der klassischen deutschen Philosophie ebenfalls nicht sehr gut weg kommen.

Insofern die philosophische Tradition dafür verantwortlich gemacht wird, aus Angst vor der Heteronomie direkt und damit begrifflich identifizierend den oder das Andere zu thematisieren, wird unmittelbar ersichtlich, daß eine Phänomenologie des Anderen gar nicht möglich sein kann. Es war gerade die Unmöglichkeit, den Boden der phänomenologischen Methode zu verlassen, die Husserl daran hinderte, eine adäquate Formulierung für die Intersubjektivität zu erreichen. Der Primat, den die Philosophie – zumindest in ihrer neuzeitlichen Form – der Autonomie zuerkennt, muß – so Levinas – narzißtisch sich selbst genügen und sich ohne Rückgriff auf anderes selbst rechtfertigen. Bedeutet das nun, daß die Philosophie Levinas', insofern sie dieser „Reduktion des Anderen auf das Selbe“³⁸ entgegentreten will, notwendigerweise eine Heteronomie vertreten müßte?

Daß man diese Frage nicht positiv beantworten muß, liegt an einer Unterscheidung zweier Andersheiten, die notwendig ist, um Levinas' Formulierung der In-

³⁵ Emmanuel Levinas: *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria u. Nikolaus Wolfgang Krewani, Freiburg, München 1997, 119.

³⁶ Zu dieser Geschichte der Ursprungsphilosophien zählt Levinas – wie zu erwarten – auch Fichte. Vgl. Emmanuel Levinas: „Humanismus und Anarchie“, in: ders.: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 61–83, hier: 69.

³⁷ Emmanuel Levinas: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders.: *Die Spur des Anderen*, übers. u. eingel. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München 1998, 185–208, hier: 199.

³⁸ Ebd., 186.

tersubjektivität im Unterschied zu jener Fichtes oder Husserls zu verstehen. Auf einer ersten Ebene vertritt Levinas tatsächlich einen Primat des Anderen. Nicht das Ich setzt oder konstituiert den Anderen, sondern der Appell des Anderen geht jeder Handlung, aber auch jeder Intentionalität des Subjekts voraus. Erst dadurch, daß Andersheit im Wortsinn als ab-solut, als abgelöst von der Herrschaft des Subjekts gedacht wird, eröffnet sich die Möglichkeit einer nicht-reduktiven Konzeption der Andersheit, die bleibt, was sie ist. Genaugenommen ist „Konzeption“ natürlich das falsche Wort, suggeriert es doch, es wäre *etwas* zu konzipieren, zu begreifen oder zu beschreiben. Um die Statik einer Relation zwischen Elementen auszuschließen und zugleich den „Vollzugscharakter“³⁹ der Intersubjektivität zu eröffnen, wird die Beziehung des Anderen zum Subjekt als „Nicht-Beziehung“⁴⁰ angesehen. Intersubjektivität ist zunächst wesentlich „Trennung“, *separation*. Die entzogene Andersheit kann sich überdies nicht theoretisch erfassen lassen, sondern wirkt praktisch. Der Andere qua Antlitz setzt sich zum Subjekt in ein Verhältnis, in dem das Subjekt seinerseits zu einem Verhalten aufgefordert wird. Hier nun erkennen wir die Nähe zu Fichtes Terminus der Aufforderung, jedoch mit einem bedeutenden Unterschied. Der Appell des Anderen ist keine vom Ich gesetzte Aufforderung, sondern ein vorgängiges Ereignis, worauf das Subjekt zu antworten hat.⁴¹ Mehr noch: der Appell des Anderen hat ethische Bedeutung, indem er dem Subjekt die Verantwortung auflädt, in seinem Sprechen und Handeln dem Anderen gerecht zu werden. Levinas neigt in der metaphorischen Annäherung an die Alterität zu emphatischen Formulierungen: das Subjekt werde vom Anderen verfolgt, zur Geisel genommen; Andersheit gehe leiblich unter die Haut oder fungiere wie ein Trauma. Wird in solchen hypertrophen Bilden nicht doch eine Heteronomie ausgedrückt? Handelt es sich nicht schlicht um eine Umkehrung der Ich-Philosophie in eine Philosophie des Anderen?

Wäre dem so, dann wäre damit in der Tat wenig gewonnen, denn so hätte Levinas den Anderen hypostasiert und die absolute Freiheit des Ich wäre nicht bloß eingeschränkt worden, sondern auf den Nullpunkt eines Objekts geschrumpft, dem man keine praktische Relevanz mehr zuschreiben könnte. Hier kommt nun die erwähnte Unterscheidung zweier Begriffe von Andersheit ins Spiel. Denn so sehr das Subjekt vom Anderen im Wortsinne als „sujet“ unterworfen wird, so wird es doch auch subjektiviert, d. h. zum Handeln ermächtigt, zwar nicht aus sich selbst heraus, als freie Selbsttätigkeit, sondern vom Antworten auf den Anderen her. Das

³⁹ Vgl. Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München 1987, 152 ff., 180.

⁴⁰ Emmanuel Levinas : „Herméneutique et au-delà“, in: ders.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris ²1992, 158–172, hier: 169.

⁴¹ Daher hat die Levinassche Alteritätsphilosophie auch nichts mit einer Ethik der Fürsorge zu tun, wie Honneth fälschlicherweise annimmt. Vgl. Honneth: „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität“, a.a.O., 45 Fn. 17.

erste Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* versteht sich in diesem Sinne denn auch geradezu programmatisch als eine „Verteidigung der Subjektivität“⁴².

Da nun der Andere, in seinem ersten skizzierten Begriff: als *ab-solut Anderer*, nicht Gegenstand werden kann (solange er *als* Anderer fungiert), ist der Anspruch, seinem Appell gerecht zu werden unerfüllbar; jede Antwort, die gewählt wird, greift notwendigerweise zu kurz. Aber da wir in dieser Perspektive nicht nicht antworten können, führt dies dazu, die Antwort auf einer anderen Ebene zu adressieren. Ich nenne das die *soziale Andersheit*, die die konkrete Person meint, die in symbolischen Kontexten, bestimmten Erwartungshorizonten und verbunden mit einer spezifischen Geschichte auftritt. Angesprochen und in eine unendliche Verantwortlichkeit versetzt, wird das Subjekt vom absoluten Anderen. Aber nicht dieser ist der Adressat unseres Antwortens, sondern der je konkrete soziale Andere. Zwischen Anspruch und Antwort, zwischen Appell und Handlung des Subjekts klafft ein Spalt, die anders als in der *Symmetriebeziehung* Fichtes eine *asymmetrische* Intersubjektivität eröffnet. Die Differenz zwischen beiden Formen der Andersheit, die sich hier auftut, ist unausweichlich und nicht zu schließen.

In diesem Spalt artikuliert sich denn auch Levinas' Begründung der Normativität. Die absolute Andersheit ruft das Subjekt zur Verantwortung (man dürfte auch sagen: nötigt sie ihm auf), doch die Formen des Antwortens auf den ethischen Appell sind notwendigerweise auf den sozialen Anderen bezogen. Es ergibt sich so ein Primat des Ethischen („Ethik als erste Philosophie“), nicht aber als inhaltlich artikuliertes Moralsystem, sondern als reiner Appell, dessen Antworten im Prozeß zu erfinden sind. Daraus resultiert einerseits, daß die unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen nie abzugelten ist, andererseits eröffnen sich aber auch Spielräume des Praktischen, die es zu nutzen gilt. Um eine Heteronomie handelt es sich also nur dann, wenn man den absoluten Anderen isoliert betrachtet (was der Duktus der Levinasschen Schriften immer wieder nahelegt), aber keineswegs, wenn man in Betracht zieht, daß unsere Handlungen stets auf konkrete soziale Andere bezogen sind. Unter Rekurs auf Fichtes Begrifflichkeit dürfte man sagen, daß die responsive Handlung des Subjekts nicht „necessitiert“ (also bloß kausal hervorge-rufen) wird (wodurch man sie eben Freiheit nicht mehr nennen könnte), sondern „motiviert“ zum subjektiven Ergreifen der Möglichkeiten. Freiheit ist hier nicht reduziert auf die von Kant verspottete „Freiheit eines Bratenwenders“⁴³, sondern wird gedacht als ein „Eingehen auf fremde Ansprüche“, die das Ich nicht erfunden hat.

Resümiert man die Konsequenzen der unterschiedlichen Rolle der Aufforderung bzw. des Appells des Anderen für den Begriff der Anerkennung, so ist der Befund uneindeutig. Die Auffassung Fichtes ist zusammengefaßt in dem bereits zitierten Satz, in dem das Verhältnis freier Wesen als eine der Wechselwirkung durch Freiheit bestimmt wird. Es heißt dann anschließend: „Keines kann das andere aner-

⁴² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 27.

⁴³ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 97.

kennen, wenn nicht beide gegenseitig sich anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide gegenseitig sich so behandeln.“⁴⁴ Symmetrische Gegenseitigkeit ist die Grundlage der Anerkennung, die ihrerseits das Rechtsverhältnis bestimmt. In Hinsicht auf die Bestimmung des Rechts qua Anerkennung dürfte zwischen Levinas und Fichte Einigkeit herrschen. Eine normative Begründung des Rechts ist schlechterdings gar nicht anders zu denken. Die Differenz liegt in der vorausliegenden Frage, wie die wechselseitige Anerkennung ihrerseits begründet wird. Fichte will zeigen, inwiefern anerkennende Intersubjektivität eine Voraussetzung für das tätige Selbstbewußtsein ist. Sein Schritt aus der Ich-Philosophie heraus besteht darin, die Intersubjektivität als unverzichtbar für das freie Ich zu deduzieren. Keine Freiheit besteht allein und sie ist als solche für endliche Vernunftwesen nur denkbar, wenn die wechselseitige Anerkennung beschränkter Freiheiten hinzugedacht wird. Die Ehre, die Intersubjektivität als notwendiges Bestandsstück eines Begriffs des Subjekts in die Philosophie eingeführt (und damit die „intersubjektive Wende“ eingeleitet) zu haben, gebührt Fichte also zu Recht. Doch wie Husserl bleibt Fichte den Rahmenbedingungen seiner Problemstellung verhaftet und scheut sich, die Möglichkeit, mittels des Begriffs der Intersubjektivität die Subjektphilosophie hinter sich zu lassen, zu ergreifen. Denn sein erster Schritt zur Intersubjektivität bleibt halbherzig, weil schließlich der Ausgangspunkt bei der Setzung des Ichs als frei – aus sich selbst heraus – unhintergebar bleibt. Die Gründung der Anerkennung bei Levinas hingegen geht davon aus, daß wir nicht beim selbstsetzenden Ich zu beginnen haben, sondern beim Ereignis des absoluten Anderen, der uns gewissermaßen erst in die Freiheit ruft. Die Überzeugung, daß dem so ist, ist ihrerseits keine philosophische Setzung, sondern beansprucht phänomenologische Ausweisbarkeit an der Erfahrung. Ob das triftig ist, steht auf einem anderen Blatt. Doch zumindest ist damit der Graben markiert, der eine Ich-Philosophie der Setzung des Anderen von einer Phänomenologie des Anderen trennt.⁴⁵

Letztlich hängt ja, wie wir von Fichte wissen, die Philosophie, die man betreibt davon ab, was für ein Mensch man ist. So läßt sich für die Wahl dieses oder jenes Ausgangspunktes auch kaum argumentieren (sondern höchstens phänomenologische Plausibilisierungen angeben). Allein die Konsequenzen der Wahl des Ausgangspunktes für die weiteren Aufgaben der praktischen Philosophie lassen sich in dieser Rücksicht kontrovers diskutieren.

⁴⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 351.

⁴⁵ In gewissem Sinne steht die Levinassche Theorie asymmetrischer Intersubjektivität dem Kantischen Gedanken eines unbedingten Anspruchs der Stimme des Gesetzes näher als dem Fichteschen Bemühen zur Integration des Unbedingten ins Ich. Levinas selbst bekundet seine Nähe zu Kant. Vgl. Emmanuel Levinas: „Ist die Ontologie fundamental?“, in: ders.: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 103–119, hier: 118.

Das rechtliche Geflecht

Zur Intersubjektivität bei Fichte

Max Maureira

Als Fichte in einem Brief von 1795 an Reinhold bemerkte, daß bei Kant eine „Deduktion der *Realität* des Rechtsbegriffs“¹ fehlt, war ihm, wie sein Werk über das *Naturrecht* von 1796 bestätigt, bereits bewußt, welche Bewandnis es damit hatte. Was er bereits in seiner Nachricht an Reinhold mit der geforderten Deduktion im Sinne hatte, war nicht nur, das Recht anders als Kant zu betrachten, sondern eine im Grunde ganz neue Rechtskonzeption zu entwerfen.

Zunächst geht es bei Fichte eher um eine transzendente Deduktion als um eine logische. Die Frage also, welche bei Kant im Hintergrund steht, ist auch die seine, nämlich „wie sich Begriffe a priori [hier das Recht] auf Gegenstände beziehen können“². Auf dieser Spur fragt Fichte nicht einfach nach dem *quid facti* der Erfahrung oder des reellen Begriffs bzw. Rechtsbegriffs, sondern nach dem *quid iuris*. Was mit transzendenter Deduktion gemeint ist, ist bei Kant eine Frage nach der *quidditas* der Erfahrung bzw. eine nach dem Wo und Wie der Gegenstände, wenn man sie im Rahmen eines rechtlichen Kontextes betrachten will. Anders gesagt: es wird nach der *possibilitas* gefragt, welche empirisch die *res* oder das *ens* synthetisiert, indem diese *res* oder *ens* *possibilia* sind. In dieser Synthesis liegt nach Kant eine apriorische Notwendigkeit, die er „de[n] höchste[n] Punkt“ nennt, und zwar deswegen, weil sie gerade das *quid iuris* der empirischen Synthesis vertritt³. Fichte fordert auch diese Kantische Deduktion ein, also die apriorische Notwendigkeit oder die *quaestio iuris* des Begriffs bzw. Rechtsbegriffs zu entwickeln. Aber die Weise, wie er sie betrachtet, ist eine andere als bei Kant – und daraus ergibt sich auch eine andere Konzeption des Rechts.

¹ Fichte: *Brief von 1795 an Reinhold*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA III, 2, 385.

² Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 117.

³ Vgl. Immanuel Kant: a.a.O. B 134 Anm.

I. Die Genese der Zweiheit

Wie Fichte nach der *possibilitas a priori* fragt, entscheidet dann die Frage nach dem Recht. Das sollte zumindest im Überblick erklärt werden. Er meint damit, daß die *possibilitas* oder das Was selbst ist, was es ist. Das heißt, daß mit dem Das, was es ist, das geschieht, was es *a priori* ist. Oder noch einmal in der Fichteschen Terminologie: Was es (handelnd) ist (nämlich durch ein Handeln), ist das (Tat), was aus sich selbst ist. Dieses Selbstgeschehen, das Fichte mehrmals zu beschreiben versucht, bezeichnet er erst als Tathandlung und später mit dem Wort Genesis⁴. Was sich manifestiert, soll daher genetisch betrachtet werden. Damit betont er, daß der Übergang von dem, was ist, sich durch das Handelnde selbst erklären soll. Was Fichte dabei präsentiert, ist darum eine Methode, und zwar eine genetische Methode, welche diese Selbstrelation erfaßt. Um diese handelnde, selbstbezügliche Relation zu berücksichtigen, ist nach ihm folglich eine absolute Reflexion nötig, die konsequenterweise „ursprünglich und genetisch [...] einige, und einen Punkt gebe, aus welchem wir das Objekt und Subjekt [...] in einer qualitativen Einheit [...] hervorgehen sehen“⁵. Subjekt und Objekt sind hier dann Momente dieser Relation, die aus ihrer Selbstsetzung genetisch zu sich zurückkommen. Nun benennt Fichte diese selbstbezügliche Reflexion – besonders in seinen ersten Schriften – mit dem Wort Ich, wie auch später mit diesen anderen Worten: Licht, Vernunft oder Gott. Jedenfalls meint er damit immer dasselbe, nämlich eine ursprüngliche Disjunktion bzw. ein Unterscheiden des Selbst, also eine ursprüngliche Einheit, und somit die innere Notwendigkeit einer Nachkonstruktion des Ursprünglichen, das also aus einer Zweiheit zu sich zurückkommen soll⁶.

Indem das Ich oder das Licht sich offenbart, spaltet es sich. Wenn es in der Tat so ist, erscheint es oder setzt es sich, aber als gespalten. Demzufolge besteht das Ich oder das Licht mit dieser Offenbarung nicht mehr *als solches*, sondern als Gesetztes. Nun bedeutet diese Selbstbeziehung des Ichs, obwohl damit eine Relation gemeint ist, daß sie „absolut [sein soll], und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation“⁷. Daß sie so geäußert wird, fordert darum nichts anderes als eine innerlich rekonstruierte Relation, welche nach Fichte zur ursprünglichen Einheit

⁴ In der *Wissenschaftslehre 1794* ist von der Tathandlung die Rede. Damit betont Fichte, daß es hier um eine Tat und zugleich um eine Handlung geht. In der *Wissenschaftslehre 1804* benutzt er hingegen, allerdings in demselben Sinn, das Wort Genesis. Mit „Genesis“, heißt es da, sei die vormalige Tathandlung gemeint (vgl. Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 202).

⁵ Fichte: *Vorlesungen der Wissenschaftslehre im Winter 1804*, in: GA II, 7, 162. Siehe dazu ausführlicher Lauth, Reinhard: „Transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung“, in: ders.: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, 204.

⁶ Vgl. Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 365.

⁷ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: GA I, 2, 345.

zurückkommt⁸. Mit ihr ist sicherlich nichts Empirisches gemeint und wie Fichte in einem Brief an Schelling von 1801 berichtet, kann auf diese Weise die für ihn höchste Synthesis erreicht werden. Er denkt an diese Synthesis, wenn er in diesem Brief von der „GeisterWelt“⁹ spricht.

In der Geisterwelt werden nach Fichte durch „einen unbegreiflichen RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen“, die in der sinnlichen Welt dominiert, alle Menschen verbunden¹⁰. Was nach Fichte überhaupt bindet, ist mithin dieser unbegreifliche Realgrund, der sich bei jedem Einzelnen entfaltet. Die Nachkonstruktion der ursprünglichen Einheit hebt überdies die sinnliche Getrenntheit auf¹¹. Aber wie kann das möglich sein, ohne jeweils immer in Zweiheit zu zerfallen? Oder wie kann dieser Grund aus der Zerrissenheit alles einzelnen Handelns *als solcher* deduziert werden, wenn man bedenkt, daß die Zerrissenheit in ihrer Zweiheit *als solche* nicht mehr im Mittelpunkt stehen kann?

II. Die Realisierung der Freiheit

Indem jemand handelt – so erklärt es Fichte – wird eine Tat gesetzt, die durch sein Handeln geschieht. Das, was hierbei stattfindet, ist der Übergang vom Handeln zur Tat. Beim Handeln geht es überhaupt um eine Selbstbeziehung, worin nach Fichte das *Faktum* der Freiheit besteht: „Es *ist* eben Alles, wie die Freiheit es macht, und wird nicht anders, wenn sie es nicht anders macht“¹². In aller Handlung oder Tätigkeit realisiert sich also die Freiheit. Fichte ergänzt, daß „ich [...] mich durch

⁸ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: GA I, 2, 331.

⁹ Fichte: *Brief von 1801 an Schelling*, in: GA III, 5, 45.

¹⁰ GA III, 5, 48. Es ist übrigens bekannt genug, daß dieser Realgrund nach Fichte nur für den Verstand sprachlich unbegreiflich ist, „nicht aber für die Vernunft, welche die absolute Identität, das untrennbare Beisammenseyn des Endlichen mit dem Unendlichen, als das Erste setzt und von dem Ewigen ausgeht, welches weder endlich noch unendlich, sondern beides gleich ewig ist“. Vgl. Schelling: *Brief von 1801 an Fichte*, in: GA III, 5, 84. Über die Schwierigkeit der Sprache, jenen Grund ausdrücken zu können, siehe dazu: Manfred Zahn: „Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Klaus Hammacher (Hrsg.): *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, 1981, 160; sowie Wolfgang Janke: „Die Wörter ‚Sein‘ und ‚Ding‘ – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache“, in: Klaus Hammacher (Hrsg.), a.a.O., 49 ff. Hoffmann betont noch dazu, daß die Notwendigkeit der Sprache kein Substrat ist, sondern daß sie die „natürliche“ Notwendigkeit, sich vermitteln zu müssen, voraussetzt. Vgl. Thomas Sören Hoffmann: *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 505–507.

¹¹ Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 118–119 und 402.

¹² Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, in: GA II, 6, 264. Daß die Freiheit für Fichte das Motiv überhaupt war, wird oft betont. Henrich ist sogar der Meinung, daß er (Fichte) deswegen Philosoph wurde. Vgl. Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, 17.

den anderen gedacht als handelnd [finde]¹³. Jeder steht mit den anderen durch sein Handeln in Beziehung. Da er frei ist, handelt er auch frei. Alles also, was ist, besteht in diesem Mitsein. Oder mit Fichte gesagt: „Das ich ist alles das, was es ist, nur darum, weil es sich selbst se[t]zt“¹⁴. Oder real ist überhaupt das, was frei verwirklicht wird¹⁵. Was es also real gibt, ist dann die Realisierung der Freiheit schlechthin. Oder noch einmal mit anderen Worten ausgedrückt: In jeder freien Handlung entfaltet sich die *quidditas* der Freiheit.

Nun – so setzt Fichte fort – „wenn sie [die Freiheit] einmal war, so sollte sie material bestimmt seyn“¹⁶. Was es daher bei der Freiheit zu deduzieren gibt, soll aus ihrer eigenen Materialität bzw. Realität geschaffen werden. Sie muß aus ihrer reinen Möglichkeit deduziert werden, indem sie sich selbst bestimmt und keine leere Bestimmtheit ist. Aus was sie sich damit deduziert, ist ihr Sein, d.h. das Sein der Realität. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Einheit der reinen Möglichkeit sich durch die Konvergenz verschiedener Realisierungen in der sinnlichen Welt manifestiert¹⁷ und darum ist bei all diesen Realisierungen des Handelns eine Vermittlung bzw. Selbstvermittlung impliziert.

Da nach Fichte dieses Handeln bzw. diese Vermittlung oder Selbstvermittlung nicht leer ist, fordert er, daß das Ich oder das Licht sich unmittelbar weiß und zugleich auch äußert. Wie und wo ist das möglich? Er antwortet: Im Wollen. Denn das reine Wollen ist „reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst“¹⁸, das sich auch in diesem Sinne äußert bzw. objektiviert. Bei jedem Einzelnen aber objektiviert sich nach Fichte das Sollen, das ein „Postulat“ des genetischen Handelns ist. Es ist so, wie sich das Wollen im Bewußtsein des Individuums, der Person oder des Ichs konkretisiert¹⁹, indem es damit die „objektive Bestimmung der Freiheit“

¹³ Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo ca. 1796–1799*, in: GA IV, 2, 180. Düsing interpretiert diesen Satz durch ein doppeltes Finden, das hier formuliert wird, nämlich das Finden zu mir und zu den Anderen. Vgl. Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Fichte und Hegel*, Köln 1986, 267.

¹⁴ Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo ca. 1796–1799*, in: GA IV, 2, 24.

¹⁵ In der Formulierung von Fritz Medicus gibt die Freiheit Realität, indem sie das Mögliche wirklich macht. Cf. Fritz Medicus: *Fichte. Dreizehn Vorlesungen*, Berlin 1905, 176.

¹⁶ Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, in: GA II, 6, 252.

¹⁷ In diesem Sinne betont Lauth, daß „jede weitere interpersonale Manifestation eine Projektion auf der Basis der schon erfolgten Integration [darstellt]“. Vgl. Reinhard Lauth, a.a.O., 203. Das Entscheidende ist m. E. aber hier, daß diese Realisierungen oder (mit Lauth) Manifestationen, die sich treffen, sich in einer ständigen Bestimmung und in einem ständigen Wechsel und nicht in einem Zustand befinden. Deshalb trifft für mich das Wort Konvergenz den Sachverhalt genauer.

¹⁸ Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: GA I, 5, 40.

¹⁹ Fichte nutzt oft diese drei Wörter sowie freie Wesen als Synonyme, z. B.: „das Vorstellende (oder Ich) ist ein Bewusstsein“ (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo ca. 1796–1799*, in: GA IV, 2, 23) oder an einer anderen Stelle „unser Ich oder das Vorstellende, oder das Bewusstsein ist *idem*. Unser Ich ist nichts anders als das Bewußtsein selbst“ (Fichte: *Wissen-*

setzt²⁰. Das heißt, das Sollen äußert sich im Bewußtsein, und damit konkretisiert sich bei jedem Einzelnen das Wollen, das „der Anfang des Bewußtseins und der eigentliche Mittelpunkt [ist,] an den das übrige angeknüpft wird“²¹. Was nach Fichte alle Menschen verbindet, ist aber weder ein Wollen noch ein entsprechendes Motiv bzw. das Sollen, sondern ein Realgrund, der die sinnliche Getrenntheit aufhebt. Alle bestimmten Möglichkeiten, die bei jedem Individuum bzw. in seinem Bewußtsein stattfinden, setzen deshalb noch keine Synthesis voraus, die dieser Realgrund impliziert, sondern mehrere Individuen, ein interindividuelles Geflecht von ihnen, und somit kann sicherlich keine Synthesis der Geisterwelt erreicht werden. Wenn dennoch jedes Individuum sich des Bewußtseins bewußt wäre, kann der Kern der Freiheit getroffen werden²² und damit kann nach Fichte eine solche Synthesis plausibel werden.

Daß jeder in der sinnlichen Welt seiner Freiheit bewußt ist, fordert aber zugleich das Bewußtsein, daß „ich selbst *mich* nicht denken [kann], ohne vernünftige Wesen außer mir anzunehmen“²³. Daraus ist zu folgern, daß sich bei jedem freien Handeln nicht nur das Ich konstituiert, sondern auch andere vernünftige Wesen, die in einer freien bzw. wechselseitigen Beziehung zueinander stehen, bei der alle untereinander (auf)gefordert werden. Was Fichte hier genetisch verbindet, soll mithin aus dieser konstitutiven Intersubjektivität deduziert werden. Besonders seit der *Wissenschaftslehre nova methodo* kümmert sich Fichte explizit darum²⁴. Alles was

schaftslehre nova methodo ca. 1796–1799, in: GA IV, 2, 24), sowie etwa „das freie Wesen nöthigt durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen“ (Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: GA I, 3, 384).

²⁰ Vgl. Wilhelm Metz: „Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre“, in: *Fichte-Studien* 11 (1997) 152.

²¹ Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo ca. 1796–1799*, in: GA IV, 2, 189. Schüssler und Radrizzani analysieren, daß durch das Wollen bei Fichte sich die Bestimmung oder Äußerung des Ichs vollzieht. Cf. Ingeborg Schüssler: „Conscience de soi et volonté. A propos de la détermination de la raison finie dans le *Fondement du droit naturel* de Fichte“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 123.3 (1993) 329; sowie in demselben Sinne Edith Düsing, a.a.O., 243.

²² Der Kern des Selbstbewußtseins ist für Fichte nach Heimsoeth „zugleich der Kern der Freiheit“. Vgl. Heinz Heimsoeth: *Fichte*, München 1923, 91.

²³ Fichte: *Brief von 1801 an Reinhold*, in: GA III, 2, 385.

²⁴ Aber bereits 1785 schreibt er: „Es ist kein Individuum, wenn es ihrer nicht wenigstens zwei giebt“ (Fichte: *Brief von 1801 an Reinhold*, in: GA III, 2, 387). Dazu auch Ives Radrizzani: „Le fondement de la communauté humaine chez Fichte“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 119.2 (1987) 203 ff., sowie Reinhard Lauth, a.a.O., 205 und auch von ihm „Le problème de l’interpersonnalité chez J.G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 25 (1962) 332–333. Dazu auch noch Alexis Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966, insbesondere Kap. II und III. Auf dieser Spur ist Naulin der Meinung, daß: „c’est seulement par la communication que l’individu a chance de s’élever à la liberté“. Vgl. „Philosophie et communication chez Fichte“, in: *Revue internationale de Philosophie* 90.4 (1969) 418. Hieraus schließt Renault, daß für Fichte nicht die Subjektivität sondern die Intersubjektivität die Bedingung des Recht ist. Vgl. Alain Renault: *Le système du droit. Philo-*

verbunden wird, impliziert also genetisch eine Intersubjektivität, die sich in der sinnlichen Welt entfaltet. Nun sind der materielle Rahmen dieser Entfaltung und die Bedingung ihrer Nachkonstruktion nach Fichte das Recht. Wenn vom Recht die Rede ist, handelt es sich nach ihm also um eine Bedingung, welche die Getrenntheit der Einzelnen nicht aufhebt, sondern vielmehr die Synthesis der Geisterwelt ermöglicht. Denn das Recht steht zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt, und zwar als genetisches Moment. Was heißt das aber?

III. Die denknotwendige Verbindung freier Subjekte im Recht

In der sinnlichen Welt bestimmt sich die reine Möglichkeit, die, indem sie sich bestimmt, nicht mehr rein ist. Daher kann sie in dieser Welt nie *als solche* sein. Wenn sie sich nicht manifestiert, wird sie aber auch nicht gesetzt, und wenn sie sich bestimmt, ist sie nicht mehr rein. Die Pointe der Frage bezieht sich also auf dieses Durch, auf die Vermittlung oder die Relation. Wenn diese äußerlich betrachtet wird, dann kann sie nie absolut sein. Wenn sie dennoch in ihrer eigenen bzw. inneren Selbstbeziehung berücksichtigt wird, dann muß sie absolut sein. Diese Relation vertritt nach Fichte die Freiheit überhaupt. Was sich bei ihrer Bestimmung setzt, ist deshalb die eigene Entfaltung ihrer Selbstbeziehung, worin sie durchaus *als solche* besteht. Wenn sie sich mithin bestimmt, wird sie bestimmend selbstvermittelt. Oder anders gesagt: Als reine Möglichkeit ist die Freiheit *als solche* gemeint, während sie als bestimmte „von sich“ ist, d. h. so wie es Fichte ausdrückt, ihre Disjunktion liegt durchaus in diesem ihrem Von²⁵.

In Ansehung der inneren Einheit dieser beiden Momente der Freiheit soll sie nach Fichte aus der Konvergenz der entsprechenden Bestimmtheiten jedes Bewußtseins, der Individuen oder Personen nachkonstruiert werden. Der Ort aber an dem sich zuerst diese notwendige bzw. konstitutive Konvergenz aller intersubjektiven Bestimmtheiten „garantiert“ einfindet, ist im Recht²⁶. In diesem Sinne deduziert Fichte das Recht schon in seinem *Naturrecht* von 1796²⁷. Unter Recht versteht

sophie et droit dans la pensée de Fichte, Paris 1986, 237. Ferry meint ebenso übereinstimmend, daß die Intersubjektivität die rechtliche Beziehung formiert. Vgl. Luc Ferry: „Sur la distinction du droit et de l'éthique dans la première philosophie de Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 26 (1981) 301. Dagegen beschreibt Siep die Aufforderung, durch welche die anderen mich provozieren, nicht in einem rechtlichen Sinne, sondern sieht sie als einen Erziehungsakt. Vgl. Ludwig Siep, a.a.O., 295.

²⁵ Vgl. Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 306.

²⁶ Daß übrigens damit auch der Zwang impliziert wird, ist unvermeidbar. Was den rechtlichen Zwang möglich macht, ist aber – wie es Janke formuliert –, daß er konsequenterweise die „Verhinderung der Freiheit verhindert“. Vgl. Wolfgang Janke: „Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes“, in: *Kant-Studien*, 82.2 (1991) 209.

²⁷ Im Allgemeinen siehe Ingeborg Schüssler: „Die Deduktion des Begriffs des Rechts aus Prinzipien der Wissenschaftslehre (J.G. Fichte: Grundlage des Naturrechts §§ 1–4)“, in: *Fichte-Studien* 11 (1997) 39–40, sowie Jürgen Stolzenberg: „Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtsein“, in: Wolfram Hogrebe (Hrsg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philoso-*

Fichte also keinen Begriff, der aus einem anderen Begriff bzw. der Freiheit abgeleitet wird, sondern etwas Anderes und zwar eine innere Notwendigkeit. Der Rechtsbegriff wird gefordert, weil er bei jedem Individuum, die Bedingung aller Möglichkeiten seine Freiheit zu bestimmen darstellt und das heißt, das Recht ist eine verbindende „*Denknotwendigkeit*“ aller als frei, in der synthetischen Einheit des Begriff²⁸. Die materielle Möglichkeit der individuellen Freiheit konkretisiert sich also im Recht. Das Recht ist deshalb ein Begriff, der mit der Realisierung der Freiheit jedes Einzelnen zu tun hat, oder wie Fichte an Jacobi schreibt: „Die Bedingungen der Individualität [bzw. der individuellen Freiheit] heißen Rechte“²⁹. Gerade weil das Recht in Beziehung zur realisierten Freiheit bzw. zu ihrer intersubjektiven Mannigfaltigkeit steht, wird zu dieser Entfaltung von ihnen weder ein Individuum noch ein Bewußtsein und auch kein Handeln gefordert, sondern die gesamte konvergierte Freiheit, die im Recht ermöglicht wird. Der Rechtsbegriff wird bei Fichte daher als eine Bedingung der Entäußerung der Freiheit überhaupt deduziert. Damit versteht er das Recht bereits anders als Kant. Bei Fichte gibt es in der Tat keine *possibilitas* aller *possibilia*, die im Hintergrund stünde. Bei ihm ist das Was, das die reine *possibilitas* ist, schon aus derselben *possibilitas* entwickelt worden. Wenn er das Recht als Bedingung der Freiheit so formuliert, setzt er genetisch ihre notwendige Bedingung. Also: Da die Offenbarung der Freiheit immer mannigfaltig ist, nämlich durch verschiedene Individuen bzw. in einer intersubjektiven Beziehung geschieht, ist eine Instanz notwendig, welche dieselbe Mannigfaltigkeit d.h. dieses Sich-Setzen der Freiheit ermöglicht, nämlich das Recht.

Fichte entwickelt damit die Position des Rechts in der sinnlichen Welt mit einer Fiktion, die es jedem Einzelnen ermöglicht, dort auch zu wirken: das Urrecht³⁰. Mit ihm meint er „das absolute Recht der Person[,] in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein“, woraus sich der subjektive Anspruch aller Individuen ableitet. Somit objektiviert sich subjektiv die Freiheit und zwar nach Fichte in einer Wechselwirkung. Es muß nach ihm so sein, weil „jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas Objektives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handle“³¹. Das Objektive macht deshalb ein intersubjektives Geflecht aus, in dem jedoch alle durch die „Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung“

phische Resonanzen, Frankfurt a. M. 1995, 79 ff. und die ausführlichen Arbeiten in Michael Kahlo / Ernst Wolff / Rainer Zaczik (Hrsg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt a. M. 1992, hauptsächlich Rainer Zaczik: „Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§ 1–4) im Naturrecht Fichtes“, 9–27; Claudio Cesa: „Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität“, 53–70; sowie Wolfgang Bartuschat: „Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte“, 173–193.

²⁸ Fichte: *Rechtslehre 1812*, in: GA II, 13, 203.

²⁹ Fichte: *Brief von 1795 an Jacobi*, in: GA III, 2, 392.

³⁰ Ein Urrecht ist für ihn „eine blosse Fiction“ (Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: GA I, 3, 404).

³¹ Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: GA I, 5, 84.

verbunden sind³². Diese Übereinstimmung, die besagt, „daß Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, fortdauernd stattfinden solle, erscheint [...] selbst als ein Beliebiges, als ein solches, das jeder nur sich selbst durch die Freiheit aufgeben könnte“³³. Also – betont Fichte – der Rechtsbegriff wird dadurch notwendig, „daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als Eines unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen“³⁴. Und daraus kann Fichte – hauptsächlich in seinen letzten Arbeiten – schließen, daß die Freiheit den Rechtsbegriff konstitutiv impliziert³⁵. Damit ist ein „*Wechselbegriff*“, d.h. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann“³⁶, gemeint. Die Wechselwirkung entwickelt deswegen nichts Anderes als die Selbstbeschränkung der Freiheit: „Freiheit, als Freiheit, ist nur beschränkt durch andere Freiheit“³⁷. Die Menschen sind untereinander frei, insofern sie in Beziehung zu anderen, die auch frei sind, stehen. Jeder „geht aus der Wechselwirkung mit der ganzen Welt der Freiheit hervor“³⁸ und in dieser Wechselwirkung, welche die freie Intersubjektivität ausmacht, steht daher nicht nur die sinnliche Welt, sondern auch implizit die der Freiheit überhaupt, die sinnlich im Recht realisiert wird. Die reine Freiheit äußert sich dann bestimmend in einem rechtlichen, sie ermöglichenden Geflecht, oder die innere Freiheit aller Individuen realisiert sich im Recht, und indem es so ist, wird nicht nur die sittliche Freiheit ermöglicht, sondern auch das entsprechende sittliche Gesetz entwickelt³⁹. Daß die Bestimmung der Freiheit in der Sinnenwelt nicht in jedem Fall die gleiche sein kann, bedeutet für Fichte aber nicht, daß keine Übereinstimmung möglich sei. Die sittliche Freiheit ist nach ihm das Ziel aller freien Menschen. Deshalb ist das, was das Recht ermöglicht, wenn damit eine Übereinstimmung gemeint wird, nach Fichte die Übereinstimmung der sittlichen Freiheit. Aber mit der Konkordanz, die damit zur Sprache kommt, meint er sicherlich mehr als eine Einheit, nämlich eine Synthesis, die für ihn die größte ist, nämlich die der Geisterwelt. Auf welche Weise das Recht dazu nötig ist, erklärt Fichte folgendermaßen:

³² Fichte: *Das System der Sittenlehre*, in: GA I, 5, 213.

³³ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 385–386.

³⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 319. Das Selbstbewußtsein braucht eine Aufforderung, denn „kein Individuum kann sich aus sich selbst erklären“ (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo* ca. 1796–1799, in: GA IV, 2, 77). Vgl. auch Edith Düsing: „Intersubjektivität“, a.a.O., 252.

³⁵ In der Formulierung Oesterichs ist sie die Substanz des Rechtes. Vgl. Heinrich Oesterich: *Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von Johann Gottlieb Fichte. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des transzendentalen Idealismus*, Jena 1935, 81.

³⁶ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 354.

³⁷ Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, in: GA II, 6, 305.

³⁸ Ebd., in: GA II, 6, 308.

³⁹ Vgl. Fichte: *Das System der Sittenlehre*, in: GA I, 5, 258. Insofern „die äussere Bedingung der sittlichen Freiheit“ das rechtliche Gesetz ist, wird bei Fichte bemerkt, daß die Zweck von ihm die Realisierung des sittlichen Gesetzes ist“. Vgl. auch Georg Geismann: „Fichtes ‚Aufhebung‘ des Rechtsstaates“, in: *Fichte Studien* 3 (1991) 100.

Wenn jedes sittliche Ich rechtlich mit anderen Personen, und zwar in einer intersubjektiven Beziehung, konvergiert, projiziert sich dabei die ursprüngliche Einheit. Was das Recht garantiert, ist demgemäß nicht einfach das unmittelbare materielle Handeln, sondern die Freiheit überhaupt. Gerade in diesem Sinne ist das Recht ein Moment derselben Genese. Die Transzendenz reflektiert sich somit in der Intranszendenz. Weil jeder das Werkzeug dieser Selbstrealisation ist, ermöglicht das Recht die ständige Nähe zur inneren Einheit, welche die Freiheit schlechthin vertritt.

Während in der sinnlichen Welt das Recht nötig ist, um intersubjektiv die reine Möglichkeit der Freiheit zu realisieren, ist das Sittengesetz nicht durch das Recht bedingt, da sich diese reine Möglichkeit im Vernunftwesen schon vollzieht⁴⁰. Beide Momente der Realisierung der Vollständigkeit der reinen Möglichkeit sind aber trotzdem genetisch gebunden, indem beide sich in jedem Handeln in einer Gemeinschaft äußern und sich damit dort das Ganze der vernünftigen Wesen handelnd realisiert. Auch in einem rechtlichen Sinne ist also der Handlungsbegriff „der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible“⁴¹. Denn mit ihm ist die innere Zweiheit bzw. ihre Synthesis gemeint, welche bei ihm als Moment erwähnt wird. Er erklärt es noch einmal mit anderen Worten: „Unsere Existenz ist in der intelligiblen Welt das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche Tat“⁴². Es handelt sich damit wieder um dieselbe, d. h. die ursprüngliche Einheit. Mit dem Realgrund der Getrenntheit der Einzelnen meint Fichte deswegen, wie er es nennt, ein „ideales Band aller“⁴³, das er genetisch deduziert.

Im rechtlichen Geflecht, das die bestimmte bzw. materielle Freiheit in ihrer mannigfaltigen Möglichkeit ausdrückt, zeigt sich dann ein Band, das die Getrenntheit dieser Realisierungen eint. Alle Individuen sind auf diese Weise untereinander auf ihre Entscheidungen oder Intentionen⁴⁴, die bei jedem realisiert werden, bezogen. Was das Recht garantiert, ist stets diese intersubjektive Realisierung der Freiheit, so daß diese in ihrer Spontaneität sowie in ihrer entsprechenden in-

⁴⁰ Vgl. Fichte: *Das System der Sittenlehre*, in: GA I, 5, 229.

⁴¹ Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: GA I, 4, 220. Naulin stellt einen Fortschritt in Etappen heraus, der von der individuellen Existenz, nämlich von einer politischen, über einen ethischen bis zu einer religiösen Gemeinde reicht. Vgl. P. Naulin, a.a.O., 413.

⁴² Fichte: *Das System der Sittenlehre*, in: GA I, 5, 94.

⁴³ Fichte: *Brief von 1801 an Schelling*, in: GA III, 5, 48.

⁴⁴ Während Lauth der Meinung ist, daß „das unmittelbar interpersonal vermittelte Momente der Freiheit [...] nicht die Entscheidung, sondern ein anderes, nämlich die Intention“ ist (vgl. Reinhard Lauth: „Transzendente“, a.a.O., 206), glaubt Hammacher, daß die Freiheit bei Fichte „letztlich [...] als *Dezisionismus*“ erscheint (vgl. Klaus Hammacher: *Transzendente Theorie und Praxis. Zugänge zu Fichte*, Amsterdam / New York 1996, 147). Ähnlich wie er denkt auch Siep, d. h. was die anderen Vernunftwesen mitteilen, sind Intentionen, die mich „zu einen freien Willenakt“ auffordern (vgl. Ludwig Siep: „Fichtes und Hegels philosophische Begründung des Rechts“, in: *Giornale di Metafisica*. Genova 1983, 263–279; 272).

tersubjektiven Anerkennung⁴⁵ von dem idealen Band her gefordert wird. Damit wird natürlich auch die materielle Entfaltung der Freiheit, nämlich die Leiblichkeit, geschützt, indem sie dabei vorausgesetzt wird⁴⁶. Aber es soll noch erklärt werden, inwiefern dieses ideale Band einigt, oder wie mit ihm nicht nur eine Konvergenz der realisierten Freiheit, sondern eine geistige Synthesis gemeint ist.

Jeder hat, so schreibt Fichte in dem erwähnten Brief von 1801 an Schelling, an diesem Band teil. Dieses Band oder, wie es Fichte auch nennt, Gott, gibt es jedoch nur im eigenen Sich-Selbstunterscheiden. Deshalb muß man immer das Bewußtsein von ihm abziehen⁴⁷, da das Bewußtsein im *Von*, d.h. in der Disjunktion liegt. Die Menschen werden in diesem Band alle wechselseitig vereinigt, aber dies geschieht in der sinnlichen Welt als Erscheinung⁴⁸. Jenes ist dort dann ein Moment „von sich“, das Fichte genetisch nachkonstruiert.

Was sich im Moment des materiellen Handelns äußert, das Fichte nachkonstruiert, ist dann das sittliche Wollen. Mit einem Realgrund der Getrenntheit der Einzelnen denkt er darum ein nachkonstruierendes Band, das sich zwischen den Menschen subjektiv bzw. intersubjektiv reflektiert. Also projiziert sich im rechtlichen Geflecht dieses Bands das Ziel einer menschlichen Einheit. Damit ist freilich noch nichts Bestimmtes gesetzt, sondern eine Übereinkunft, die er auch genetisch versteht: „es ist nur Eins, worin sie [die Menschen] völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit“⁴⁹. Somit ist die Unvollkommenheit unvermeidbar⁵⁰, weil jedes Handeln nur als Moment der Vollkommenheit erscheinen kann. Diese Momente können nach Fichte jedoch im Wollen synthetisiert werden. Im Wollen zeigt sich „das Wesentliche der Vernunft“, d.h. der „absoluten Vernunft“⁵¹, insofern die Vernunftwesen ihr praktisches an ihr theoretisches Wollen binden. Mit jedem Handeln geschieht damit letztendlich, daß die Vernünftigkeit auf sich zurückgeht, und d.h., daß das sittliche Gesetz, welches auf das theoretische Wollen gerichtet ist, mit dem rechtlichen Gesetz oder mit dem praktischen Wollen verbunden ist. Denn beide sind Momente derselben Genese. Das sittliche bzw. subjektive Wollen synthetisiert sich auf diese Weise mit dem rechtlichen bzw. inter-

⁴⁵ Über Anerkennung vgl. Wolfgang Janke: „Anerkennung“, a.a.O. 202, auch Binkelmann, der drei wesentliche Momente der Anerkennung postuliert, vgl. Christoph Binkelmann: *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte-Hegel*, Berlin / New York 2007, 124.

⁴⁶ Denn der Leib ist „das unmittelbare Instrument meines Willens“ (Fichte: *Das System der Sittenlehre*, in: GA I, 5, 123). Vgl. Edith Düsing: „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991) 47–48.

⁴⁷ Vgl. Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 204.

⁴⁸ Fichte: *Brief von 1801 an Schelling*, in: GA III, 5, 49.

⁴⁹ Fichte: *Über die Bestimmung des Gelehrten*, in: GA I, 3, 40.

⁵⁰ Dies betont z.B. Alain Perrinjaquet: „Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991) 26.

⁵¹ Fichte: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*, in: GA II, 8, 398.

subjektiven Wollen⁵². Was daraus genetisch deduziert wird, ist dann die transzendente „Gemeinde der Geister“ oder die „Geisterwelt“, allerdings nur in einem Moment, nämlich dem ihrer wechselseitigen Intranszendenz.

⁵² Das ist übrigens die Aufgabe des Rechts nach Fichte, „einen Wille[n] zu finden, in welchem Privatwille, und gemeinsamer synthetisch vereinigt sey“ (Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 433).

Eigentum als Selbstbesitz

Zur Aktualität der Fichteschen Eigentumstheorie

Thomas Sören Hoffmann

Eigentumstheoretische Fragen spielen in der Philosophie Fichtes auch über den engeren Bezirk des Rechtsdenkens hinaus, in den sie systematisch zunächst gehören, eine keineswegs untergeordnete Rolle. Sie begegnen nicht nur zeitlich von den Revolutionsschriften¹ an bis in die späte Rechts- und Staatslehre hinein, sondern auch thematisch in der ganzen Breite der praktischen Philosophie, genauso etwa in der Ethik, der *Sittenlehre*, wie in der Wirtschaftsphilosophie, sprich im *Geschlossenen Handelsstaat*. Den letzteren – mithin seine wohl am schlechtesten beleumundete Schrift – betreffend, hat Fichte selbst festgehalten, daß ohne seine Neubestimmung des Begriffs des Eigentums sein Ansatz nicht verstanden werden könne². Es lohnt sich also in jedem Fall, dem Begriff des Eigentums bei Fichte etwas genauer nachzugehen. Und es wird sich, wie ich hoffe: *zwanglos* zeigen, daß im Bedenken dieses Begriffs aktuelle Bezüge entstehen, über die mit Fichte nachzudenken sich ebenfalls lohnt.

Wir wollen in der Folge so verfahren, daß wir uns *zunächst* des rechtsphilosophischen Kerngehalts des Fichteschen Eigentumsbegriffs vergewissern, wobei wir sowohl auf das *Naturrecht* von 1796/7 wie auch auf die *Rechtslehre* von 1812 zurückgreifen. Im zweiten Teil dieses Beitrags wollen wir dann den Horizont auch über die Rechtsphilosophie hinaus öffnen, was in der Sache spätestens dann leicht möglich ist, wenn die *fundamentalphilosophische* Dimension des Fichteschen Ei-

¹ Aus der *Zurückforderung der Denkfreiheit* von 1793 sei hier etwa an die einleitende „Rede“ mit der zentralen Formulierung erinnert: „Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigenthum seyn, weil er sein eigenes Eigenthum ist, und bleiben muß. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist, – sein Gewissen. Dieses gebietet ihm schlechthin und unbedingt – dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies *frei* und *aus eigener Bewegung*, ohne allen Zwang ausser ihm. Soll er dieser inneren Stimme gehorchen – und sie gebietet dies schlechterdings – so muß er auch von aussen nicht gezwungen, so muß er von allem fremden Einflusse befreit werden“ (Fichte: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I, 1, 173).

² Cf. dazu vor allem das siebente Kapitel des *Geschlossenen Handelsstaats* (GA I, 7, 84 ff.), außerdem auch etwa GA I, 7, 70.

gentumsgedankens klar geworden ist – und eine solche Dimension besitzt dieser Gedanke bei Fichte in der Tat. Im abschließenden dritten Teil sollen dann drei exemplarische Problembereiche angesprochen werden, auf die von Fichte her auch heute ein erhellendes Licht fallen kann. Beginnen wir aber zunächst mit den rechtsphilosophischen Befunden!

I. Eigentum als Unrecht

Fichtes erste systematische Eigentumslehre findet sich, wie kaum eigens erwähnt werden muß, in seiner *Grundlage des Naturrechts* von 1796/7, und zwar dort *einerseits* im Grundlegungsteil, nämlich im Kontext der Lehre vom *Unrecht*, *zweitens* dann im Staatsrecht, nämlich in der Lehre vom Eigentumsvertrag als konstitutivem Bestandteil des Staatsbürgervertrags, sowie schließlich *drittens* dann, auf dem Boden des „Angewandten Naturrechts“, im Rahmen des bürgerlichen Rechts³. Daß Fichte dabei das Eigentum *überhaupt* als in seinem Sinne „naturrechtlich“ deduzierbar behandelt, unterscheidet ihn schon auf den ersten Blick von der gerade auch heute herrschenden Lehre vom Eigentum als einer „Einrichtung [erst] des gesetzten (staatlichen) Rechts“ (Roman Herzog), die zudem in womöglich so vielen kontingenten Formen anzutreffen sei, daß sich ein Einheitsbegriff davon gar nicht bilden lasse⁴. Für Fichte ist jedenfalls das Gegenteil der Fall: für das Eigentum, wie immer es auch historisch ausgestaltet sein mag, gibt es einen letzten *vernunftrechtlichen* Grund, der sich zunächst als „Unrecht“ auf Eigentum ausspricht. Was

³ Auch in seiner Rezension der Kantischen Friedensschrift, die 1796 im Philosophischen Journal erschien, kommt Fichte übrigens auf den Eigentumsbegriff in seiner neuen, grundlegenden Bedeutung (wenn auch nur kurz) zu sprechen. Wir lesen hier in einer Kant weiterführenden Passage: „[...] das höchste Rechtsgesetz ist durch die reine Vernunft gegeben: jeder beschränke seine Freiheit so, daß neben ihm alle übrigen auch frei seyn können. Wie weit eines jeden Freiheit gehen solle, d. h. über das Eigenthum im allerweitesten Sinne des Wortes, müssen die Contrahirenden sich vergleichen. Das Gesetz ist nur formal, daß jeder seine Freiheit beschränken soll, aber nicht material, wie weit sie jeder beschränken solle. Hierüber müssen sie sich vereinigen. Aber daß überhaupt jeder darüber etwas declarire, fordert das Gesetz“ (GA I, 3, 225). In dieser Formulierung kehrt Fichtes Grundgedanke vom Eigentum als sich konkretisierender Freiheit wieder, die als Freiheit unbedingt Unrecht ist, als sich mit anderer Freiheit vermittelnde Freiheit jedoch zugleich über den Staat als Sachwalter einer konkreten Freiheitssphärendistribution zu denken ist.

⁴ Cf. R. Herzog: Art. „Eigentum. I. Verfassungsrechtlich“, in: ders. / H. Kunst / Kl. Schlaich / W. Schneemelcher (Hrsg.): *Evangelisches Staatslexikon*, 3. Aufl., Stuttgart 1987, Bd. I, 673–686. Dort heißt es zu Beginn: „Das Eigentum ist in seinen wesentlichen Bereichen eine Einrichtung des gesetzten (staatlichen) Rechts: erst durch das gesetzte Recht erhält der Mensch Eigentum“, worauf eine Zurückweisung von Versuchen folgt, „das Eigentum als ein überpositives, d. h. jeglicher menschlicher Rechtssetzung vor- und übergeordnetes Recht („Menschenrecht“) zu begründen“. Diese Zurückweisung wird im Sinne eines historischen Relativismus motiviert, nämlich damit, daß „die aus der Geschichte bekannten Eigentumsordnungen (etwa die der Ägypter und Mesopotamier, der Griechen, Römer, Azteken, Inka usw.) miteinander kaum mehr als den Grundgedanken menschlicher Herrschaft über die Güterwelt gemein haben“ (673).

aber ist mit diesem Urrecht, das sich im nächsten Schritt positiv-rechtlich auch greifen können lassen muß, gemeint?

„Urrechte“ meinen nach Fichte nicht etwa einen Bestand an vor- oder überstaatlichen Rechten, in deren Besitz man sich auch vor einem allenfalls zu vollziehenden Eintritt in eine Gesellschaft von Menschen schon befinden könnte. „Es gibt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen“, heißt es so im ersten Schritt der „Deduktion des Urrechts“ ausdrücklich⁵. Von einem „Urrecht“ kann vielmehr nur im Sinne einer methodischen Abstraktion vom bereits gesetzten Recht die Rede sein – einer Abstraktion freilich, die nicht einfach auf eine Nicht-Wirklichkeit, sondern auf die transzendente Dimension des Rechtsbegriffs führt. Wenn „Urrechte“, wie Fichte ausdrücklich sagt, „bloße *Fiktion[en]*“ sind (GA I, 3, 404), dann sind sie dennoch zugleich Fiktionen, die wir unweigerlich tätigen *müssen*, um den Sinn und den inneren Geltungsgrund des Rechts systematisch erst einzuholen. Das „Urrecht“ erschließt sich uns als der *Sinnhorizont*, in dem sich tatsächlich gesetzte Rechte und Pflichten allererst verstehen und legitimieren lassen. Wenn es das Problem des Rechtspositivismus ist, das Recht immer nur auf den faktischen Rechtsbefehl, d. h. auf ein kontingentes Sollen, mithin die *Gewalt* beziehen zu können, übersteigt die transzendente Rechtslehre das Recht auf den Horizont einer Rechtsvernunft hin, ohne welche die Rechtlichkeit wirklichen Rechts nicht gedacht werden kann. Das Thema des wirklichen Rechts ist dabei nach Fichte die Realisierung von Subjektivität unter Bedingungen ihrer Individualisierung, die *Rechtlichkeit* des Rechts ist seine Subjektaffinität oder seine Funktion, Moment gelingender Selbstbeziehung des Subjekts zu sein. Das (rechtliche und darin seinerseits reflexive bzw. objektiv-subjektive) Recht will, wie man hier zusammenfassend sagen kann, daß Subjektivität in Raum und Zeit *wirklich* sei. Darin liegt dann schon der Kerngehalt des Urrechts, der nach Fichte, wie wir wissen, lautet: „Das Urrecht ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu sein. (Schlechthin nie Bewirktes)“ (NR § 10, GA I, 3, 404). Noch einmal anders: Das Subjekt soll sich *als* Subjekt auch *erfahren* können, es soll sich entsprechend ursprünglich eigener Kausalität fähig, nicht aber fremder Kausalität ausgesetzt wissen.

Daraus folgen nach Fichte dann auch die konkreten Urrechtsinhalte, zu denen neben dem Recht auf Selbsterhaltung und dem Recht auf die Unantastbarkeit des Leibes, der vom Recht her unmittelbar als die Person selbst betrachtet werden kann⁶, auch das Eigentumsrecht gehört. Dieses Recht besteht zunächst in nichts anderem als in einem dem Vernunftindividuum zu vindizierenden *dominium terrae*, d. h. überhaupt in der Sicherung einer *Subjektstellung* in Beziehung aufs Objekt, die

⁵ Fichte: *Grundlage des Naturrechts* [= NR], § 9, GA I, 3, 403.

⁶ Cf. die wichtige Stelle § 11 (GA I, 3, 405): „Auf diesem Gebiete [sc. der sinnlichen Erscheinung des Willens der Person, bei der alles Recht ansetzt] ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe“. Zum Leib als notwendigem Erscheinungsmedium konkreter Subjektivität cf. den Beitrag von Max Gottschlich in diesem Band!

in der Eigentumsrelation gleichsam anschaulich wird und zu Bewußtsein kommen kann. In diesem Zusammenhang hält Fichte dann im Sinne des „Urrechtscharakters“ der Eigentumsbestimmung ausdrücklich fest, daß mir mein Eigentum durchaus „ursprünglich“ und „keineswegs“ erst „in der Gesellschaft“ zukomme (NR § 11, GA I, 3, 407). Das könnte zunächst so verstanden werden, als würde Fichte, sagen wir mit Locke, doch auch davon aus gehen, daß das Individuum bereits vor dem Abschluß des Gesellschaftsvertrages über Hab und Gut verfügte und dies dann in die Gesellschaft schon mit einbrächte – was dann freilich hieße, daß der Vergesellschaftung eine Eigentümerschaft *überhaupt* (mit Kant zu reden: ein „provisorisches Eigentumsrecht“) vorausginge und ihr, der Gesellschaft, so auch jeweils ganz konkrete Besitzverhältnisse schon voraus lägen, die sich in sie hinein dann womöglich nur perpetuierten. Indes gibt es bei Fichte, wie wir gehört haben, einen *reellen* vorgesellschaftlichen Urrechtsstand nicht, und was das Subjekt in die Gesellschaft einbringt, ist nicht *empirisch* schon angeeignetes Hab und Gut, sondern die in seiner Subjektivität schon gelegene ursprüngliche *Kompetenz* einer solchen Aneignung, die ihrerseits nicht eine Funktion empirischer Gegebenheiten, sondern deren transzendente Voraussetzung ist. Worum es hier geht, kann im Sinne Fichtes auch dahin zugespitzt werden: es geht darum, daß *Subjektivität*, daß *Selbstsein* in seinem reinen Ursprung nichts erst gesellschaftlich Vermitteltes sein kann; Selbstsein(können) liegt vielmehr aller Vergesellschaftung schon voraus bzw. der Notwendigkeit einer Vergesellschaftung schon zugrunde. Noch einmal auf das Lockesche Gegenmodell bezogen heißt dies: Eigentum ist eine vorgesellschaftliche Größe nicht insofern, als ein zunächst solitäres Subjekt bestimmten empirischen Objekte schon zugeordnet wäre, auf die es Zeit seines Lebens und ggf. auch nach einer Preisgabe seiner solitären Existenz auch bezogen sein möchte. Eigentum ist vielmehr insofern eine vorgesellschaftliche Größe, als es sich hier um eine Selbstergreifungsweise des Subjektiven handelt, die zu den Konstitutionsbedingungen auch der gesellschaftlichen Selbstergreifung des Subjekts gehört. Diese Erinnerung ist auch deshalb wichtig, weil Fichte in Sachen Eigentum, und zwar nicht ohne einen gewissen Anlaß in seinen Texten, seit Marianne Weber immer wieder als „Sozialist“ interpretiert worden ist⁷. Inwieweit diese Charakterisierung zutreffend ist, werden wir im dritten Teil noch etwas genauer sehen; hier jedoch halten wir fest, daß sie *dann* jedenfalls *nicht* zutreffend ist, wenn mit ihr gemeint sein sollte, daß durch eine komplexe *gesellschaftliche* Interaktion auch *Subjektivität als solche* erst *induziert* sein sollte. Prinzipientheoretisch von der frühen Wissenschaftslehre her gesprochen, würde dies nichts anderes bedeuten, als den ersten Grundsatz seinem Gehalt nach aus dem dritten ableiten zu wollen, was die Verhältnisse freilich auf den Kopf stellen würde. Aber wie man im ersten Grundsatz das *Urrecht des Ichs auf sich selbst* ausgesprochen und im dritten dieses Urrecht mit einem anderen Urrecht vermittelt, in der Vermittlung aber gerade *erhalten* finden kann, so kann

⁷ Cf. M. Weber: „Fichtes Socialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin“, in: *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*, Bd. VI, H. 3, Tübingen, Freiburg 1900.

man auch im Unrecht auf Eigentum zunächst das Recht des (individuierten) Ichs auf reelles Selbstsein, im daraus erst abzuleitenden gesellschaftlich vermittelten Eigentumsrecht aber eine Ordnung des Selbstseins erkennen, die bereits über eine Pluralität von Selbstseinsansprüchen reflektiert ist.

Halten wir an dieser Stelle nur so viel fest: mit der These vom Eigentum als einem vorgesellschaftlichen Unrecht geht es bei Fichte darum, gleichsam die Hoheitsrechte des Subjekts auch für jenen Kontext objektiver Beziehungen festzuschreiben, um die es in der Rechtslehre immer gehen muß. Recht wird richtig von der Subjektivierung des Objekts, nicht von der Objektivierung des Subjekts her verstanden. Eben darum aber ist freies Wirkenkönnen im Sinnlichen, also Eigentum, Unrecht.

Wir können an dieser Stelle die Fichteschen Ausführungen zur Transformation des Unrechts auf Eigentum in den Eigentumsvertrag, der Bestandteil des Staatsbürgervertrags ist, kurz abmachen und halten insoweit vor allem die Tatsache fest, daß es dabei um eine gegenseitige Anerkennung aller Bürger als zum Selbstsein Bestimmter, d. h. als Eigentumsberechtigter geht. Nach Fichte ist der Eigentumsvertrag der „erste Teil des Staatsbürgervertrags“⁸, was man zunächst dahin pointieren kann, daß sich im Eigentumsvertrag im Medium des Mein und Dein überhaupt das Ich und das Du füreinander darstellen, die hier „Mitbürger“ werden, indem es als ein und derselbe Wille gewußt ist, der das Eigentum (das konkrete Subjektsein) des einen ebenso will wie das des anderen. Wir werden dabei noch etwas näher sehen, daß es den in Beziehung auf Kant von Rainer Zaczky angesprochenen Unterschied zwischen eigentlichen Mitbürgern und nichtbesitzenden Mitmenschen⁹ bei Fichte definitiv nicht gibt, was unmittelbar mit Fichtes Neufassung des Begriffs vom Eigentum als konkret-aktualer Darstellung von Selbstseinkönnen zusammenhängt. Im Staatsvertrag ist „jeder mit allen, und alle mit jedem einig geworden“, jeden anderen in seinem auf die Erscheinung (die Dingsphäre) bezogenen Selbstvollzug anzuerkennen¹⁰.

Kommen wir damit gleich auf den Kern des zivilrechtlichen Eigentumsbegriffs Fichtes zu sprechen! Fichte ist auch hier, wie so oft, für eine Überraschung gut. Haben wir uns gerade noch darüber verständigt, daß und in welchem Sinne das Unrecht auf Eigentum vor alle Gesellschaft zurückreicht, so erfahren wir jetzt, daß das staatlich garantierte Eigentumsrecht sich niemals eigentlich auf den Besitz von Objekten, sondern auf die Inhabung einer bestimmten Freiheitssphäre bezieht, in die dann zwar *auch* bestimmte Objekte fallen, die eine Freiheitssphäre aber nicht wegen *dieser bestimmten Objekte* ist, die sie enthält. Das Eigentumsrecht ist so präzise zu verstehen als das Recht auf bestimmte *Tätigkeiten* in Beziehung auf Objekte, die zwar in die Tätigkeitssphäre fallen, aber sie nicht als solche begründen. Eigentum ist damit, wie Johann Braun es schlicht, aber treffend ausgedrückt hat,

⁸ Cf. NR § 17, in: GA I, 4, 9.

⁹ Cf. den Beitrag von R. Zaczky in diesem Band, 36!

¹⁰ Cf. NR § 17, in: GA I, 4, 8.

definitiv nicht dinglich, sondern funktional definiert¹¹. Uns ist klar, daß sich darin jener entschiedene Grundzug der Philosophie Fichtes ausspricht, den wir ihren Anti-Naturalismus, ja „Aktualismus“ nennen können; niemand vor Fichte, auch Kant nicht, hat das Ding so sehr aus dem Rechtsdenken vertrieben, wie es bei Fichte geschieht und im Zeichen der Suprematie des sich selbst realisierenden Subjekts über das Objekt auch geschehen muß. Um noch einmal beim ersten Grundsatz der (frühen) Wissenschaftslehre anzuschließen: aus dem Wesen des Ichs, Tathandlung zu sein, folgt auch auf der Ebene des zivilrechtlichen Eigentumsbegriffs noch, daß das eigentliche Eigentum nicht in blanker Gegebenheit bestehen kann, sondern in konkreter, zwar überhaupt sinnlich bestimmter, dennoch aber *innerlich* freier Tätigkeit bestehen muß. Auch, wenn nur erst das leibliche Ich im Sinne des Zivilrechts Eigentum hat, ist das Eigentum doch seine nur verlängerte Leiblichkeit, d.h. eine ichzentrierte und das Ich auch wieder zur Darstellung bringende Aktuosität, nicht eine irgendwie statische Fesselung an das Objekt¹².

Der allgemeinste Inhalt und Zweck dieser Funktion, dieser aktuosen Beziehung aufs Objekt ist es dabei, leben zu können – und „leben zu können ist das absolut unveräußerliche Eigentum aller Menschen“ (NR § 18, GA I, 4, 22). Über das Eigentum in seiner positiven Gestalt schließt sich insoweit das Subjekt mit seiner Substanz (mit seiner Lebendigkeit) zusammen, die (als Lebendigkeit) eben das „absolut unveräußerliche Eigentum aller Menschen“ ist. Genauer ist für Fichte das *Eigentum* als das Leben erhaltende Tätigkeit mit der *Arbeit* identisch, oder es fällt überhaupt das Recht auf Eigentum mit dem Recht auf Arbeit zusammen. Der Eigentumsvertrag ist so gesehen nichts anderes als der Vertrag, daß jeder einen jeden effektiv dadurch als „Du“ anerkennt, daß er ihn von seiner ihm von seinem Unrecht her unbedingt zustehenden und in ihrem konkreten Umfang vom positiven Recht bestimmten Tätigkeit *leben* läßt und so nicht zuletzt niemandes Tätigkeit soweit eingeschränkt ist, daß sie den *Selbsterhalt* des Subjekts nicht mehr zu realisieren vermag. Durch den Staat ist eine Distribution von „Lebenssphären“ zu organisieren, in der zugleich ein gemeinschaftliches Lebenkönnen aller enthalten sein muß¹³.

¹¹ Cf. J. Braun: *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Tübingen 1991, 18. Braun hat an anderer Stelle daran erinnert, daß das „Handlungseigentum“ in mancher Hinsicht älter als das Sacheigentum ist war, „mit dem Ende des Feudalsystems und der Zunft Herrschaft“ aber von diesem „abgelöst“ wurde (J. Braun: *Einführung in die Rechtswissenschaft*, 5. Aufl., Tübingen 2011, 163 f.). Fichtes Konzept ist insofern einerseits „älter“ als die heute vorherrschende dingliche Eigentumsauffassung; zugleich aber kann sie – im Sinne der neuzeitlichen Bewegung von der Substanz zur Funktion – auch als die „modernere“ angesehen werden.

¹² Cf. dazu ergänzend auch den Hinweis aus den *Exkursen zur Staatslehre – Diarium I* (SW VII, 578 – GA II, 15, 292): „[D]ie Angaben des falschen Eigenthums liegen eben darin, daß jeder eine verschloßne, u. abgesonderte Natur für sich zu haben begehrt. – Die äussere Freiheit ist insofern bedingt durch die Thätigkeit anderer, an ihrer Stelle“.

¹³ Cf. noch einmal die *Exkurse zur Staatslehre – Diarium I* (ibid.): „Das Menschen Leben ist *Gesellschaft*“, und eine wohlorganisierte Gesellschaft ist entsprechend, wenn man so will, die anschauliche Darstellung jenes Allgemeinen oder jener Totalität, auf die sich die empirische Subjektivität immer schon zurückverwiesen sieht. Auch von dieser Seite her wird deutlich,

Versagt diese Distribution, gelingt es also etwa einem Bürger nicht, innerhalb der ihm zugestandenen Freiheitssphäre trotz besten Willens und Bemühens sein Leben zu erhalten, ist dieser Bürger nach Fichte von aller Respektierung des Eigentums anderer entbunden, ist er durch die Ordnung der Dinge ja gerade um sein Unrecht betrogen und zugleich die Bedingung, unter der der Staatsbürgervertrag steht – „Wir Alle behalten dies, auf die Bedingung, daß wir dir das deinige lassen“ – objektiv nicht erfüllt; es sind so auch alle kraft desselben Vertrages dazu verpflichtet, „von dem Ihrigen, bis er leben kann, abzugeben“ (GA I, 4, 22). Zugleich führt Fichtes Staat freilich auch die Aufsicht darüber, daß jeder *wirklich* mit dem, was ihm zu freiem Gebrauch überlassen wurde, *arbeitet*, also nicht in ein dingliches Weltverhältnis zurückfällt, widrigenfalls er allen Anspruch auf Unterstützung verliert: „Wie kein Armer, so soll ... auch kein Müßiggänger in einem vernunftgemäßen Staate sein“, heißt es bei Fichte an bekannter Stelle dazu (GA I, 4, 23). Es fällt sicher nicht schwer, Fichte in diesem Zusammenhang als Propheten, wenn nicht selbst schon als Exponenten eines heute dominierenden Typs der *vita activa* zu sehen, wenn nicht gar ihn als Vorläufer eines umfassenden, nicht zuletzt auch ökonomischen Funktionalismus oder gar des „flexiblen Menschen“ (Richard Sennett) zu (miß-)deuten. Entscheidender dürfte jedoch sein, daß Fichte hier eine radikale Subjektivierung der Lebenswelt mit Einschluß ihrer staatlichen Organisationsform denkt, in der die durch Kant theoretisch geleistete Überwindung der alten Ontologie zur auch praktischen Selbstgewißheit gelangt. Betrachten wir dabei für einen Moment noch einmal die Differenz, die sich zwischen Fichtes „aktualistischem“ und dem „liberalen“ Staatsmodell ergibt! Fichtes Staat ist, wie in Grundzügen schon erkennbar, eine kunstvoll errichtete Ordnung, ein Kosmos von vernunftbestimmten Freiheitsmonaden, die sich einander in produktivem, zweckgerichtetem Freiheitsgebrauch darstellen und sich zugleich in den Gesamtraum möglichen Freiheitsgebrauchs nach Vernunftzwecken teilen. Die *materielle* Distribution der Freiheitssphären in Rücksicht auf den Gesamtzweck ist dabei eine Funktion des Staates, der dem Bedürfnis einer gemeinschaftlichen Freiheitsmaximierung gemäß die verschiedenen anfallenden Tätigkeiten koordiniert. Die Differenz gegenüber einem klassisch-liberalen Staatskonzept, ja teilweise auch noch gegenüber Kant bezieht sich dabei nicht zuletzt auf die Tatsache, daß der liberale Ansatz nicht etwa nur überhaupt auf eine übergreifende Koordination des Freiheitsgebrauchs der einzelnen verzichtet. Der liberale Staat stellt es vielmehr im Sinne einer rein negativ aufgefaßten Freiheit dem einzelnen *auch* frei, seine Freiheit überhaupt unzweckmäßig, willkürlich oder auch gar nicht zu gebrauchen. Anders als Fichte verbietet der Liberale so denn weder die Armut noch den Müßiggang, wie er umgekehrt niemandem *gebietet*, vernünftig zu sein. Freiheit versteht er damit konsequent als *Willkürfreiheit*, als eine Freiheit also, die sich vom Objekt zwar unterscheiden, es jedoch nicht einem substantiellen Zweck unterordnen kann. Fichte selbst stellt dem eine Verantwortung des Staates auch für die „innere Frei-

daß Fichte jedenfalls keinen gesellschaftlichen Atomismus im Sinne der „liberalen“ Vertragstheorien vertritt.

heit“ der Bürger gegenüber, was in der Sache auf seinen Bildungsstaat hinauslaufen muß, auf den wir noch zurückkommen und den Fichte offen als „durchaus vormundtschaftlich[en]“ verstehen kann¹⁴. Fichtes Staat ist, eben weil er die konkrete Freiheitsdistribution *positiv* feststellen muß, als *material* integrierend gedacht, was jedoch insofern nicht auf eine gewaltsame Vereinigung ursprünglich Getrennter hinauskommt, als es zum einen bei Fichte keine *radikale* ursprüngliche Getrenntheit der Individuen, sondern eine erste Einheit in der Form der Subjektivität gibt, und zum anderen die Realisierung der Freiheit in der Sinnenwelt immer auch eine Realisierung von Transparenz sein soll, wie sie eben der Bildungsstaat objektiv erzeugt. Sollte Fichte diesen Anspruch, der ihn freilich erheblich von nahezu der gesamten neueren politischen Philosophie unterscheidet, rechtfertigen können, würde übrigens auch der Hegelsche Vorwurf, der der Sache nach lautet, daß Fichte Integration durch eine letztlich bloß verstandesmäßig-technische, „sozialplanerische“ Koordination der Freiheitstätigkeiten der Bürger erreichen will, ohne einen eigentlich objektiven, lebendigen Geist zu kennen, nicht den Kerngehalt des Fichteschen Gedankens treffen, der im tätigen *Leben* der Bürger ja tatsächlich auf eine Objektivation der Subjektivität, ein Selbst-Sein im Vollzug, zurückkommt. Wir wollen uns an dieser Stelle jedoch nicht etwa der Kontroverse Fichte – Hegel zuwenden, sondern uns systematisch der umfassenden Bedeutung des Fichteschen Eigentumsbegriffs näher vergewissern.

II. Eigentumsethik und Selbstbesitz

Im schon mehrfach erwähnten *Geschlossenen Handelsstaat* von 1800 hat Fichte seine Theorie des Eigentums als den Kern gerade aller wichtigen Neuerungen bezeichnet, die er in diesem Buch präsentiert. Fichte nennt hier: zum einen die (keineswegs „hypostatische“, sondern funktionale) Gliederung der Nation in Stände als geschlossene Einheiten, die auf bestimmte Typen von Tätigkeit festgelegt sind und sich der Anzahl ihrer Mitglieder nach niemals disproportionierlich auswachsen können; sodann das Postulat, daß jedem Bürger gemäß seiner eigenen Arbeitsleistung ein entsprechender Anteil am Sozialprodukt zuzumessen sei; weiterhin die Lehre, daß der Tauschwert aller Dinge staatlich in Geld zu bemessen sei; schließlich aber, daß der Staat als ganzer ein geschlossenes System, gleichsam eine Monade zu bilden und deshalb aller Außenhandel zu unterbleiben habe. Eine entsprechende funktionale Durchgliederung des Ganzen ist nach Fichte dabei alleine dann möglich, wenn das Eigentum nicht etwa „im ausschließenden Besitz *einer Sache*“ gesehen, also objektiv gefaßt, sondern, wie wir schon wissen, als „*ausschließendes Recht auf eine bestimmte freie Tätigkeit*“ verstanden, mithin in den subjektiven

¹⁴ Cf. dazu wörtlich aus den *Exkursen zur Staatslehre – Diarium I* (SW VII, 576 – GA II, 15, 290/91): „Zuvörderst, [allgemeinster und fortdauernder Zweck ist] *VolksErziehung* zur Einsicht in das Recht. [...] Dies ist nur eigentlich, um das *Recht*, der *innern Freiheit*, der Bürger zu schützen: u. ist durchaus vormundtschaftlich“. Zu Fichtes kulturstaatlichem Ansatz cf. im übrigen den Beitrag von H. Girndt in diesem Band!

Vollzug eines individuellen kausalen Verhältnisses auf die Dinge gelegt wird. Fichtes Ausgangspunkt ist hier offenbar die Überzeugung, daß eine Subjektivität produzierende Staatstätigkeit – und bei allen Vorbehalten, die man gegen den *Geschlossenen Handelsstaat* haben mag, steht doch das fest, daß dieser Staat eben Subjektivität – die eigene wie die seiner Bürger – nicht etwa unterdrücken, sondern mehren soll – immer dann an ein Ende gelangt, wenn ein Bewußtsein sich von Dingheit her versteht, also auf gewisse Weise nur allzu wörtlich „be-dingt“, damit aber für eine mehr als kontingente Freiheitstätigkeit gar nicht mehr empfänglich und durchlässig ist. Daß dies tatsächlich so ist und war, macht Fichte am Beispiel des Grundbesitzes deutlich: ein sich über dingliche Eigentumsrelationen verstehender Staat wird den Großgrundbesitzer, das ist gewöhnlich der Adlige, in ganz anderer Weise als Staatsbürger verstehen als alle übrigen, die ihm vielmehr nur als „Beisassen“ (GA I, 7, 85) erscheinen werden. Etwas abstrakter gewendet: die Entstehung von Heteronomie in den sozialen Beziehungen korrespondiert der Einnahme jener grundsätzlich heteronomen Weltstellung des Subjekts, die sich aus einer dinglichen Auffassung des Eigentums und einem entsprechenden Selbstverlust an das Objekt ergibt. Ein anderes Beispiel, das Fichte zugleich als einen in Beziehung auf die Geschichte des 19. Jahrhunderts sehr weitsichtigen Autor erweist, wäre der *Kolonialismus*, der immer dann entsteht, wenn ein Volk oder Staat sich nicht von seinen eigenen, ursprünglichen Selbstseinskapazitäten, sondern in dinglicher Abhängigkeit sieht und diese Abhängigkeit durch den Zugang zu neuen Ressourcen mildern will; in Wahrheit erreicht er dabei aber gerade so die eigene, freie Selbstbestimmung nicht, so wenig er anderen ihre Selbstbestimmung, ihr Selbstsein(können) läßt – was er erreicht, ist eine nur noch einmal potenzierte Heteronomie. Beide Beispiele zeigen, daß einer kopernikanischen Wende im Leben der Staaten – der Wende von einer objektivistischen Selbstdeutung hin zu freier Sich-Konstruktion und Selbst-Bildung der Nationen – eine kopernikanische Wende des Denkens entsprechen muß, wie sie Fichte durch seine Philosophie insgesamt ins Werk gesetzt sieht. Die kopernikanische Wende auf der Ebene der Ökonomie ist dann die, daß das Wirtschaften nicht nach der Logik dinglicher Mechanismen (z. B. der systematischen Kapitalanhäufung oder des Wirtschaftswachstums), sondern nach der des Selbstseinkönnens einer konkreten Subjektivität, des „Bildungsgesetzes“ eines individuellen Freiheitsraums (denn genau das ist nach Fichte eine Nation), zu denken ist. Auf der untersten Ebene entspricht dem zuletzt, daß es auch für den einzelnen *erscheinende* und insoweit *individuelle* Autonomie erst geben kann, wenn die kopernikanische Wende im Eigentumsdenken erfolgt und das Eigentum als Option auf praktische Selbstrealisierung, nicht mehr aber als dinglich begründet gedacht ist.

An dieser Stelle können wir nochmals auf die eingangs bereits erwähnten Revolutionsschriften zu sprechen kommen, hier in erster Linie auf die *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* von 1793. Man kann in Beziehung auf diese Schriften sicher reichlich pauschal, aber sicher auch nicht schlicht falsch sagen, daß Fichte die Französische Revolution

insgesamt nicht nur im Sinne einer Rationalisierung der menschlichen Verhältnisse, sondern gerade auch im Sinne ihrer *Subjektivierung*, das aber heißt: ihrer wesentlichen *Entdinglichung* verstanden hat. Die Irrationalität der vorrevolutionären Ordnung, wie Fichte sie sah, manifestiert sich zuletzt gar nicht so sehr in kontingent begründeten oder ungerechten Verteilungsverhältnissen als vielmehr darin, daß das *Selbstverständnis* des Menschen in dieser Ordnung ein durch eine durch falschen Objektivismus induzierte Heteronomie geprägtes war – übrigens eine aller „inneren Freiheit“ entbehrende Heteronomie, die im Prinzip mit einer formal vollkommen „gerechten“ Verteilung von Gütern und Rechten zusammen bestehen könnte, weshalb von Fichtes Gerechtigkeitspostulat, das es durchaus gibt, auch unabhängig von der Frage des sozialen Atomismus nicht direkt etwa ein Weg zu Rawls führen kann. So, wie vielmehr das Recht der Revolution im Sinne Fichtes darauf beruht, „daß nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen an sich die Quelle des Eigentumsrechtes sei“, wir also „allerdings nach dem bloßen Naturrechte etwas besitzen, und alle anderen rechtlich vom Besitze desselben ausschließen können“ (GA I, 1, 273), so geht es bei der „Revolutionierung“ des Eigentumsrechts darum, *die Vernunftnatur des Menschen selbst als den Horizont alles Eigentumsrechts aufscheinen zu lassen*. Genau für *diesen* Zusammenhang aber gebraucht Fichte in den *Beiträgen* eine emphatische Formulierung, die zu unserer Frage zurückführt:

„Ursprünglich sind wir selbst unser Eigentum. Niemand ist unser Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unseren, unter göttlichem Insiegel gegebenen Freibrief tief in unserer Brust. [...] Welches Wesen dürfte uns sich zueignen“ (GA I, 1, 266)?

Der Ursinn von Eigentum ergibt sich insoweit immer aus dem vernünftigen Selbstbesitz; er besteht in einer reflexiven Beziehung auf sich, insofern diese ein freies Wirken in der Erscheinungswelt, mithin ein reelles Sich-zur-Erscheinung-Bringen einschließt. An der soeben zitierten Stelle heißt es entsprechend weiter:

„Wir sind unser Eigentum: sage ich, und nehme dadurch etwas Zwiefaches in uns an: einen Eigentümer und ein Eigentum. Das reine Ich in uns, die Vernunft, ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte; sie darf sie als Mittel zu jedem beliebigen Zwecke gebrauchen. Um uns herum sind Dinge, die nicht ihr eigenes Eigentum sind; denn sie sind nicht frei“ (GA I, 1, 266).

Die Eigentumsordnung, hier in der Perspektive der *Beiträge*, verweist so wiederum auf die asymmetrische Weltstellung des Subjekts als des geborenen Herrn des Objekts, und das Resultat einer Revolution, die tatsächlich im Horizont des Natur- bzw. Vernunftrechts steht, kann nur sein, *kein* Subjekt von dieser Weltstellung auszuschließen. Inhaltlich meint diese Weltstellung, wie wir im Grunde bereits wissen, Selbst- qua Zwecksetzungskompetenz, d. h. sie erlaubt es dem Subjekt, das Objekt zweckmäßig zu formieren und es damit der Subjektivität zu erschließen. In den *Beiträgen* heißt es:

„Wir haben das Recht, unsere eigenen sinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zwecke zu gebrauchen, den das Vernunftgesetz nicht verbietet. Das Vernunftgesetz verbietet nicht, durch unsere Kräfte jene Dinge, die nicht ihr eigenes Eigentum sind, als Mittel für unsere

Zwecke zu gebrauchen, noch, sie geschickt zu machen, es zu sein. Wir haben also das Recht, unsere Kräfte auf diese Dinge zu verwenden“ (GA I, 1, 266).

Schon in der Darstellung der *Beiträge* liegt damit implizit jene eigentumstheoretische Synthese, die Fichte im *Naturrecht* ausdrücklich für sich reklamiert: die Synthese nämlich von „Okkupations-“ und „Formationstheorie“, von Grotius also und Locke, wenn man die Ideengeschichte des Eigentumsbegriffs rekapitulieren will. Denn die „Okkupation“ liegt hier bereits in der Strukturierung der Sinnenwelt durch unseren Zweck, und die „Formation“ bezieht sich nur auf das wirkliche *Setzen* des Zwecks, nicht aber auf dasjenige, was bei dieser Setzung an „Materie“ gleichsam übrig bleibt – so daß nach Fichte beispielsweise der Bauer, der den Acker im Sinne seines „Handlungseigentums“ okkupiert und bestellt nichts dagegen haben kann, wenn ein anderer unter dem gleichen Acker im Sinne einer anderen freien Tätigkeit Bergbau betreibt. Indes liegt, wie inzwischen klar sein dürfte, nicht in dieser bestimmten Stellung Fichtes zur eigentumstheoretischen Tradition seine „Revolution“, sondern darin, das Eigentum ganz allgemein als *Vollzugsgröße* eingeführt, darin als Kategorie „dynamisiert“ und vor allem auch „entsubstantialisiert“ zu haben. Die Macht dieser Entsubstantialisierung ist, wiederum allgemein gesprochen, die Subjektivität, um deren Steigerung es allem Eigentum wie zugleich auch aller Eigentumskoordination durch den Staat geht. Man muß wiederum kein Anhänger Fichtescher Sozialplanung, hier: seiner Planwirtschaft sein, um doch das Problem als solches wahrzunehmen, auf das er zeigt: das Problem nämlich, daß jeder einzelne Freiheitsgebrauch reflexiv auf den Grund der Freiheit überhaupt rückbeziehbar sein muß, daß also im einzelnen subjektiven Akt Subjektivität überhaupt wenigstens entsprechend den Regeln ihres Erscheinenkönnens schematisiert auffindbar sein muß, was nach Fichte eben durch eine transparente, rationale Koordination der Eigentumsrelationen, also konkreter „Aktionsräume“ der Subjektivität, gewährleistet sein soll. Daß Fichte dabei möglicherweise *mehr* in die Erscheinung hinein zwingen will, als in ihr vorhanden sein kann, steht dabei auf einem anderen Blatt und bezieht sich unter anderem erneut auf die Differenz zu Hegel, von der schon die Rede war.

Werfen wir an dieser Stelle nun aber auch einen Blick auf die *ethische* Seite der Frage, die es, wie eingangs erwähnt, bei Fichte auch gibt und die zugleich den Weg frei macht zu einer höchst bemerkenswerten Erweiterung des Eigentumsbegriffs, die wir dann in der späten *Rechtslehre* antreffen! Fichtes Ethik, will sagen die *Sittenlehre* von 1798, behandelt zunächst in mehrfacher Hinsicht das Eigentum als konkreten Gegenstand einer *Pflicht*. Nach Fichte ist so zum einen die Anerkennung des Eigentums, und zwar nicht nur abstrakt der Institution „Eigentum“, sondern ihrer konkreten Realisierung im Einzelfall, nicht nur eine juridische, sondern ausdrücklich auch eine *moralische* Pflicht. Das ist angesichts der Tatsache, daß es beim Eigentum, wie wir inzwischen wissen, immer um das konkrete, erscheinende Selbstsein(können) der Subjekte geht, nicht verwunderlich. Allerdings erweist sich die Pflicht sogleich als auch in dem Sinne reflexiv, als sie stets auch die „Pflicht eines jeden, sich ein Eigentum zu erwerben“, meint (GA I, 5, 260). Wenn der

Fichtesche sittliche Imperativ lautet, daß die „Intelligenz“ „ihre Freiheit“ notwendig und „schlechthin ohne Ausnahme“ „nach dem Begriffe der Selbständigkeit ... bestimmen solle“ (GA I, 5, 69), dann ist der Weg zu der Einsicht, daß der Erwerb von Eigentum durch eigene freie Tätigkeit, der jedenfalls der *sinnlichen* Selbständigkeit dient, sittlich geboten ist, auch nicht eben weit. Eine negative moralische Pflicht ist es dagegen, das fremde Eigentum, d.h. die Bedingungen fremder Selbständigkeit, nicht anzutasten; das moralische Bewußtsein kann zugleich mit der eigenen Selbständigkeit nur die Selbständigkeit aller anderen wollen und wird darum alles unterlassen, was den fremden vernünftigen Selbstvollzug mindert. Daran schließt sich bei Fichte dann sogar noch eine weitere sittliche Pflicht an, nämlich die, daran zu arbeiten, daß eben die These: „Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigentum haben“ „in den Staaten anerkannt und befolgt werde“ (GA I, 5, 262). Denn solange entsprechende Rechtsverhältnisse nicht bestehen, solange – wie es in Analogie zu der Position der Rechtslehre jetzt heißt – „auch nur Ein Bürger kein Eigentum hat“ (GA I, 5, 262), ist der Eigentumsvertrag *an sich* schon gekündigt, weil alle ihr Eigentum ja nur unter der Bedingung haben, daß jeder in seinem bestehen und selbständig sein kann. Dabei bedeutet die Tatsache, daß, wie Fichte sagt, „der Eigentumslose [...] einen Rechtsanspruch auf unser Eigentum“ hat (GA I, 5, 264), zwar nicht, daß er auch *moralisch* dazu befugt wäre, bei einem einzelnen ein Almosen zu erzwingen oder ihn gar gewaltsam um seinen Besitz zu bringen. Das angesprochene Zwangsrecht des Armen bezieht sich jedoch auf den Staat, der dem Armen zu einem Eigentum zu verhelfen hat und dafür das Eigentum der anderen heranziehen darf. Der einzelne dagegen ist moralisch vor seinem Gewissen verpflichtet zu prüfen, was er *als* einzelner im gegebenen Falle auch jenseits eines ihm auferlegten Rechtszwangs zu tun vermag. Alle ethischen Pflichten in bezug auf das Eigentum, auch die hier nicht genannten, laufen zuletzt auf den Zweck hinaus, „die Kausalität der Vernunft, so viel als möglich, zu befördern“ (GA I, 5, 265) – die Welt vernünftiger zu machen, d.h. sie von Kontingenzen und Intransparenzen zu befreien; die Moral aber erkennt im Eigentum (wie Fichte es versteht) ein Mittel der Rationalisierung und damit der Weltappropriation durch das Subjekt. Fichte fordert in diesem Sinne denn auch geradezu, daß eine herrenlose Natur verschwinde und alles auf Erden „Eigentum irgendeines Menschen“ werde (ibid.). Denn erst auf der Basis einer abgeschlossenen Appropriation des Objekts, erst in seiner vollendeten Herabsetzung zu einem Medium der Subjektivität kann nach Fichte echte Freiheitskultur beginnen, kann sich der Mensch tatsächlich als Freigelassenen der Schöpfung erfahren und begreifen.

Zu diesem letzten Punkt, der Freiheitskultur und ihrem Zusammenhang mit einem umfassend freiheitlich verstandenen Eigentum, finden wir dann auch in der *Rechtslehre* von 1812 noch einige Hinweise. Die späte *Rechtslehre* unterscheidet sich von ihrer Vorgängerin an einem für uns nicht irrelevanten Punkt: bezüglich der Klarstellung nämlich, daß die durch den Staat bestimmten materialen Grenzen des Freiheitsgebrauchs nicht darin aufgehen, den je einzelnen Freiheitssphären und damit bestimmte Tätigkeiten zuzuweisen, in denen sie ihr Ursache-Sein bezüglich

des elementar Lebensnotwendigen für sich und zugleich zum Nutzen der Allgemeinheit zur Anwendung bringen. Nach Fichte ist es jetzt vielmehr die Aufgabe des Staates, als *terminus ad quem* der Arbeit auch die *geistige* freie Selbsterhaltung, sprich die *Muße* in den Blick zu nehmen. Fichtes zunächst nicht unbedingt spektakulärer, eher im aufgeklärten Durchschnitt liegender Gedanke lautet hier, daß durch eine immer weitergehende Bemeisterung der Natur, durch ein immer vollkommeneres Anarbeiten gegen sie die Freiräume der *Muße* stetig erweitert werden können¹⁵. Daß es zu einer „Institutionalisierung“ auch von *Muße*, sprich zur Etablierung und Gewährleistung von Lebenswelten kommen kann, in denen es nicht nur um die physische, sondern auch die geistige Selbsterhaltung, den *intelligiblen* Selbstbesitz geht, ist ebenfalls nicht erst von Fichte gedacht worden, sondern im Grunde ebenso in Platons epistemisch gegründetem Staat wie beispielsweise auch noch im Hobbesschen Ansatz enthalten, insofern auch der „Leviathan“ so etwas wie einen kulturell-zivilisatorischen Fortschritt erst möglich macht. Äußerst bemerkenswert bei Fichte ist dabei der Hinweis, daß sich mit der korrelativen *Muße* nicht nur der „Wert der Arbeit“ bemißt, sondern daß die durch Arbeit erworbene *Muße* jene *konkrete Freiheit* bedeute, die eigentlich „Eigentum“ genannt zu werden verdient. Wir lesen bei Fichte folgendes:

„Eigentlich [bedeute[t]] Eigentum: Freiheit: *Muße*, durch Arbeit [erworben. Diese durch die Arbeit sich ergebende *Muße* sei der] Wert seiner Arbeit, [und] diesen soll der Staat [einem] jedem zusichern“¹⁶.

Der Sache nach ist diese Deutung nicht überraschend, wenn wir uns an die Grundbestimmung von Eigentum als aktuelles sinnliches *Selbstsein(können)* erinnern. In der *Muße*, die bei Fichte sicher nicht einfach, wie man in der Sekundärliteratur lesen kann¹⁷, die „Freizeit“ ist, in der *Muße* also sind wir vor allem als Bildner der Bilder, als Welt und Staat, Moral und Wissenschaft Entwerfende sinnlich selbstseiend tätig. Wir leben hier ein geistiges Leben, in dem wir intensiver noch als in der Subsistenz erhaltenden Arbeit *uns selbst zueigen* sind. Der das

¹⁵ In ganz ähnlichem Sinne hat Fr. Schleiermacher in der vierten *Rede über die Religion* eine Zeit heraufbeschworen, in der „von der Vollendung der Wissenschaften und Künste“ zu hoffen sei, „daß sie uns [die] toten Kräfte werden dienstbar machen“, so daß „jeder seinen Sinn frei üben und brauchen kann“ (Fr. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, 128).

¹⁶ Fichte: *Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, hrsg. von R. Schottky, Hamburg 1980, 75 – GA II, 13, 242. Im Kontext wird weiter erläutert, daß es einen absoluten Wert der Arbeit bzw. des Arbeitsprodukts nicht geben kann, sondern dieser Wert nach dem „Nationalreichtum“ eines jeweiligen Staates zu schätzen ist. Dieser Punkt ist auch deshalb wichtig, weil er es gestattet, kulturelle Unterschiede in der Entwicklung der Staaten im Arbeitswert zu reflektieren: in einem Staat, der mehr *Muße* „produziert“ als ein anderer, steigt entsprechend der Wert der Arbeit und des Arbeitsprodukts pro Einheit.

¹⁷ Cf. J.-Chr. Merle: „Eigentumsrecht (§§ 18–19)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 170 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24). Eine nur über das Nicht-Arbeiten bestimmte „Freizeit“ kann im Sinne Fichtes kein Strebensziel bzw. der Zweck des Arbeitens sein; daß es in ihr zu wahrhaftem Selbstbesitz, zu sich verwirklichender innerer Freiheit kommt, liegt nicht in ihrem Begriff.

Programm markierende Satz aus den *Beiträgen*: „Ursprünglich sind wir selbst unser Eigentum“ findet jetzt auf gewisse Weise seine finale Entsprechung in dem Nachweis, daß wir recht eigentlich in der Muße „selbst unser Eigentum“ sind. Die Staatstätigkeit hat in Beziehung darauf den Sinn, entsprechende Freiräume zu etablieren und bereits etablierte zu vergrößern. In der Muße bzw. der Schaffung von Räumen des intelligiblen Selbstbesitzes, um den es in der Muße geht, gibt der Staat den Bürger dabei zugleich sich selbst zurück, d.h. er ermöglicht es ihm, zu einer eigentlich sittlichen Existenz fortzuschreiten. Das Unrecht „Eigentum“ ist so der Horizont eines sich selber zugeeigneten, auch mental selbstbestimmten Lebens geworden.

III. Ausblicke

Kommen wir damit aber abschließend auf zumindest einige ausgewählte Aspekte zu sprechen, die die im Titel dieses Beitrags angekündigte Aktualität unseres Denkers betreffen! Es zeigt sich hier sehr schnell, daß Fichte auch im Zusammenhang unserer Fragestellung ein Denker auf eigene Rechnung ist und kaum in schon bestehende Raster gepreßt werden kann.

Kehren wir, *erstens*, noch einmal zu dem – etwas plakativ so apostrophierten – Gegensatz von Liberalismus und Sozialismus zurück! Jeder gelernte Sozialist wird es Fichte übelzunehmen geneigt sein, daß er, wie wir gehört haben, scheinbar in ganz ungebrochener Fortsetzung der Lockeschen Tradition, ein vorstaatliches Unrecht auf Eigentum kennt, daß auch durch die Verstaatlichung sprich Positivierung dieses Rechts in seinem Kerngehalt nicht in Frage gestellt werden kann. Das Individuum empfängt, wie wir wissen, was es seinem Personkern nach ist, nach Fichte weder vom Staat noch von der Gesellschaft, sondern es tritt *um willen dessen, was es als Vernunftwesen schon ist*, überhaupt erst in die Gesellschaft und den Staat ein; seine Urberechtigung zum Eigentum ist die kontinuierliche Erinnerung an die Tatsache, daß Selbstsein, um dessen sinnliches Seinkönnen es beim Eigentum geht, nicht äußerlich induziert und gegründet sein kann. Umgekehrt aber wird es der gelernte Liberale Fichte stets übelnehmen, daß er den Eigentumsvertrag als konstitutiven Bestandteil des Staatsbürgervertrags nur dann als erfüllt betrachtet, wenn in der Tat jeder Staatsbürger auch Eigentümer ist und nicht etwa der Staat durch die Möglichkeit eines Gegensatzes von Eigentümern und Nichteigentümern oder „Beisassen“ gekennzeichnet ist. Da Eigentum bei Fichte die Befähigung bedeutet, für die eigene Subsistenz durch Eigentätigkeit Sorge zu tragen, schließt der Staatsbürgervertrag nach Fichte ein staatlich zu garantierendes Recht auf Arbeit ein. Der Liberale wird dagegen etwa geltend machen, daß der Staat selbst dann, wenn es immer genügend Arbeit für alle geben sollte, doch keineswegs notwendig ohne weiteres über die Kompetenz und das Wissen verfügt, deren es zu einer gerechten oder auch nur zweckmäßigen Verteilung der Arbeit bedarf, und in der Tat scheint eine Pseudo-Vollbeschäftigung, wie es sie im „real existierenden Sozialismus“ gegeben hat, nicht gerade ein überzeugender Ausweis für eine dem Staat als solchem schon eingeborene Weisheit in diesen Dingen zu sein. Allerdings versteht

Fichte den Staat seinerseits nicht nach Art des Liberalismus als nur eine bestimmte unter anderen gesellschaftlichen Organisationen, die sich nun einmal faktisch oder von konkreten Nutzenerwägungen her herausgebildet hat. Mit dem Staat ist statt eines einzelnen Zweckverbandes vielmehr *das Anerkanntsein der Rechtsgenossen durcheinander gesetzt*, und dieses Anerkanntsein impliziert ohne weiteres – *ab esse ad posse valet consequentia* – auch die Bedingungen der Möglichkeit ihres Seinkönnens. Oder anders: im Staat wird die transzendentalphilosophisch einsehbare Tatsache, daß es ein konkretes Selbstbewußtsein immer nur zusammen mit dem anderen Selbstbewußtsein geben kann, zur Institution, was bedeutet, daß zwar nicht zwingend *faktisch* jedes Bewußtsein um die Wechselverwiesenheit aller Bewußtseine aufeinander *wissen* muß, durch das Recht aber genötigt ist, so zu leben, als wüßte es darum. Man wird in diesem Sinne mit Fichte immer sagen können, daß Verhältnisse, in denen zur Freiheit bestimmte Wesen, also Rechtsgenossen, von der Möglichkeit freitätiger Subsistenzsicherung dauerhaft ausgeschlossen und ohne echte Perspektive auf Abhilfe „arbeitslos“ sind, eben deshalb nicht hinnehmbar sind, weil sie den Kerngehalt, ja die Bedingung der Möglichkeit eines „Staatsbürgervertrags“ überhaupt berühren. Gefährdet ist hier nicht etwa nur ein momentaner sozialer Friede. Gefährdet ist vielmehr das unmittelbare Selbstverständnis eines jeden *als* Vernunftrechtsgenossen, d. h. das reelle Selbstseinkönnen, der Selbstbesitz eines jeden unter Bedingungen empirischer Koexistenz. Wir übersehen dabei die *dialektische Pointe* nicht, daß nach Fichte gerade das Recht auf Arbeit eine konkrete Darstellung des Urrechts auf Eigentum ist und so gerade nicht sei es das Eigentum abgeschafft, sei es das an den „Produktionsmitteln“ sozialisiert werden soll. In gewisser Weise ist hier ein Vermittlungsvorschlag in Beziehung auf die jeweilige *particula veri* des „Sozialismus“ und des „Liberalismus“ (um bei diesen plakativen Titeln zu bleiben) ausgesprochen, ein Vermittlungsvorschlag, an den vielleicht fruchtbarere Folgen geknüpft werden können, als man immer meinen sollte. Allerdings ist dieser Vermittlungsvorschlag in einem bestimmten Sinne weit anspruchsvoller, als das Bewußtsein, das sich gewöhnlich mit diesen Fragen zu schaffen macht, vermuten wird, ist er doch ohne den Nachvollzug der kopernikanischen Wende auch in den praktischen Ding-Relationen nicht zu haben. Insofern handelt es sich dann wohl auch nicht nur um einen Vermittlungsvorschlag zwischen zwei Extremen: es handelt sich um einen Vorschlag, das den genannten Extremen gemeinsame Mißverständnis erst zu durchschauen.

Ähnlich liegen die Dinge bei einer *zweiten* Frage, die wir in unserem Durchgang ebenfalls schon berührt haben: bei der Frage nämlich, wie sich das Urrecht auf Eigentum – gesetzt einmal, *daß* alle Eigentümer im Sinne Fichtes sind – zum Gerechtigkeitspostulat verhält. In der Tat gibt es nach Fichte ja diverse, staatlich zu organisierende Eigentumszumessungen, die sich – so im *Geschlossenen Handelsstaat* – etwa aus der Proportion der individuellen Arbeitsleistung zum Sozialprodukt ergeben oder die – wie in der späten *Rechtslehre* – auch das Kontingent an Muße betreffen, das dem einzelnen in Beziehung auf seine Arbeitsleistung zusteht. In der Sekundärliteratur hat man aus Fichtes Postulat einer staatlichen Distribution

in den genannten Fällen geschlossen, daß bei Fichte „das Eigentumsrecht ... *per definitionem* der Forderung der Verteilungsgerechtigkeit unterworfen“ werde¹⁸. Diese Formulierung ist jedoch zumindest mißverständlich. Denn bei Fichte kann gerade nicht gemeint sein, daß einem woher auch immer genommenen Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit das Urrecht auf Eigentum „unterworfen“ werden könnte. Systematisch gesehen wären wir hier wieder in dem Fall, daß der distributiv verfahrenende dritte Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* gegenüber dem ersten, rein-reflexiven Grundsatz *Prinzipienrang* erhielte, was jedoch schon transzendentallogisch ein Widerspruch wäre. Fichtes Intention ist es vielmehr, zu zeigen, daß sich ein zu Ende gedachtes Eigentumsrecht von sich aus nicht anders denn als dem *Rechtskriterium* genüge tuendes Recht und eben *darin* als gerechtes Recht erweisen kann; in diesem Sinne ist das „Urrecht“ Eigentum (idealer Selbstbesitz) auf seine Empiriefähigkeit hin zu schematisieren, ohne den Kerngehalt des Eigentumsgedankens (tätige Appropriation der Objektivität im vernünftigen Selbstbezug) dabei zu tangieren. Das Rechtskriterium bzw. der „Grundsatz aller Rechtsbeurteilung“ ist bei Fichte, wie wir wissen, das Prinzip: „Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des anderen, (so daß auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne)“ (NR § 10, GA I, 3, 404). Fichtes Gedanke ist dabei, daß ein als empirisches Selbstseinkönnen verstandenes wirkliches Eigentum sich selbst rechtlich notwendig über die Gesamtheit empirischer Selbstseinkönnensansprüche reflektieren und in diesem Sinne ein Gerechtigkeitsprinzip aus sich selbst entfalten muß¹⁹. So wahr das Eigentum dabei ein *Vernunftrecht* ist, muß dann nicht erst die *Willkür* in Gerechtigkeitsbahnen genötigt, sondern nur der freie Wille an das erinnert werden, was er um seiner eigenen Freiheit willen alleine wollen kann. Das klingt gewiß nach „Idealismus“ – und ist es auch. Aber es wäre die Frage, ob es einen anderen als idealistischen Begriff zum Beispiel von Gerechtigkeit überhaupt geben kann und ob am Ende nicht die Alternative zur idealistischen Aufforderung zu qualifizierter Selbstbestimmung immer nur die Gewalt ist.

Schließlich sei noch ein *dritter* und letzter Punkt angesprochen, den wir an die „kulturstaatliche“, auf die innere Freiheit zielende Perspektive der späten *Rechtslehre* anschließen können. Fichtes Bestimmung der Muße als in gewisser Weise abschließender Stufe des Selbstbesitzes und damit des tätigen Eigentums zeigt auf eine Teleologie in seinem Eigentumsdenken, die über die Rechtssphäre auch noch hinaus- oder in deren Grund wieder zurückführt, zugleich aber auf auch heute aktuelle Fragen, etwa in Beziehung auf eine Bildungsverantwortung des Staates, bezogen werden kann. Wenn das Recht zunächst das wirkliche sinnliche Selbstsein-

¹⁸ Cf. Merle: „Eigentumsrecht (§ 18–19)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 172 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).

¹⁹ Fichtes Gerechtigkeitsbegriff liegt dabei einerseits nahe bei Platons Idiopragie und wird andererseits kaum anders denn als dynamisierbar, d. h. selbst dem Rationalisierungsprogreß in der Rechts- und Staatsentwicklung entsprechend, aufzufassen sein.

können in der Gemeinschaft der Selbstseinkönnenden betrifft, dann betreten wir mit der Muße als dem Raum des *intelligiblen* Selbstbesitzes auch eine intelligible Ordnung der Dinge, die das Recht nur noch bedingt etwas angeht bzw. in der es in bestimmter Hinsicht auch überwunden ist²⁰. Die Muße ist so überhaupt der Raum der moralischen, religiösen oder auch wissenschaftlichen Selbstverständigung, sie ist überhaupt der Raum der *Bildung* in jenem emphatischen Sinne, den das Wort im Kontext der Bildphilosophie des späten Fichte annehmen konnte. Das Selbstsein des Subjekts kommt jetzt im Bilden von Bildern zu sich, in die die Totalität des Seins und Lebens zu fassen ist und in deren flüssiger Medialität wir, die freien Bildner, zugleich einander verbunden sind. Die Zielbestimmung rationalen Selbstbesitzes, um die es hier geht, ist nach Fichte freilich nicht erreichbar, wenn nicht eine staatliche Ordnung der Dinge der Muße überhaupt sinnliche Subsistenz gibt. Zwar ist das Auftreten des moralischen Genies und des Propheten der wahren Bildung zu keinem Zeitpunkt auszuschließen. Dennoch gibt es beispielsweise Universitäten als Orte exemplarischer Selbstzueignung vernünftiger Wesen nicht schon durch das Auftreten solcher Genies und Propheten. Wir sind damit freilich bei einem anderen Thema angelangt, zugleich aber wiederum bei einem Punkt, an dem eine klare Aktualität des Fichteschen Eigentumsdenkens erkennbar wird: an einem Punkt, an dem Fichte eine Alternative zum ökonomistischen Nihilismus aufzuzeigen vermag, wie er heute auf der Ebene des nationalen wie auch des internationalen Rechts die Grundlagen eines auf qualifizierte Freiheit hin ausgerichteten Zusammenlebens (und übrigens auch die Universitäten) zu untergraben droht. Auch hier ist die Pointe die, daß es ausgerechnet das *Eigentumsrecht* ist, dessen Zuendedenken nach Fichte den Ökonomismus hinter sich läßt. Gerade um solcher Pointen willen aber lohnt es sich immer wieder, sich auf Fichte auch als ganz unbequemen Zeitgenossen einzulassen.

²⁰ Das Recht vermag sich sehr wohl, wie wir oben gesagt haben, auf die Etablierung von Lebenswelten und Institutionen zu beziehen, in denen qualifizierte Freiheit selbst objektive Gestalt erlangt hat. Insofern diese Institutionen aber immer nur der Erscheinungswelt angehören, bedürfen sie für ihre letzte Fundierung des Rückbezugs auf ein moralisches Selbstbewußtsein, das – anders als das Recht – immer den Horizont der *Tilgung der Erscheinung als Erscheinung* mit umfaßt.

Fichtes Fahrplan zum Sozialismus

Johann Braun

I. Ein Gelehrtengeheimnis

Nach einer Bemerkung Ferdinand Lassalles sind Fichtes nachgelassene Schriften ein „strenges Gelehrtengeheimnis“;¹ in ihnen sei nämlich, in einer Zeit politischer Zersplitterung und Auflösung, die Forderung nach einem deutschen Volksstaat enthalten. Lassalle hätte auch sagen können, daß hier der nationale Sozialismus versteckt sei; das wäre nicht weniger wahr gewesen. Etwa zur selben Zeit urteilte Lorenz von Stein denn auch, Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“ sei „der erste große Reflex der französischen sozialistischen Ideen in einem großen deutschen Geist“.² Als „Sozialist“ ist Fichte auch von anderen Kennern seiner Philosophie wahrgenommen worden.³ Er selbst indessen verstand sich als Philosoph der Freiheit, ja, er sah in seiner Lehre geradezu *die* Freiheitsphilosophie schlechthin.⁴ Allerdings war Freiheit für ihn nicht das, was man gewöhnlich darunter versteht, nämlich nicht die Fähigkeit, tun zu können, „was man will“, sondern die Herrschaft der „Vernunft“ über die Wirklichkeit.⁵ Mit dieser Auffassung stand Fichte nicht allein, vielmehr entsprach dies der Freiheitsvorstellung auch anderer Vertreter des deutschen Idealismus. Aber niemand war in einem solchen Maße wie Fichte bereit, die vernunftgeleitete Kontrolle allen Tuns als Realisierung von „Freiheit“ zu akzeptieren.

Fichtes praktische Philosophie enthält indessen noch ein anderes Geheimnis. Denn Fichte war nicht nur Sozialist, er hat auch den totalitären Kern des Sozialismus wie kein anderer offengelegt – unbeabsichtigt zwar, aber gerade deshalb um so überzeugender. Die kommunistischen Klassiker – Marx, Engels und Lenin – haben sich bekanntlich nie darüber ausgelassen, wie das von ihnen verheißene Reich der Freiheit im einzelnen beschaffen sein soll, sondern sich mit vagen Andeutungen begnügt. Fichte jedoch hat den philosophischen Fahrplan zum Sozialismus detailliert beschrieben und den „Endzustand“, auf den alle sozialistischen Experimente

¹ Ferdinand Lassalle: *Fichtes politisches Vermächtnis*, (1860), 2. Aufl. 1877, 5.

² Lorenz v. Stein: *Die Verwaltungslehre*, Teil 7, 1868, 44.

³ Marianne Weber: *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, 1900; Rickert: *Logos XI* (1922/23), 149.

⁴ Vgl. Fichte: *Briefwechsel* (hrsg. von H. Schulz), 2. Aufl. 1930, Bd. 1, 449 f.

⁵ Vgl. *Fichtes Werke*, Bd. VI, 1971, 299 f. – Hier wie im folgenden wird Fichte nach der von Immanuel Hermann Fichte veranstalteten 11-bändigen Werkausgabe (Nachdruck 1971) zitiert.

hinauslaufen, als Aufhebung der individuellen Freiheit und damit zugleich des Individuums selbst bestimmt.

Ein Gelehrtengeheimnis ist all dies u.a. deshalb, weil die einschlägigen Ausführungen über viele Schriften verstreut sind. Fichte entwickelte sich erst allmählich zu einem sozialistischen Denker.⁶ Liest man seine Werke in chronologischer Reihenfolge, wirkt manches auf Anhieb verstaubt, weil es aus dem Umkreis des überholten Wohlfahrtsstaates zu kommen scheint. Liest man sie jedoch vom Ergebnis her, zu dem Fichte schließlich gelangt, so sind sie von bedrückender Aktualität. Sie zeigen nämlich, welche Sprengkraft in manchen politischen Begriffen und Ideen enthalten sein kann und wohin es führt, wenn man ihrer immanenten Dialektik freien Lauf läßt.

II. Eigentum als garantierter Lebensunterhalt

Wie bei allen Sozialisten, steht auch bei Fichte das *Privateigentum* im Zentrum der Überlegungen. Im Gegensatz zu den meisten seiner Vorläufer und Nachfolger will er das Eigentum zwar nicht abschaffen, sondern alle Bürger in gleicher Weise zu Eigentümern machen. Aber davon darf man sich nicht täuschen lassen; denn gleiches Eigentum für alle ist nur möglich, wenn man sich zu tiefgreifenden Änderungen entschließt, nach deren Verlauf vom Privateigentum nicht mehr viel bleibt. Fichte hat dies nicht von Anfang an in allen Konsequenzen durchschaut. Wohl aber war er sich im klaren darüber, daß seine Rechts- und Staatslehre mit seiner Eigentumstheorie steht und fällt: „Ist nur die letztere richtig, so haben auch die ersteren ohne Zweifel ihren guten Grund. Ist jene falsch, so fällt das, was nichts weiter zu sein begehrt als eine Folgerung daraus, ohne Zweifel zugleich mit um.“⁷ Erst allmählich wird ihm die volle Tragweite seines Ansatzes bewußt. „Ganz etwas Neues“ kündigt er daraufhin an. Dieses bringe, „falls es durchgesetzt werden kann, eine völlig neue Rechtslehre hervor“.⁸ In der Tat!

1. Sacheigentum ist ein Machtfaktor

Doch fragen wir zunächst, worin eigentlich „das Alte“ besteht, dem Fichte eine Absage erteilt. Es liegt für ihn in der Vorstellung, daß Eigentum stets *Sacheigentum* sei, mit anderen Worten also ein umfassendes Nutzungs- und Verfügungsrecht an körperlichen Gegenständen bei gleichzeitigem Ausschluß aller sonstigen Prätendenten. Bekanntlich nimmt das Sacheigentum in unserem Rechtsdenken eine Sonderstellung ein. Das hängt damit zusammen, daß es seinem Inhaber Entfaltungsmöglichkeiten bietet wie kein anderes Recht: Der Sacheigentümer darf mit der

⁶ Rickert (Fn. 3), 157 ff, glaubte, Fichtes Sozialismus dagegen bereits in dessen „Revolutionsschrift“ von 1793 erkennen zu können.

⁷ *Fichtes Werke*, Bd. III, 440.

⁸ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 577.

Sache nach Belieben verfahren und Dritte von jeder Einwirkung ausschließen – das ist der Grund, weshalb Eigentum immer wieder mit Freiheit assoziiert wird –, und es sichert außerdem seinem Inhaber den Lebensunterhalt: Wer in einer Agrargesellschaft über genügend Grundeigentum verfügt, braucht sich um sein Auskommen keine Sorgen zu machen. Beides – die Freiheits- und die Versorgungsfunktion – erklärt, warum alle gar nicht genug Sacheigentum haben können: Dessen Vermehrung verschafft ihnen zugleich ein Mehr an realer Freiheit und Einkommenssicherheit. Gleichwohl fordert diese Eigentumsform Fichtes Kritik heraus.

Die Kehrseite des Sacheigentums besteht nämlich darin, daß das Eigentum des einen zugleich das *Nichteigentum* aller anderen ist. Was ausschließlich A gehört, kann nicht in derselben Weise auch B, C usw. gehören. Bei gleichbleibender Gütermenge gilt daher, daß, je mehr Eigentum die einen haben, desto weniger für die anderen übrigbleibt. Je größer die Freiheit der Eigentümer, desto größer die Unfreiheit der Nichteigentümer, je sicherer das Auskommen der ersteren, desto unsicherer das der letzteren.

Eben diese *Ausschlußfunktion* des Sacheigentums betrachtet Fichte wie durch ein Vergrößerungsglas. Er sieht darin den Ausdruck einer nicht legitimierten politischen Macht. Namentlich das Eigentum an Grund und Boden beruht für ihn „auf Macht“⁹ und stellt auch selbst einen Machtfaktor dar; denn der Sacheigentümer kann alle Habenichtse ihre Ohnmacht spüren lassen. Rückblickend ist unschwer zu sehen, daß Fichte sich damit in der Vorstellungswelt einer statischen Gesellschaft bewegt. In einer dynamischen Gesellschaft ist die Menge der verfügbaren Güter ständig im Wachsen begriffen, was bei geschickter Organisation allen zugute kommt. Von seinem im Ansatz vormodernen Ausgangspunkt her aber muß Fichte zur Lösung der Eigentumsfrage einen anderen Weg einschlagen als die Steigerung der Produktivität.

2. *Durch Arbeit gesicherter Unterhalt*

Entsprechend seiner Herkunft aus der Unterschicht orientiert er sich dabei ganz an der Lage derer, die vor allem an einem gesicherten Einkommen interessiert sind, weil sie sonst nicht wissen, wie sie ihren Lebensunterhalt bestreiten sollen. Aus deren Sicht besteht der Kern des Privateigentums nicht darin, daß es *Freiheit* verleiht, sondern daß es eine Tätigkeit ermöglicht, die dem eigenen *Unterhalt* dient. Beim Eigentum an Grund und Boden, das die Grundlage von Ackerbau und Viehzucht bildet, ist dies evident: das Grundeigentum ernährt den Grundeigentümer. In der Industriegesellschaft liegen die Dinge zwar komplizierter; der existenz- und wohlstandssichernde Aspekt des Sacheigentums ist aber auch hier zu erkennen. Die Besitzlosen, die nichts anderes zu eigen haben als sich selbst, die also nur Eigentümer ihrer Arbeitskraft sind und auch wenig Aussicht haben, dies zu ändern, wünschen sich daher nichts mehr als eine Arbeit, die ihren Unterhalt in derselben Weise sichert wie das Grundeigentum den Unterhalt des Sacheigentümers.

⁹ *Fichtes Werke*, Bd. X, 547.

In dieser existenzsichernden Funktion erblickt Fichte den Kern allen Eigentums überhaupt. Eigentum ist für ihn nichts anderes als ein ausschließendes Recht auf eine bestimmte *Tätigkeit* – gleichsam eine Gewerbeerlaubnis bei gleichzeitigem Konkurrenzverbot für alle andern, mithin ein Privileg –, durch die man sich den nötigen Lebensbedarf verschaffen kann.¹⁰ Das Sacheigentum erscheint ihm nur als ein spezieller Anwendungsfall hiervon, eine geschichtliche Ausprägung, die sich im Grunde bereits überlebt hat. Der Gedanke einer rechtlich gesicherten Erwerbstätigkeit drängt jedoch auch unabhängig vom Sacheigentum auf Verwirklichung. In der modernen Welt richtet sich der Blick der meisten auf die *Garantie einer abhängigen Arbeit*, mit anderen Worten auf das Recht auf einen einträglichen Arbeitsplatz innerhalb einer wohlgeordneten Gesellschaft.

Fichte ist sich der Bedeutung dieses Wandels vom Sach- zum Handlungs- oder Arbeitsplatzes Eigentum vollauf bewußt. Er sieht, daß zu diesem Zweck der Staat, der in der Vergangenheit eine Organisation zum Schutz des Sacheigentums einiger weniger war, zu einer Organisation umgestaltet werden muß, die buchstäblich allen eine einträgliche Arbeit garantiert. Eben dies ist die „völlig neue Rechtslehre“, die ihm vorschwebt.

Mit der Darstellung dieser Lehre könnte man viele Seiten füllen.¹¹ Aber dies ist nicht notwendig; denn das Muster ist von anderen Sozialutopien her hinreichend bekannt. Ausgehend von dem skizzierten Eigentumsbegriff entwirft Fichte in immer neuen Anläufen ein Sozialmodell, in dem nach und nach alle Bürger zu Angestellten des Staates werden. Dieser wiederum sorgt mit dirigistischen Mitteln dafür, daß jeder eine Arbeit hat und angemessen entlohnt wird. Im Verlauf dieses Prozesses wird der freie Markt durch ein obrigkeitliches Verteilungssystem ersetzt und die freie Berufswahl durch eine Arbeitsplatzzuteilung nach Bedarf und Begabung. Nach der Devise: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen, herrscht Arbeitspflicht für jedermann.¹² Zum Ausgleich wird jedem Bürger ein „absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung“, in heutiger Terminologie also ein Anspruch auf Sozialhilfe, zuerkannt,¹³ falls wider Erwarten einmal keine Arbeit da ist. Fichtes Vernunftstaat ist daher nicht bloß eine Schutz-, sondern zugleich eine „Unterstützungsanstalt“.¹⁴ Privates Sacheigentum dagegen gibt es hier nicht mehr. An seiner Stelle sichert ein bürokratisches Wirtschaftssystem durch staatliche Zuteilung den Lebensunterhalt aller. Niemand soll sich um sein Auskommen mehr Sorgen machen müssen. Allerdings kann auch niemand mehr sein Glück selbst in die Hand nehmen.

¹⁰ *Fichtes Werke*, Bd. III, 212; vgl. auch Bd. III, 441 f.

¹¹ Zusammenfassend Braun: *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, 1991, 1–60; ders., *Einführung in die Rechtsphilosophie*, 2. Aufl. 2011, 129–131.

¹² *Fichtes Werke*, Bd. III, 214.

¹³ *Fichtes Werke*, Bd. III, 213.

¹⁴ *Fichtes Werke*, Bd. III, 215.

3. Freizeit statt Freiheit

Erst spät hat Fichte erkannt, daß er mit seiner neuen Eigentumstheorie die Freiheit nicht gesichert, sondern abgeschafft hat. Einmal an diesem Punkt angelangt jedoch schreibt er: „Nun wird der ganze Eigentumsvertrag geschlossen und der Rechtszustand eingegangen lediglich um der Freiheit willen. Aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, die Freiheit zu schützen, sehen wir grade das Gegenteil erfolgen, ihre Vernichtung.“¹⁵ Konsterniert stellt er sich selbst die Frage, wie dieser Widerspruch zu lösen ist. In der Eigentumslehre – zur „sittlichen“ Aufhebung des Individuums selbst kommen wir gleich im Anschluß hieran – versucht er es mit einem Kompromiß: Der Mensch dürfe nicht gänzlich in Arbeit und Fremdbestimmung aufgehen, es müsse auch noch Freiheit übrig bleiben für frei zu entwerfende Zwecke.¹⁶ „Muße“¹⁷, in der man von den Zwängen des Erwerbslebens frei ist – wer fühlt sich hier nicht an den späten Marx erinnert, bei dem das in jungen Jahren verheißene Reich der Freiheit am Ende zu einem kleinen Reich der Freizeit, zur bloßen „Verkürzung des Arbeitstags“¹⁸ zusammenschrumpft? Bei Fichte kann man diesen Prozeß bereits viele Jahrzehnte früher beobachten.

III. Der wahre Mensch ist die Menschheit

1. Sozialisierung des Individuums

Die Eigentumstheorie ist nur ein Ausschnitt aus dem Fahrplan in eine perfekte Welt. Bisher hat sich noch kein Sozialist damit begnügt, das Privateigentum abzuschaffen und die Bürger zu Funktionselementen eines zentral verwalteten Wirtschaftsprozesses zu machen. Alle wollten den *ganzen* Menschen „sozialisieren“, sein gesamtes Tun und Lassen, sein Denken, Glauben und Meinen. Nichts sollte Privatsache bleiben, alles sollte einem Kollektiv – dem Staat, der Gesellschaft, der Menschheit – untergeordnet sein. Mehr noch: es sollte überhaupt ein *neuer Mensch* entstehen, der frei von kleinlichem Egoismus sich im Dienste aller verzehrt. Kaum je wurde erklärt, wo der dafür nötige Altruismus herkommen soll. Fichte erklärt es.

Auch nach seiner Auffassung ist der Einzelne nicht um seiner selbst willen da, sondern nur Glied eines größeren Ganzen. Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist für Fichte die *Menschheit*, auch wenn er unter dem Eindruck der napoleonischen Gewaltherrschaft die Nation in den Vordergrund rückt, weil sie das einzige Kollektiv ist, das der realen Bedrohung realen Widerstand entgegensetzen kann. Von Interesse ist im vorstehenden Zusammenhang aber etwas anderes: Damit sich der Einzelne dem Ganzen bereitwillig unterwirft, bedarf es einer radikalen Gesellschaftsveränderung. Fichte zeigt, wie diese vonstatten geht und wie man sich die

¹⁵ Fichtes Werke, Bd. X, 535.

¹⁶ Fichtes Werke, Bd. X, 535 f.

¹⁷ Fichtes Werke, Bd. X, 544.

¹⁸ Marx, in: MEW Bd. 25, 1970, 828.

Selbstbefreiung der Menschheit bei gleichzeitiger Aufhebung des Individuums vorzustellen hat.

2. Obrigkeitliche Regulierung aller Lebensbereiche

Wie schon in der Eigentumstheorie ist es auch hier wieder das rigorose Insistieren auf unbedingter Sicherheit, das alle Beschränkungen der Freiheit als gerechtfertigt erscheinen läßt. So, wie die absolut gesetzte Unterhaltssicherung den Bürger zum bloßen Glied einer Planwirtschaft degradiert, so macht ihn der absolut gesetzte Schutz der Rechtsordnung selbst zum Objekt eines rigiden Überwachungssystems. Was die dirigistische Zwangswirtschaft an Freiheit übrigläßt, nämlich die Bereiche des nichtökonomischen Handelns sowie des Denkens, Meinens und Glaubens, wird auf diese Weise ein Opfer der Forderung nach absoluter Rechtssicherheit. Wie das zugeht, ist rasch erklärt: Eine staatssozialistische Ordnung kommt ohne eine Vielzahl von Vorschriften nicht aus. Je umfassender das Netz von Normen ist, das den freien Markt ersetzen soll, desto strenger muß auch die Kontrolle sein, weil kleinste Ausfälle an einer Stelle zu unvorhersehbaren Folgen an anderer Stelle führen können. Und je höher mangels marktmäßiger Regulierung der egoistischen Interessen der Bedarf an Altruismus wird, desto mehr muß sich der Staat um die Durchsetzung einer gemeinwohlkonformen Moral bemühen.

Um mit der äußeren Kontrolle anzufangen: Nach Fichtes Vorstellung soll zur Realisierung dessen, was er „Vernunft“ nennt, zunehmend alles *gesetzlich geregelt* werden: Einfuhr, Ausfuhr, Preise, Güterverteilung, Grenzübertritt und Reisen, Kleidung, religiöses Bekenntnis usw. Das rechtliche Mittel hierfür sind durchweg sog. Verbote mit Erlaubnisvorbehalt. Diese führen, flächendeckend eingesetzt, zu einer umfassenden Kontrolle des gesamten Tuns und Treibens der Bürger. Das geht soweit, daß am Ende die Polizei weiß, „wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sei und was er treibe“.¹⁹ Für jeden Liberalen wäre dies ein Alptraum. Aber für Fichte handelt es sich keineswegs um eine Horrervorstellung. Alle Kontrollen sollen ja nur verhindern, daß jemand etwas tut, was ihm aus rationalen Gründen untersagt ist. Noch dazu haben die Behörden, denen Fichte offenbar bedingungslos vertraut, bei diesem Geschäft deshalb die besseren Karten, weil sie keine Privatinteressen verfolgen und ihrem Anspruch nach nur am gemeinen Besten interessiert sind.

3. Erziehungsanstalt für alle

Aber das allein genügt nicht. Die Bürger sollen nicht pausenlos gezwungen werden, sondern auch selbst mit Herz und Verstand dabei sein. Zu diesem Zweck sollen sie von jung an eine entsprechende *Erziehung* erhalten. Damit erhebt sich freilich die Frage, wie es der Staat mit der *Familie* hält, die in der Vergangenheit für die Erziehung zuständig war. Aus eigener leidvoller Erfahrung weiß Fichte, daß die

¹⁹ *Fichtes Werke*, Bd. III, 302.

Familie nicht in jedem Fall die bestmögliche Erziehung vermittelt. Das kann, wie er meint, nur der Staat. Deshalb hält er diesen für legitimiert, zum Wohl der Kinder wie auch des Ganzen in die Familie einzugreifen. Ja, er sieht es geradezu als geboten an, den Eltern die Kinder wegzunehmen, um ihre Erziehung und Ausbildung dem Staat anzuvertrauen.²⁰ Dies vorausgesetzt, bleibt für die Familie nur noch die Aufgabe, den für die Gesellschaft erforderlichen Nachwuchs zu produzieren. Fichte weiß, daß damit „die Familie gänzlich zugrunde“ geht.²¹ Aber er schreckt nicht zurück; wenn es möglich wäre, würde er den Eltern vielmehr auch die Nachwuchserzeugung streitig machen: „Eine andere *Kinderfabrik* kann der Staat nicht anlegen,“ stellt er bedauernd fest, „hier bleibt Natur, – wohl aber eine andere *Bildungsfabrik*.“²² Man spürt förmlich, daß er die Behörden am liebsten auch Zahl und genetisches Design des Nachwuchses planen lassen würde. Aber an so etwas war damals nicht zu denken.

In Ermangelung dieser Möglichkeit soll sich der Staat der *Erziehung* um so gründlicher annehmen. Staatlich angestellte Erzieher sollen „an die Stelle der Eltern“ treten.²³ Die rechtliche Begründung dafür ist im Grunde dieselbe, mit der auch heute noch eine Beschränkung des Elternrechts gefordert wird: Ähnlich wie die Abschaffung des Eigentums mit einem *Recht auf Versorgung* gerechtfertigt wurde, bringt Fichte für die Aufhebung der Familie ein den Kindern zuerkanntes *Recht auf Bildung* ins Spiel. Dies ist vordergründig ein gegen den Staat gerichtetes „Recht“ darauf, erzogen und zum richtigen Denken und Handeln angeleitet zu werden.²⁴ Tatsächlich jedoch leitet der Staat daraus seine „Pflicht“ ab, die Familie zurückzudrängen und sich an deren Stelle zu setzen. Fichte verkennt keineswegs, daß er damit tief in die bestehenden Verhältnisse eingreift. Aber er will die Familie ganz bewußt durch staatliche Fürsorge ersetzen und sieht sich aus diesem Grund bereits als „Stifter einer neuen Zeit“.²⁵

Da bei den erwachsenen Bürgern ebenfalls vieles im Argen liegt, soll der Staat sogar überhaupt mit einer Erziehungsanstalt verknüpft werden. Deren Zweck soll darin bestehen, „alle zur Einsicht der Rechtmäßigkeit des Zwanges und so zur Entbehrlichkeit desselben zu bringen“.²⁶ Der Anspruch, erwachsene Menschen, ob sie es wollen oder nicht, zum richtigen Denken zu erziehen, verträgt sich, wie nicht ausgeführt werden muß, nur schwer mit einer Demokratie, weil hier gerade umgekehrt die Bürger die Obrigkeit steuern sollen. Die Erziehung aller verlangt eine hierarchische Ordnung mit einem überlegenen Präzeptor an der Spitze. Um keine Zweifel über dessen Machtbefugnisse aufkommen zu lassen, bezeichnet Fichte ihn

²⁰ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 406, 422, 584.

²¹ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 583.

²² *Fichtes Werke*, Bd. VII, 589.

²³ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 583 f.

²⁴ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 581.

²⁵ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 581.

²⁶ *Fichtes Werke*, Bd. VII, 575.

regelmäßig als Oberherr oder gar „Zwingherr“. Diesem Oberherrn soll die Aufgabe zufallen, alle zu derselben Einsicht zu führen, über die er selbst bereits verfügt: „Wie der Urheber gesinnt war, so sollen nach Verlauf eines Zeitraumes gesinnt sein schlechthin alle ohne Ausnahme. Nur durch das letzte wird das erste rechtlich.“²⁷ Dann nämlich werden die Untertanen des großen Wohltäters aus eigenem Antrieb tun, wozu sie zunächst gezwungen worden sind. Fichte legt dem Oberherrn geradezu die Worte in den Mund: „Daß Recht ist, was ich gebiete, wirst Du nachmals wohl einsehen, wenn Du mündig bist; wirst dann einsehen, daß ich nur die Stelle der eigenen Vernunft in Dir vertreten habe: wirst einsehen, daß Du selbst mich gewählt haben würdest.“²⁸ Wenn es einmal soweit ist, bedarf es, wie Fichte meint, keines Zwangs mehr. Die hergebrachte Zwangsregierung wird daher „allmählich einschlafen“, weil alle nur noch das wollen, was der Vernunft entspricht und die Regierung daher nichts mehr zu tun findet; der Zwangsstaat wird dann „ruhig absterben“.²⁹ Wenn Freiheit ein Zustand ist, in dem jeder aus eigener Überzeugung tut, was er aus Vernunftgründen tun soll, erweist sich der höchste, auch die Überzeugung selbst steuernde Zwang als der Schlüssel zur wahren Freiheit. Denn er bringt Denken und Handeln in einer Weise zur Deckung, wie es durch nichts sonst möglich ist.

„Der Staat wird nicht ‚abgeschafft‘, er *stirbt ab*“, heißt es später bei Engels.³⁰ Zurück bleibt der Idee nach eine Assoziation gleicher Bürger, die sich uneingeschränkt frei fühlen, weil sie nichts wollen, als was ohnehin ihre Pflicht ist. Für dieses Aufgehen des Individuums im Kollektiv hat Fichte in seiner Sittenlehre eine Formel gefunden, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: „...*das Ich muß gänzlich vernichtet werden*. Es muß gar kein Ich da sein.“³¹ Das gilt zwar nicht unmittelbar auch für das Rechtswesen. Dennoch besteht die Aufgabe der Zwangsregierung darin, auf diesen Zustand hinzuarbeiten.

IV. Herrschaft des „Oberherrn“ über rechtlose Untertanen

1. Die Herrschaft der Besten wird es richten

Viele haben sich über Fichtes Deduktionen mokiert, weil sie diese für praxis- und weltfremd hielten. So urteilte etwa v. Raumer,³² Fichte sei „in allen seinen die Wirklichkeit betreffenden Vorschlägen völlig unbrauchbar“ gewesen. Das ist im Ansatz sicher zutreffend, letztlich aber doch zu kurz gegriffen. Denn immerhin operiert Fichte mit Begriffen und Postulaten, die mittlerweile in hohem Maße zu

²⁷ *Fichtes Werke*, Bd. IV, 439.

²⁸ *Fichtes Werke*, Bd. IV, 437 f.

²⁹ *Fichtes Werke*, Bd. IV, 599.

³⁰ Engels, in: *MEW*, Bd. 20, 262.

³¹ *Fichtes Werke*, Bd. XI, 55.

³² F. v. Raumer, *Litterarischer Nachlaß*, Bd. 1, 1869, 329.

unseren eigenen geworden sind. Das gilt zunächst für das „Recht auf Arbeit und Alimentierung“ und das „Recht auf bestmögliche Erziehung und Bildung“, ferner für das Verständnis von „Freiheit als bloßer Einsicht in die Notwendigkeit“ und schließlich für die Vorstellung, daß zur Lösung aller sozialen Probleme „der Staat“ und immer wieder „der Staat gefordert“ sei.

Im Repertoire unserer eigenen politischen Vorstellungen finden sich daher durchaus dieselben Bausteine, aus denen Fichte einen Vernunftstaat in Form eines Zuchthauses für alle errichten wollte. Das sollte Grund genug sein, um seine Rechts- und Staatslehre nicht mit leichter Hand abzutun, sondern zu fragen, wie es zugeht, daß aus diesen Bausteinen ein solches Ideengebäude entstehen konnte. Was Fichte selbst gegen alle Bedenken immun machte, war zweifellos die unerschütterliche Gewißheit, daß die „Vernunft“ auf seiner Seite sei und die politische Herrschaft im Vernunftstaat ausschließlich den Besten zufalle, so daß man sich von daher keine Sorgen zu machen brauche. Gegen solche Selbstgewißheit ist erfahrungsgemäß kein Kraut gewachsen, weder in der Theorie noch in der Praxis.

2. Auch der Vernunftstaat bedarf der göttlichen Weltregierung

Die für jede autokratische Staatsform entscheidende Frage ist jedoch die, auf welche Weise gewährleistet ist, daß tatsächlich nur der Geeignete in den Besitz der Macht gelangt. Dieser Frage kann sich am Ende auch Fichte nicht ganz verschließen, und er schreibt: „Die Aufgabe..., das...Recht zu realisieren, hängt darum ab von der *Ernennung* dieses entscheidenden Menschen...[N]ur an diesem Punkte ist die Rechtslehre wahrhaft praktisch.“³³ Widerwillig muß er einräumen, daß er dafür keine Lösung parat hat. Zwar glaubt er zu wissen, daß der menschheitsgeschichtliche Fortschritt sich nur durch eine wohlthätige Diktatur vollziehen kann; aber er vermag nicht zu sagen, wie man verhindern soll, daß stattdessen Übeltäter an die Macht gelangen. Als Theologe, der er von Haus aus war, schiebt er das Problem an eine höhere Instanz weiter: Für die Auswahl der Führungselite zu sorgen, sei „eine Aufgabe an die *göttliche Weltregierung*“.³⁴ Auch wenn der Oberherr durch die „Verständigsten“ ernannt werde, ändere dies wenig daran, „daß der Verstand da durchaus am Ende ist und das absolut faktisch Gegebene angeht.“³⁵

Für jemand, der ausgezogen ist, die politischen Verhältnisse mit Hilfe praktischer Vernunft auf den Kopf, d. h. auf den Gedanken zu stellen, ist dies eine unbefriedigende Auskunft. Denn wie, wenn die „göttliche Weltregierung“ Diktatoren wie Stalin, Hitler, Mao oder Pol Pot an die Macht gelangen läßt? Sollen sich die Menschen dann etwa auch in ihr Schicksal fügen? Und falls nicht: wie sollen sie sich noch zur Wehr setzen können, wenn der Oberherr alles Tun und Denken nach seinem Willen steuert und kontrolliert? Und wie soll man, wenn es notwendig eines

³³ Fichtes Werke, Bd. IV, 457.

³⁴ Fichtes Werke, Bd. X, 635.

³⁵ Fichtes Werke, Bd. IV, 450.

Zwingherrn bedarf, Vorkehrungen treffen können, die verhindern, daß es soweit kommt? Ist es nicht ein handgreiflicher Widerspruch, einerseits auf Freiheit zu setzen, andererseits deren Ausübung einem „Oberherrn“ zu überlassen?

3. Negatives Verhältnis zur Wirklichkeit

Ein anderer Grund, warum Fichte die ursprüngliche Freiheit durch Zwang und Umerziehung ins Gegenteil verkehrt, ist der, daß er wie alle Sozialisten ein negatives Verhältnis zur Wirklichkeit hat. Die Welt ist für ihn von Haus aus ein Jammerthal, ein Ort ständigen Widerstandes, der nur durch radikale Negation überwunden werden kann. Die Gesellschaft, in der man im eigentlichen Sinn frei ist und in der zu leben sich lohnt, liegt in der Zukunft. Soviel auch immer daher erreicht sein mag – es muß stets von neuem alles anders werden. Die sozialökonomischen Verhältnisse müssen sich ändern, das Rechtswesen muß umgestaltet werden, selbst der Mensch muß erst zu seiner wahren Natur gebracht und erzogen werden. Nichts ist um seiner selbst willen bewahrenswert. Alles ist nur Vorstufe eines anderen und Besseren, und der Staat dient nur als Zwangsregiment, um dabei Geburtshelferdienste zu leisten.

Der Leidtragende dieses Fortschrittsfurors ist der reale Mensch, der nicht eine ideale Menschheit, sondern sich selbst und seine ureigenste Individualität zu verwirklichen sucht. Er ist für alle Sozialisten das eigentliche Hindernis, das dem menschheitsgeschichtlichen Progreß im Wege steht, und daher muß er restlos überwunden und ausgetilgt werden, wenn die Menschheit ihre utopischen Ziele erreichen soll.

V. Die konservative Gegenposition

Was kann man gegen ein solches die Wirklichkeit vergewaltigendes Denken in Stellung bringen? Was den „Stiftern neuer Zeiten“ und den Lobrednern künftiger Paradiese entgegenhalten? Die Gegenposition dazu lautet schlicht, daß die Geschichte in einem gewissen Sinn bereits am Ziel ist, daß deshalb nicht alles neu geschaffen werden muß, sondern daß es auch Erhaltenswertes gibt. Ja, daß auch der Mensch, wie er sein soll, bereits da ist und daß daher die Versuche, sein Bild am Reißbrett neu zu entwerfen, ihn womöglich zerstören würden. Hegel – Fichtes Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl – hat einmal plastisch von der „Rose im Kreuze der Gegenwart“ gesprochen.³⁶ Das soll heißen, daß unter all dem Nichtigen und Widrigen, von dem die Welt voll ist, sich auch einiges befindet, in dem die „Vernunft“ bereits zur Erscheinung gelangt ist. Dies zu erkennen, das Vernünftige in der kruden Wirklichkeit auszumachen, um es zu erhalten und zu bewahren, gehört ebenfalls zu den Aufgaben der Philosophie; in Zeiten des Umbruchs ist es vielleicht sogar ihre bedeutendste. Aber das war just die Aufgabe, an der Fichte in seiner Rechtslehre gescheitert ist.

³⁶ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede.

Der Rechtsstaat als Sozial- und Kulturstaats-Institution

Helmut Girndt

I. Historische Vorbemerkung

Gemeinhin gilt Lorenz von Stein als Begründer des Sozialstaatsgedankens¹. So ist nicht allgemein bekannt, daß es Johann Gottlieb Fichte war, der schon in seinem 1796 und 1797 erschienenen Werk zum Natur- und Staatsrecht diesen Gedanken philosophisch entwickelt und begründet hatte. Sein Gedanke war in der Philosophie völlig neu, nicht aber in der Politik. Drei Jahre vor dem Erscheinen der Fichteschen Rechtslehre war die Idee des Sozialstaats, wenn auch faktisch folgenlos, zu einem politischen Entschluß auf höchster institutioneller Ebene gediehen: in einer von der Französischen Nationalversammlung gebilligten Gesetzesvorlage, der „Jakobiner-Verfassung“ von 1793. Dort hieß es in Artikel 21:

Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind, zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.

Der Gesetzesbeschluß wurde allerdings nie umgesetzt, da die Girondisten noch im Juni des Jahres gestürzt wurden.² Heute ist das mehr als zweihundert Jahre zurückliegende Sozialstaatsprinzip selbstverständlicher Teil des deutschen Verfassungsrechts. „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer

¹ Vgl. L.v. Stein: *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich*, Leipzig 1842; *Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen seit der dritten französischen Revolution*, Stuttgart 1818; *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsre Tage*, Leipzig, 1850, 3 Bde.

² Verfasser der Gesetzesvorlage war *Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet* (17. September 1743 bis 28. März 1794), einer der Führer der Republikaner und Deputierten des Konvents. Bis zum Februar des Jahres 1793 erarbeitete er den Entwurf für eine republikanische Verfassung, die von den Girondisten unterstützt wurde. Condorcet war ein überzeugter Aufklärer, ein Liberaler und kultureller Neuerer der Moderne vor und während der Französischen Revolution. Er trat 1790, kurz nach der Verkündung der Menschen- und Bürgerrechte, vehement dafür ein, sie auch den Frauen zu gewähren. Darüber hinaus trat er für die Gleichberechtigung von Schwarzen verbunden mit der Abschaffung der Sklaverei und für den Freihandel ein. Mit den gemäßigten Girondisten vertrat er mit Nachdruck die Ansicht, daß das Leben des Königs geschont werden solle. Condorcet war Mitglied des Verfassungsausschusses. Wie aus Fichtes *Beyträgen zur Berichtigung des Publikums über die Französische Revolution* hervorgeht, war er über diese soziale Bewegung sehr gut informiert. Vgl. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I, 1, 215.

Bundesstaat“, heißt es in Artikel 20 Absatz 1 des Grundgesetzes. Die Bezeichnung „Sozialstaat“ ist allerdings neueren Datums, sie hat sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzt. Aber die Geschichte des Sozialstaats reicht in das 19. Jh. zurück in das Preußische Reich. Schon 1883 hatte Otto von Bismarck im Zuge der ersten Sozialgesetzgebung überhaupt eine staatliche Krankenversicherung und 1884 eine Unfallversicherung in Preußen eingeführt.

Und es gab noch einen zweiten neuen Gedanken, den Fichte in seine Rechts- und Staatslehre aufgenommen und philosophisch begründet hat, die Idee des *Kulturstaates*. Im späteren Denken Fichtes, insbesondere nach seiner Übersiedlung nach Berlin, erhielt dieser Gedanke eine immer größere Bedeutung. Auch diese Idee war während der französischen Revolution entwickelt und im französischen Verfassungsbeschluß von 1793, Artikel 22, formuliert worden:

Der Unterricht ist für alle ein Bedürfnis. Die Gesellschaft soll mit aller Macht die Fortschritte der öffentlichen Aufklärung fördern und den Unterricht allen Bürgern zugänglich machen.

Anders als die Idee des Sozialstaates nahm die des Kulturstaates schon sehr bald und noch zu Fichtes Lebzeiten politische Gestalt an, und zwar mit den Stein-Hardenbergschen Reformen im Jahre 1807, an denen auch Wilhelm von Humboldt mitwirkte.

Wie revolutionär Fichtes staatsphilosophische Ideen noch immer sind, wird auf globalem Hintergrunde deutlich: In einem nur wenige Flugstunden entfernten Land wie Indien, der angeblich größten Demokratie der Menschheit, zählt noch heute kastenmäßig organisiertes Bettlerwesens zu der als selbstverständlich hingenommenen Sozialordnung, und in westlichen Demokratien leben bis heute Millionen ohne gesetzliche Kranken- und Sozialversicherung in unverschuldetem Elend. Selbst die freiheitliche Verfassung der Vereinigten Staaten kennt keine sozial- und kultur-staatlichen Grundrechte. So ist, was für die meisten Europäer zur politischen Selbstverständlichkeit geworden ist, bis heute für die weitaus größte Zahl der Menschen Utopie. Ohne Recht auf staatliche Fürsorge und geistige Bildung sind sie unverschuldetem Elend preisgegeben; und zu bezweifeln ist, daß für sie jemals politische Realität wird, was Fichte als unveräußerliche Rechte philosophisch begründete.

II. Fichtes philosophische Grundlegung des modernen Rechtsstaates

Die Idee des modernen Rechtsstaates, wie sie Fichte philosophisch begründete, ist einerseits unmittelbarer politischer Reflex auf sozial-revolutionäre Ereignisse seiner Zeit, andererseits Ausdruck seiner transzendentalphilosophischen Neubegründung. Im Rahmen der Sozialphilosophie war es insbesondere der Gedanke des Eigentums als Recht auf *Handlungen*, statt auf *Besitz*, mit dem Fichte wesentlich über den Stand der damaligen philosophischen Diskussion hinausging.

Nach Kant, mit dessen Idee des Rechts ich beginne, ist das dem Menschen „angeborene Recht [...] nur ein einziges“ – die Freiheit! Und „Freiheit, [so definiert Kant], ist die Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann, [und] dieses [ist das] einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“.³

Obgleich mit Kants Freiheitsbegriff grundsätzlich einverstanden, zieht Fichte jedoch eine für die Rechtsphilosophie wichtige Konsequenz aus dem gemeinsamen Grundbegriff, die wesentlich über Kant hinausgeht. Zu Freiheit und Recht gehört Eigentum. Nach Kant ist *Eigentum* legitimer *Besitz* materieller Dinge. „Was ich (nach dem Gesetz der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringen, und wovon ich als Objekt meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe, endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein: das ist mein“, heißt es in Kants *Metaphysik der Sitten*. Oder „Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemandem ist, ist dessen *Eigentum* (dominium), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Akzidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer (dominus) nach Belieben verfügen kann.“⁴

Mit seiner Auffassung, Eigentum bestehe in legitimer Verfügungsgewalt über Sachen, ist Kants Eigentumsbegriff noch ganz am Vorbild der naturrechtlichen Tradition orientiert. Fichtes Eigentumsbegriff hingegen ist völlig neu und revolutionär. Zwar ist Eigentum auch bei ihm durch einen fiktiven Rechtsvertrag begründet, doch wird es nicht mehr durch legitimen „Besitz“, sondern durch ein *Recht auf Handlungen* definiert. So kann z. B. ein und derselbe materielle Gegenstand Eigentum mehrerer Personen sein, sofern er nicht nur eine, sondern mehrere von einander unabhängige, jedoch verträgliche Zweckbestimmungen zulässt. Wie richtungsweisend Fichtes Eigentumsbegriff war, zeigte sich schon bald daran, daß der traditionelle Eigentumsbegriff als legitimer Besitz physischer Dinge nicht ausreichte, um grundlegende Rechtsansprüche zu garantieren und zu regeln, z. B. Autorenrechte, Aufführungsrechte, Erziehungsrechte, Nutzungsrechte oder Anrechte auf Leistungen etc. Bei allen handelt es sich um Rechte zu Handeln. Darüber hinaus haben moderne Gesetzgebungen den Gedanken der Sozialverträglichkeit des Eigentums postuliert als Forderungen der Rechtsgesellschaft an die Nutzung individuellen Eigentums, was auf nichts anderes als auf Einschränkungen seines Gebrauchs hinausläuft und so indirekt Fichtes Konzeption von Recht als eingeschränkte legitime Verfügungsgewalt bestätigt.⁵

³ Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, in: AA VI, 237 f.

⁴ Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, in: AA VI, 270.

⁵ Leider wird die Bedeutung Fichtes für die Idee des Eigentums bis heute verkannt. Wie bekannt ist eines der Hauptprobleme kapitalistischen Wirtschaftens die Privatisierung nicht vermehrbaren Güter, wie Land, Wasser und Luft. Fichtes Eigentumstheorie auf sie anzuwenden, hätte u. a. bedeutet, Eigentümern das heute herrschende Erbrecht auf Grund und Boden zu entziehen, es zu begrenzen und zu kommunalisieren und damit heute unlösbare Probleme zu

III. Unveräußerliche Rechte

Fichtes Konzeption von Eigentum steht also in engstem Zusammenhang mit dem Willen der Person. Und dementsprechend leitet Fichte die Idee des Rechts aus der unveräußerlichen Berechtigung des Handelns ab. Alle Rechte beruhen auf Einschränkungen dessen, was Fichte *Ur-recht* genannt hat, eine vor-rechtliche Fiktion eines Rechts auf alles, was faktisch möglich und durch faktisches Handeln erreichbar ist. Diese Fiktion soll einsichtig machen, das Handeln nur dann legitim sein kann, wenn es auf Einschränkungen tatsächlich möglichen Handelns beruht, die jedem Rechtsgenossen zugunsten eines Nebeneinanderbestehens mehrerer zugemutet werden müssen. Rechtsbeziehungen beruhen also auf Einschränkungen des fiktiven Urrechts auf alles, das nur einer utopischen Robinson-Existenz zugestanden werden könnte. Eigentum als Recht auf bestimmte Handlungen kann durch Tausch gegen andere bestimmte Handlungsberechtigungen einvernehmlich abgetreten, und umgekehrt können Anrechte auf Handlungen konsensuell erworben werden. Rechtsveräußerungen und Erwerbe müssen jedoch immer im Rahmen des grundlegenden fiktiven Rechtsvertrages abgewickelt werden, der das Nebeneinanderbestehen mehrerer Freiheiten regelt und ermöglicht.

Nicht alle Rechte auf Handlungen sind allerdings veräußerbar. Es gibt auch unveräußerliche Rechte, solche, die kein teilender Vertrag nehmen darf und an die jeder Rechtsgenosse gebunden ist und für immer gebunden bleibt. Diese unveräußerlichen Rechte sind die heute sog. Menschenrechte oder Grundrechte.

IV. Grund- oder Menschenrechte im Allgemeinen

Fragt man nach einer rationalen Begründung der Grundrechte bei Fichtes, so ist sie aufgrund seiner Eigentumskonzeption denkbar einfach. Da sich alle Rechte aus Selbstbeschränkungen individueller Freiheit herleiten, die je nach äußeren Vorgegebenheiten einen größeren oder geringeren Umfang haben mögen, stecken *unveräußerlichen* Rechte denjenigen Umfang von Rechten ab, der nicht weiter beschränkt werden darf, ohne daß das Vertragsverhältnis aufgehoben würde. Rechte, die selbst schon eine Beschränkung des Urrechts sind, können zwar je nach äußeren

lösen. Bekanntlich leiden gegenwärtige Staaten notorisch unter Problemen sinnvoller Raumplanung. Wäre Boden nicht Privatbesitz, sondern kommunales Eigentum und nur zeitlich auf private Nutzung eingeschränkt wie im Pachtrecht, könnten Aufgaben gelöst werden, die sich heute jeder vernünftigen Planung entziehen. Nur vorstaatliche Gesellschaften, Diktaturen und Feudalstaaten haben es verstanden, mit Bodenflächen sinnvoll umzugehen und lebensmäßig wie ästhetisch ansprechende Land- und Stadtplanungen zu entwickeln. Die nirgendwo sonst in der Welt zu findende Schönheit europäischer Städte, Plätze, Parks und Alleen verdanken wir ausschließlich früh- oder vorkapitalistischen Zeiten. Während die unter der Herrschaft kapitalistischen Wirtschaftens entstandenen Megastädte, unfähig zu großräumigen und ansprechenden Raum- und Verkehrsgestaltungen, in ihrer menschenfeindlichen Häßlichkeit kaum noch zu überbieten sind, genießt allein noch die kommunistische Regierung Chinas das Privileg, über grundsätzlich nicht privatisierte Bodenflächen disponieren zu können.

Umständen erweitert oder eingeschränkt, veräußert oder erworben werden. Doch die Verminderung von Rechten darf ein Maß nicht überschreiten, das für die Aufrechterhaltung des Rechtsverhältnisses unbedingt erforderlich ist. Die einem Rechtsgenossen zugestandene Rechtssphäre des Handelns muß umfangreich genug sein, um ihm sein Leben zu ermöglichen. Und genügen die zugestandenen Grenzen des Handelns nicht, um es zu erhalten, so müssen ihm seitens der Rechtsgesellschaft erweiterte Handlungsräume zugestanden werden. Denn „Leben zu können ist das absolute unveräußerliche Eigentum aller Menschen.“⁶ So ist das unversehrte Leben der Rechtsgenossen Bedingung für die Aufrechterhaltung des Rechtsverhältnisses, d.h. daß ein für die Aufrechterhaltung seines Lebens notwendige Minimum persönlicher Rechte nicht unterschritten werden darf, und genau dieser Spielraum legitimer Tätigkeit macht das unverzichtbare Eigentum oder Grundrecht auf Leben aus.

V. Fichtes Sozialstaatskonzeption.

Das unveräußerliche Recht auf lebenserhaltende Arbeit⁷

Grundrechte werden wechselseitig eingeräumt, damit jeder Rechtsgenosse leben und sein Leben erhalten kann. Diese notwendige Bedingung einer rechtlichen Verfassung ist aber noch nicht hinreichend für den beständigen Erhalt und Unterhalt des Lebens. Hinreichend wird die Rechtsbedingung wechselseitigen nebeneinander Bestehenkönnens erst, wenn die im Bürger- und Staatsvertrage zugestandenen Rechte als Entfaltungsräume der Freiheit begriffen werden, deren Sinn sich in Tätigkeiten erfüllt, die dem Erhalt und der Sicherung des eigenen Lebens dienen. D.h. konkret: ohne lebenserhaltende Tätigkeit, und das heißt Arbeit, ist eine Entfaltung der Freiheit unmöglich, und komplementär bedeutet das: es gibt eine Rechtspflicht zu bestimmten lebenserhaltenden Tätigkeiten, oder, ohne die Rechtspflicht zu arbeiten, gibt es keine Rechtsansprüche gegenüber anderen. „[Und] so ist es Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können!“⁸

Wem es jedoch trotz Arbeitspflicht und unermüdlicher Anstrengung, sie zu erfüllen, nicht gelingt, von seiner Arbeit zu leben, der unterliegt, wenn keine Abhilfe möglich ist, auch nicht mehr dem Rechtsgesetz. Er wäre ohne Rechte und in den vorrechtlichen Zustand zurückversetzt. Und daraus folgte, was schon immer und auch schon *vor* Fichtes Lebzeiten gegolten hatte: für einen solchen gelten keine Eigentumsgesetze – „Not kennt kein Gebot“. Um den Extremfall unfreiwilliger faktischer Aufkündigung des fiktiven Rechts- und Eigentumsverhältnisses zu verhindern, ergibt sich zwingend, daß die Rechtsgesellschaft den unfreiwillig Unfähigen oder in seinem Leben Bedrohten durch soziale Hilfsmaßnahmen am Leben

⁶ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 4, 22.

⁷ Zu diesem Thema siehe auch: Bärbel Frischmann: „Fichte über den Rechtsstaat als Sozialstaat“, in: *Fichte-Studien* 29 (2006) 45 ff.

⁸ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 4, 22.

erhalten muß, „denn der Eigentumslose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigentum“⁹.

Schlüsselt man alle im Grundrecht auf existenzershaltende Arbeit implizierten Rechte im Einzelnen auf, dann ergeben sich folgende Grundrechte als notwendige Voraussetzungen zur Erfüllung der Rechtspflicht zur Arbeit:

1. Das unveräußerliche Recht auf leibliche Unversehrtheit
2. Das unveräußerliche Recht auf Erhaltung des Leibes
3. Das unveräußerliche Recht auf notwendige Mittel zu Erhaltung des Leibes, d. h. auf existenzershaltendes Eigentum
4. Das unveräußerliche Recht auf den Erwerb der Mittel zur Erhaltung des Leibes, d. h. das Recht auf existenzershaltende Arbeit – und, wo dieser Erwerb tatsächlich nicht möglich ist, wie in Fällen geistiger oder physischer Unfähigkeit, Krankheit oder Alter, ergibt sich daraus:
5. Das Recht auf soziale Unterstützung durch die Rechtsgesellschaft.

Die eben genannten Rechte sind, wie gesagt, als Grund-Rechte zu verstehen, weil sie notwendige Bedingungen dafür sind, daß Rechte überhaupt ausgeübt werden können.

Aus all dem geht hervor: Der Staat muß als rechtssichernde Institution notwendigerweise auch Sozialstaat sein, d. h. eine Rechtsgesellschaft, die unter bestimmten Bedingungen zum Unterhalt ihrer Mitglieder verpflichtet ist. Daß damit dem Staat direkt oder indirekt eine nicht unbedeutende Kontrolle über kollektiv erwirtschaftete Güter eingeräumt werden muß, ergibt sich als unvermeidliche Konsequenz aus den Grundrechtsansprüchen. Ob die Kontrolle der Wirtschaft jedoch so weitreichend sein sollte, wie sie Fichte vorschwebte, ist ein weiteres, hier nicht zu handelndes Thema.

Vernehmen wir an dieser Stelle den Autor selbst:

„Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgendeines Menschen Eigentum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigentums durch ihn nicht eintrete, müssen alle von Rechts wegen, und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. – Von dem Augenblick an, da jemand Noth leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigentums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Not zu reißen, sondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden an. Es müßten für eine solche Repartition gleich im Bürgervertrage Anstalten getroffen werden; und dieser Beitrag ist so gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtsame, als der Beitrag zum schützenden Körper, indem diese Unterstützung des Notwendigen selbst ein Teil des notwendigen Schutzes ist. Jeder besitzt sein Bürgereigentum nur insofern und auf die Bedingung, daß alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, inwiefern sie nicht

⁹ Fichte: *Das System der Sittenlehre*, Drittes Hauptstück § 23, in: GA I, 5, 264.

leben können, und wird das Eigenthum jener: es versteht sich, immer nach dem bestimmenden Urtheil der Staatsgewalt. Die exekutive Macht ist darüber so gut als über alle anderen Zweige der Staatsverwaltung verantwortlich, und der Arme, es versteht sich, derjenige, der den Bürgervertrag mit geschlossen hat, hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung.“¹⁰

Nach diesen Ausführungen gelangt Fichte zu einer Folgerung, die in einer nicht ganz unproblematischen Forderung des Staates gegenüber der individuellen Freiheit besteht:

„Keiner hat [...] rechtlichen Anspruch auf die Hilfe des Staats, bis er nachgewiesen, daß er in seiner Sphäre alles mögliche getan, um sich zu erhalten, und daß es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte; auch der Vorwurf, daß er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat selbst zurückfallen würde, so hat der Staat notwendig das Recht der Aufsicht, wie jeder sein Staatsbürgereigenthum verwalte. – Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll nach dem gegenwärtigen auch kein Müßiggänger in einem vernünftigen Staate sein.“¹¹

Im Zeitalter überbordender Staatsbürokratien, die sich in alles und jedes einmischen, begegnen wir Fichtes Vorschlägen sozialstaatlicher Kontrolle gewiß nicht mehr ohne jeden Vorbehalt. Anderslautende Äußerungen Fichtes, nicht ganz im Einklang mit dem zuvor Zitierten, sind dagegen überzeugender, da sie Sozialhilfemaßnahmen in die Hände der ‚Zivilgesellschaft‘ statt in die des Staates legen:

„Der Zweck aller [...] Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie der Gemeine, sind jedem Bürger dafür, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu tun, um durch die ihm zugestandene Freiheit und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle einzelnen machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt getan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen [...], sowie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitritt zu der ersten ist, wie der Beitritt zu der letzteren, Bedingung des Eintritts in den Staat. Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Theil des Vertrages, sowie über alle Theile desselben, und Zwangsrecht sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung derselben zu nöthigen.“¹²

¹⁰ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA, I, 4, 22 f.

¹¹ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 4, 23/4: „Jeder muß von seiner Arbeit leben können, heißt der aufgestellte Grundsatz. Das Leben können ist sonach durch die Arbeit bedingt, und es gibt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da alle verantwortlich sind, daß jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müßten, wenn er's nicht könnte, haben sie notwendig auch das Recht der Aufsicht, ob jeder in seiner Sphäre so viel arbeite, als zum Leben nötig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt.“

¹² Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 4, 20.

VI. Fichtes Begründung des Kulturstaats. Das unveräußerliche Recht auf Freiheit zu freien Zwecken¹³

Wie der Sozialstaat, so gründet auch der Kulturstaat in der Idee des Rechts. Genauer leitet er sich her 1. aus dem Begriff des Urrechts, 2. aus dem Prinzip der Moral und 3. aus der Kulturgeschichte; dabei ist die Begründung aus der Moral für Fichte die zentrale.

1. Die formale Begründung des Kulturstaates aus dem Urrecht

Alles *Recht* beruht auf der Beschränkung des (fiktiv angenommenen) unbeschränkten Urrechts aller auf alles. Als ihr Urrecht fordert die Person „eine fort-dauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt als bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben“¹⁴ Nichts schließt aus, daß der Anspruch des Urrechts sich außer auf natürliche auch auf solche Zwecke bezieht, die über den Bereich der Erfüllung natürlicher Bedürfnisse hinausreichen in denjenigen unbegrenzt *freier* Zwecke. Diese Zwecke erstrecken sich über die Befriedigung naturbedingter Bedürfnisse hinaus auf eine „übernatürliche“ Gestaltungsfreiheit, in der die Idee der Freiheit sich erst erfüllt. Mit dem Urrecht auf freie Zwecke ist allerdings zunächst nur eine Leerstelle bezeichnet, denn was dieses Urrecht konkret bedeutet, worin es bestehen soll, geht erst aus einer näheren Bestimmung dessen hervor, was Fichte mit „Moral“ oder „Sittlichkeit“ bezeichnet.

2. Die Begründung des Kulturstaates

Das Rechtsgesetz legt einem jeden Verbindlichkeiten auf, doch verlöre es seine faktische Geltung, wenn es grundsätzlich nicht respektiert würde. Recht bedarf der Unterwerfung *aller* Rechtssubjekte unter seinen Anspruch, und das kann nur eine überlegene Staatsmacht garantieren. Dagegen hängen moralische Verbindlichkeiten von keiner Bedingung ab, auch nicht befolgt verlieren sie ihren Geltungsanspruch nicht. Darüber hinaus ist das moralische Gesetz auch nicht im Sinne des Rechtsgesetzes allgemeinverbindlich, fordert nicht von jedem in gleicher Lage das Gleiche, vielmehr wendet es sich auf je besondere Weise an die Freiheit jedes einzelnen, entsprechend seinem Selbstverständnis, seiner Lebenssituation und seinen besonderen Fähigkeiten. In zweifachem Sinne sind also moralische Pflichten unbedingt.¹⁵

¹³ Mit der Institutionalisierung dieses unveräußerlichen Rechts verwandelt sich der Rechts- und Sozialstaat zum *Kulturstaat*, ein Ausdruck, der schon Fichte geläufig war (vgl. dazu: Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05), in: GA, I, 8, 354).

¹⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 409.

¹⁵ Das sittliche Gesetz richtet sich an das unmittelbaren Bewußtsein, es ist immer ein individuelles Gebot für einzelne, und das Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugungen ist ein inneres; ein objektives gibt es nicht, da das Ich, wo es moralisch betrachtet wird, ganz selbstständig ist. So ist das Sittengesetz jeweils an jeden einzelnen allein gerichtet. „Freilich

Die grundsätzliche Unterscheidung von Legalität und Moralität legt den Gedanken nahe, beide könnten in der Wirklichkeit unabhängig von einander bestehen. Diese Auffassung vertrat Immanuel Kant, die unterscheidenden Charakteristika von Legalität gegenüber Moralität prägnant hervorhebend, in der Überzeugung, selbst ein Volk von Teufeln könne einen perfekten Rechtsstaat bilden.¹⁶ Doch diese Auffassung ist unhaltbar. In seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hat Kant es besser gesagt, als er einräumte, das wenigstens „das höchste Oberhaupt [...] gerecht für sich selbst sein [müsse]“, ohne von einem höheren „Herrn“ im Zaume gehalten zu werden.¹⁷ Ein „vorbereiteter guter Wille“ im Staatsvolk ist deshalb „für eine vollkommene bürgerliche Vereinigung“ grundlegende Voraussetzung. Reine Egoisten können keinen Rechtsstaat aufrecht erhalten, vielmehr kann der Rechtszustand nur insoweit bestehen, als wenigstens in einem entscheidenden Teil der Bürger der moralische Wille zum Recht kultiviert und entwickelt ist.¹⁸

Mit dieser Erkenntnis ist die Voraussetzung für das Verständnis der modernen Staatstheorie im Sinne eines Kulturstaats gewonnen, das Fichte nach seiner Übersiedlung nach Berlin entwickelte.

3. Die Vereinigung von Recht und Moral im Kulturstaat

Daß man sich den Zugang zu einem tieferen Verständnis des Rechtsstaats versperrt, wenn man ihn ausschließlich als Rechtsinstitution begreift und nicht wahrnimmt, daß seine Existenz nicht allein auf dem formalen Rechtswillen seiner Bürger beruht, hatte die Kritik an Kant ursprünglicher Rechtsstaatsauffassung zeigen wollen.

Bei dieser Kritik handelt es sich nicht um eine zweihundert Jahre zurückliegende, abgelebte Philosophendiskussion, sondern um ein den Rechtsstaat für alle Zeiten begleitendes Thema. Der bekannte Staatsrechtslehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde hat es in der Diktion der Gegenwart auf den Nenner gebracht: „*der freiheitliche, säkularisierte Verfassungsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“. Diese Voraussetzungen hießen zu Kants und Fichtes Zeiten „Sitte“, „Moral“ und „Kultur“, Hegel hatte sie als *sittliche Substanz* bezeichnet.

kann die bloße S.– L. über diesen Inhalt nichts weiter sagen, als daß eben einer sei, jener Begriff mithin nicht ein leerer und bloß formaler kategorischer Imperativ sei. Welches er sei, darüber muß sie Jeden an sein eigenes sittliches Bewußtsein verweisen“ (vgl. Fichte: *Das System der Sittenlehre* (1812), in: SW XI, 25). – Wenn in der Rechtslehre galt, daß das, was der Eine darf, durchaus kein anderer dürfe, so hier auf dem Boden der sittlichen Idee, daß das, was der Eine soll, durchaus kein anderer soll.

¹⁶ Vgl. Kant: *Zum ewigen Frieden*, in: AA VIII, 341–386.

¹⁷ Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: AA VIII, 15–31.

¹⁸ Vgl. Richard Schottky: „Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991) 139.

Aber: nicht nur lebt der Rechtsstaat aus Voraussetzungen, die er nicht garantieren kann, auch die Umkehrung des Verhältnisses von Recht und Moral muß bedacht werden, da sich auch diese erst auf dem Boden rechtsstaatlichen Lebens entfalten kann, denn nur der Staat bietet den Rahmen, innerhalb dessen höhere, sich über das Lebensnotwendige erhebende Daseinsformen zu voller Blüte entwickeln. Ohne damit den internen Unbedingtheitsanspruch der Moral in Frage zu stellen, gilt es festzuhalten, daß erst die wechselseitige Beziehung von Recht und Moral, von rechtlichen und moralischen Institutionen und vor allem die *Sitte*¹⁹ als „zur Natur geworden, und darum im deutlichen Bewußtseyn nicht vorkommenden Prinzipien“²⁰, zu der bei Kant vermißten Einsicht führen.

Fragen wir nach den Voraussetzungen staatlich verfaßten Lebens, so sind es vor allem diese „zur zweiten Natur geworden, und darum im deutlichen Bewußtseyn nicht vorkommenden Prinzipien“, (das was Fichte „Sitte“ nennt), die das konkrete Sozialverhalten bestimmen, und alle mit ihm verbundenen tradierten Überzeugungen, zu denen auch kollektive historischen Erfahrungen, ästhetische Ideale, religiöse Überzeugungen, tradierte Techniken und wissenschaftliche Erkenntnisse einer Gesellschaft zählen. Alles zusammen bildet die Grundlage staatlichen Daseins.

Um an dieser Stelle noch einmal an die Einsicht des Staatsrechtslehrers Böckenförde zu erinnern: „der freiheitliche, säkularisierte Verfassungsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“, so wird diese Erkenntnis durch Fichtes Begründung des Rechtsstaat in der Sitte durchaus bestätigt. Was uns aber heute von Fichtes Staatslehre trennt, ist nicht sein über angelsächsische Staatstheorien hinausgehendes Staatsverständnis, sondern sein ungetrübbtes Vertrauen in das historische Fundament des Rechtsstaates, das er mit anderen Zeitgenossen, insbesondere mit Hegel, teilte. Denn daß auf diesem Fundament errichtete Staaten auch zu kriminellen Institutionen degenerieren könnten, war im aufgeklärten Vertrauen in den Gang des göttlichen Geistes durch die Weltgeschichte

¹⁹ Sitte bedeutet uns „die angewöhnten, und durch den ganzen Stand der Kultur zur andern Natur geworden, und ebendarum im deutlichen Bewußtseyn durchaus nicht vorkommenden Prinzipien, der Wechselwirkung der Menschen untereinander [...]. Die Prinzipien, sagten wir; darum, nicht etwa das Zufällige, und vielleicht durch zufällige Gründe bestimmte, wirkliche Verfahren, sondern den verborgenen sich immer gleichbleibenden Grund, den man eben dem, nicht sich selbst überlaßnen, Menschen voraussetzen, und aus ihm das Verfahren, welches erfolgen wird, so ziemlich sicher vorher berechnen kann.. Die zur Natur geworden, und darum im deutlichen Bewußtseyn nicht vorkommenden Prinzipien, sagte ich.; es sind daher alle auf Freiheit sich stützende Antriebe und Bestimmungsgründe dieses allgemeinen Betragens, – der innere der Sittlichkeit, der Moralität, so wie der äußere des Gesetzes, abzurechnen; was der Mensch erst bedenken, und frei beschließen muß, ist ihm nicht Sitte, und inwiefern einem Zeitalter eine Sitte zugeschrieben wird, wird es betrachtet, als bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes“ (vgl. dazu: Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05), in: GA, I, 8, 365 f.).

²⁰ Vgl. dazu: Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05), in: GA I, 8, 365.

trotz des millionenfachen Massenmordes Napoleons damals schlechthin nicht vorstellbar.

Nichtsdestotrotz bleibt es sinnvoll, den Staat als rationalen Rechtsstaat allein aus apriorischen Prinzipien zu konstruieren, wie es Fichte unternahm. Denn auf der Grundlage einer solchen Konstruktion ohne empirische Anleihen läßt sich ein rationaler normativer Maßstab entwickeln, an dem sich der real existierende Staat und seine Institutionen messen und bewerten lassen.

VII. Das Grundrecht auf Muße und Bildung

Zuvor wurde der rationale Rechtsstaat unter dem Gesichtspunkt seiner *Sozialstaatlichkeit* behandelt. Die ihm zugrundeliegende Idee ließ sich ohne Schwierigkeiten aus der Idee des rationalen Rechts entwickeln.

Das Recht auf existenzerhaltende Arbeit ist jedoch nur die notwendige Bedingung für die Entwicklung der Freiheit in einem höheren Sinne. Freiheit dient nicht nur dem Erhalt des Lebens, sondern vornehmlich seiner Erhöhung. Ihren Sinn gewinnt sie nicht mittelbar, instrumental, sondern unmittelbar, aus sich und durch sich selbst, und insofern ist Freiheit nicht nur rechtlich, sondern zugleich auch aus sich, d.h. *sittlich* begründet. Durch den qualifizierenden Begriff einer Freiheit zu *freien* Zwecken erhält „die Rechtsregel, beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, durch das Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen“; wie Fichte ausführt, und „dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keineswegs der philosophischen Rechtslehre“²¹. Es bleibt allerdings zu ergänzen, daß auch die höhere Freiheit im Sinne des Sittengesetzes des rechtlichen Schutzes und rechtlicher Grenzen bedarf. Denn obgleich sich über sinnenhaftes Daseins hinaus in der Sphäre der Idealität bewegend, kann die Ausübung höherer Freiheit auch die Freiheit anderer tangieren oder von ihr tangiert werden. Freiheit zu freien Zwecken ist demnach, wie alles Handeln in der Wirklichkeit, auf rechtliche Begrenzung und Schutz angewiesen. Zu diesem Thema gibt es bei Fichte keine expliziten Reflexionen. Anscheinend hatte er nicht gesehen, daß auch das moralisch gesinnte Handeln durchaus rechtsrelevanter Natur ist, weil nämlich moralisches Handeln sich nicht nur im Bereich der Innerlichkeit abspielt, sondern auch Auswirkungen in der empirischen Wirklichkeit hat.

Das unveräußerliche Grundrecht auf Freiheit zu freien Zwecken läßt sich folgendermaßen definieren: Jedem im Rechtsverhältnis Stehenden muß über die Erfüllung natürlicher Bedürfnisse hinaus Kraft und Zeit für beliebige, frei zu wählende Zwecke garantiert werden. Dazu gehört das Recht auf Muße, auch im Sinne

²¹ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 320.

bloßen Nichtstuns. Wo diese Freiheit nicht garantiert wird, liegt kein Rechtsverhältnis vor. Bei Fichte heißt es dazu:

„[E]in Eigentum für Jeden, d.i. eine ausschließende Sphäre seines freien Handelns in der Sinnenwelt; dies ist auch wohl klar, eben so, daß gleich geteilt werden solle, d.i. daß auf Jeden für seine Arbeit gleichviel Ruhe und Genuß, eigentlich Freiheit und Muße komme: [...] Aber das Entscheidende ist Folgendes: die fortzuerweiternde Herrschaft über die Natur, die das Recht Aller ausmacht; (daß sie nämlich in jedem Zeitabschnitt so frei seien, als sie in ihm seyn können); [sowohl] über die äußere Natur, [durch] Verbesserung des Ackerbaues, der Künste und Gewerbe, stets im richtigen Verhältnisse zu einander; [als auch] über die innere, [durch] allgemeine Bildung des Verstandes und des Willens Aller [...].“²²

VIII. Freiheit zu freien Zwecken als Staatsziel

Die Grundrechtsforderung einer Freiheit zu freien Zwecken begründet den Sinn staatlichen Daseins über den Zweck bloßer Lebenssicherung hinaus, und erst von diesem Ziel her vermag sich die Zwangsinstitution des Staates voll zu legitimieren. Denn „alle haben das Recht, nur ihrer Einsicht zu folgen: dies [ist] das ewige und unveräußerliche [Recht]: daß sie vorläufig dem Zwange gehorchen müssen, [aber das] geschieht nur aus Not, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist. Um ihres Rechtes willen aber muß eine Anstalt errichtet werden, wodurch ihre Einsicht zur rechten gebildet werde [...]“. „Kein Zwang, außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht. Dieser letzte Bestandteil fügt jenem erst die Form der Rechtmäßigkeit hinzu. Der Zwingherr [hat] zugleich Erzieher [zu sein], um in der letzten Funktion sich als den ersten zu vernichten.“²³ „[...] die rechtmäßige Vereinigung von Menschen zu einem Volke unter der Herrschaft des Reiches setzt [...] Erziehung zur Einsicht des Rechtes überhaupt.“²⁴ Das Grundrecht eines jeden Bürgers, sich in Freiheit frei schöpferischen Zwecken widmen zu können, gehört also wesentlich zur Idee des Rechts, deren Sinn sich in der Aufhebung jeden Zwangs zugunsten der Einsicht in den Sinn des Rechts allerdings nicht erschöpft, sondern über ihn hinaus einen unbegrenzten Raum für freie „sittliche“ Selbstgestaltung ermöglicht.

Darüber hinaus geht es Fichte jedoch nicht nur um das Recht eines jeden Einzelnen, sich durch Bildung und Einsicht über jeden staatlichen Zwang ideell zu erheben, sondern auch darum, daß sich in der Verwirklichung des Kulturstaats ein weltgeschichtlicher Auftrag erfüllt, nämlich die Verwirklichung der sittlichen Idee, unangesehen dessen, ob einem jedem Bürger oder dem Rechtsstaat die Bedeutung dieses Auftrags bewußt ist oder nicht.

²² Fichte: *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813), in: GA I, 16, 70.

²³ Fichte: *Die Staatslehre*, in: GA I, 16, 67.

²⁴ Fichte: *Die Staatslehre*, in: GA I, 16, 70.

„Der Staat, je größer der Theil der Kraft, und der Zeit, seiner Bürger ist, die er für seinen Zweck der Selbsterhaltung bedarf und in Anspruch nimmt, und je inniger er seine Mitglieder zu durchdringen, und sie zu seinen Werkzeugen zu machen strebt; je mehr muß er, da er doch die physische Existenz seiner Bürger wollen muß, die Mittel dieser Existenz, durch Erhöhung der beschriebenen Herrschaft über die Natur, zu erweitern suchen: – Er muß sonach alle die vorhergenannten Zwecke der Gattung, um seines eigenen Zweckes willen, zu seinen Zwecken machen. Er wird somit – wie man gewöhnlich diese Zwecke ausspricht, – die Industrie zu beleben, die Land-Wirthschaft zu verbessern, Manufakturen, Fabriken, das Maschinen-Wesen, zu vervollkommen, Erfindungen in den mechanischen Künsten, und in der Naturwissenschaft, zu ermuntern suchen. Möge er immer glauben, daß er dieses alles nur darum tue, um die Auflagen zu vermehren, und eine größere Arme halten zu können; – mögen sogar die Regierenden selber, wenigstens dem größern Theile nach keines höheren Zwecks sich bewußt seyn: – dennoch befördert er ohne alles sein Wissen den angezeigten Zweck der Gattung, als Gattung. Der äußere Zweck jener Herrschaft der Gattung über die Natur ist [...] wiederum ein doppelter: entweder nemlich soll die Natur bloß dem Zwecke unsrer sinnlichen, leichtern, und angenehmen Subsistenz unterworfen werden – welches die mechanische Kunst giebt; oder sie soll dem höhern geistigen Bedürfnisse des Menschen unterworfen [werden]“.²⁵

Diese doppelbödige Legitimation der Freiheit aus individual-rechtlichen sowohl als auch universal-historischen Gründen verleiht dem Fichteschen Grundrechtspostulat der Freiheit zu freien Zwecken eine höhere Sanktion, als die der Entwicklung individueller Freiheit, die wir nach heutigem Verständnis allein als Selbstzweck bereit wären anzuerkennen. Fichtes Geschichtsspekulation ist der überzeitlichen Sicht eines Zuschauers der Weltgeschichte geschuldet, teleologisch gedeutet als eine Geschichte der Entwicklung der praktischen Vernunft. Eine solche Konzeption vermag heute nicht mehr zu überzeugen. Sie ist, was sie schon immer war, eine Angelegenheit des Glaubens. Nicht, daß uns Fichtes apriorisch moralischer Bewertungsmaßstab fremd geworden wäre, wir vermögen nur nicht mehr, einen ihm entsprechenden Fortschritt in der Geschichte zu erkennen. Nur auf der Grundlage fortschreitender interner institutioneller Differenzierungen, d.h. einem rechtlichen Maßstab, hätte es heute noch einen vertretbaren Sinn, von mehr oder weniger fortgeschrittenen Staaten zu sprechen. Eine moralische Bewertung ist das aber gerade nicht.

IX. Zusammenfassung und Würdigung

Aufgabe einer transzendentalphilosophischen Rechtsphilosophie ist es, die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens freier Wesen und ihrer Bedingungen zu reflektieren. Angeregt von den Ideen der französischen Revolution hatte Fichte einen neuen philosophischen Eigentumsbegriff konzipiert und auf seiner Grundlage zwei unveräußerliche Rechte, die inzwischen für die Entwicklung rechtsstaatlichen Lebens welthistorische Bedeutung erlangt haben: Das Grundrecht auf lebenserhaltende Arbeit im Rahmen der Institution des Sozialstaates und das komplementäre

²⁵ Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05), in: GA, I, 8, 323/4.

Recht auf Muße als Freiheit zu freien Zwecken im Kulturstaat. Die Begründung dieser Rechte folgte aus seiner Staatskonzeption und deren Fundierung im sittlichen Leben.

Bei der Erörterung der Freiheit zu freien Zwecken überschritt Fichte den Bereich rechtsphilosophischer Reflexionen zu Gunsten geschichtsphilosophischer Erwägungen. An die Stelle einer Begründung des Grundrechts auf Muße und freie Bildung im Rahmen der Rechtsphilosophie treten staatsrechtliche und welthistorische Erörterungen unter der leitenden Idee fortschreitender Kultivierung des Menschengeschlechts. In Fichtes geschichtsphilosophischen Erörterungen spielt jedoch die Weiterentwicklung von Bildungsinstitutionen und ihnen entsprechender Bildungsrechte, wie wir sie heute in vielen Bereichen sozialen Lebens kennen, keine Rolle. So sehr Fichtes Grundidee bejaht werden muß, die Notwendigkeit des Staatszwangs mit Hilfe staatlicher Bildungsinstitutionen durch Einsicht zu überwinden, so wenig befriedigt seine Begründung des Rechts auf freie Zwecke im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Daß der Rechtsstaat seinerseits aber in einem höheren Prinzip als dem des Rechts begründet werden muß (und mit ihm das Sozial- und Kulturstaatsprinzip), gehört unangesehen der vorgetragenen Kritik zu den bleibenden Erkenntnissen seiner Rechts- und Staatsphilosophie.

Fichtes Theorie der peinlichen Gesetzgebung

Eine Interpretation der *Grundlage des Naturrechts* (1796/97)

Wolfgang Schild

Die Rechts- und Staatsphilosophie von Johann Gottlieb Fichte stand und steht bis heute im Schatten der systematischen Entwürfe von Immanuel Kant und von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dies galt und gilt auch und vor allem für seine Straftheorie, die er in dem März 1796 und September 1797 veröffentlichten Buch *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* vorlegte. Ihr widmete zwar Rainer Zaczyk im Jahre 1981 eine Monographie¹; zudem finden sich einige Aufsätze zu diesem Thema². Doch blieb eine intensivere Rezeption Fichtes in der Strafrechtswissenschaft oder in der Rechtsphilosophie aus. Allerdings berief sich 2004 der Bonner Strafrechtler Günther Jakobs in einem Aufsatz³ auf die These Fichtes, wonach derjenige, der den Bürgervertrag verlasse, „der Strenge nach alle seine Rechte als Bürger und als Mensch [verliert] und völlig rechtlos [wird]“, und auch der absichtlich und vorbedacht handelnde Mörder „für eine Sache, für ein Stück Vieh [erklärt wird]“. Jakobs lehnte diese Konsequenz für den Delinquenten, der trotz seiner Tat die Gewähr dafür biete, sich im großen und ganzen als Bürger, also als rechtstreu agierende Person, zu benehmen, ab: dieser Täter müsse weiterhin als Rechtsperson angesehen werden. Doch folgte Jakobs der Fichteschen These in Bezug auf den „Feind“, der diese Gewähr nicht bieten könne (und dies auch nicht wolle), sondern die Rechtsordnung ablehne. Ein solcher „prinzipiell Abweichen-

¹ Vgl. Rainer Zaczyk: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981.

² Vgl. Vittorio Hösle: „Was darf und was soll der Staat bestrafen? Überlegungen im Anschluß an Fichtes und Hegels Straftheorien“, in: ders. (Hrsg.): *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Hamburg 1989, 1–55; Alessandro Lazzari: „Eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert‘: Strafrecht (§ 20)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 173–186 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24); Jean-Christophe Merle: „Fichte’s Theory of Punishment: „Out-Kanting“ Kant in Criminal Law“, in: Daniel Breazeale / Tom Rockmore (Hrsg.): *New Essays on Fichte’s later Jena Wissenschaftslehre*, Illinois 2002, 18–27; ders., „Fichtes Begründung des Strafrechts“, in: *Fichte-Studien* 24 (2003) 73–83; Georg Mohr: „Recht als Anerkennung und Strafe als ‚Abbüßung‘“, in: Barbara Merker u. a. (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, 243–270; Wolfgang Schild: „Die unterschiedliche Notwendigkeit des Strafens“, in: Klaus-M. Kodalle (Hrsg.): *Kritisches Jahrbuch der Philosophie Beiheft 1: Strafe muß sein! Muß Strafe sein?*, Würzburg 1998, 81–108, 86 ff.; Daniela Tafani: „Recht, Zwang und Strafe bei Fichte“, in: *Jahrbuch der juristischen Zeitgeschichte* 9 (2007/08) 267–298.

³ Vgl. Günther Jakobs: „Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht“, in: *Höchststrichterliche Rechtsprechung Strafrecht (HRRS)* 2004.

der“ könne nicht als Bürger behandelt (und bestraft), sondern müsse als Feind bekriegt werden. Somit stützte Jakobs seine Theorie des „Feindstrafrechts“, das sich nicht gegen Personen, sondern gefährliche Feinde richte und sich vom „Bürgerstrafrecht“ gegen Personen unterscheidet, auf diese Sätze Fichtes.

Im folgenden möchte ich Fichtes Straftheorie nachzeichnen, wie er sie vor allem in den Ausführungen zur „peinlichen Gesetzgebung“ entwickelt hat. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nur möglich, den Gedankengang Fichtes zu rekonstruieren. Dabei werden nur seine Ausführungen in der „Grundlage des Naturrechts“ in den beiden Teilen aus den Jahren 1796 und 1797 interpretiert. Allerdings ist es dafür erforderlich, auch auf seine Deduktion des Rechts- und Staatsbegriffs hinzuweisen, von der seine Argumentation (auch) zur Strafe ihren Ausgang nimmt. Eine ausführliche Darstellung und eine tiefergehende Kritik an dieser Rechtskonzeption (auch in der Auseinandersetzung mit der genannten Literatur) sind hier ebenfalls nicht möglich.

Die folgenden Ausführungen beginnen unter I. mit diesem Hinweis auf Fichtes Deduktion des Rechtsbegriffs und seines Objekts. Als II. wird seine Ableitung der Errichtung der staatlichen Zwangsanstalt nachgezeichnet. Unter III. geht es schließlich um die Ausführungen Fichtes zur Errichtung des strafenden Staates mit seiner peinlichen Gesetzgebung, die dargestellt und kritisch gewürdigt werden. Dabei wird die *Grundlage des Naturrechts* nach der von Reinhard Lauth und Hans Jacob herausgegebenen Fichte-Gesamtausgabe zitiert.⁴

I. Deduktion des Begriffs und des Objekts vom Recht

Im ersten Hauptstück des Buches wird die „Deduktion des Begriffs vom Rechte“ durchgeführt, und zwar – wie der Titel genauer angibt – „nach Principien der Wissenschaftslehre“, wie sie Fichte 1794 vorgelegt hatte⁵. In drei einleitenden Abschnitten zuvor erläutert Fichte dabei seinen Ansatz, den Gesichtspunkt, von dem seit jeher die Philosophen ausgegangen wären. „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daß das Handelnde, und das Behandelte Eins sey, und eben dasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher erschöpft. – Der Sprachgebrauch hat diesen erhabnen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraktion, *von ihrem eignen Ich*

⁴ Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I, 3 und GA I, 4.

⁵ Wobei Fichte selbst seine Darstellung des Naturrechts von 1796/97 für „weit besser“ als die Darstellung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* hielt (vgl. GA I, 3, 310). Daß der Titel eigentlich nicht paßt, schrieb Fichte bereits am 15.11.1795 an den Verleger Johann Friedrich Cotta: „Ich habe den Sommer zugebracht mit Untersuchungen über das *Natur-* und damit verbundene *Staats-*Recht, und habe Entdeckungen gemacht, die diese Wissenschaft auf einen ganz neuen Standpunkt setzen“ (GA I, 3, 294). Es geht in diesem Buch daher um „Natur- und Staatsrecht“. Vgl. dazu auch die Ausführungen unter 8.2.3.

fähig sind, in dem Worte: *Ich*, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisiert worden. Was *für* ein vernünftiges Wesen da ist, ist *in* ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zu Folge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst“ (GA I, 3, 314). Fichte spricht auch von dem „inneren Handeln des vernünftigen Wesens“ (GA I, 3, 314). „Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich, *als seyend setzt*, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimte Modifikation des Bewußtseyns; und ohne ein Bewußtseyn giebt es kein Seyn. [...] Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns bedingt ist; aber diese sind alle nothwendig und erfolgen gewiß, so gewiß ein vernünftiges Wesen ist. – Das vernünftige Wesen setzt nothwendig sich selbst; es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt“ (GA I, 3, 314). Dabei werde dem handelnden vernünftigen Wesen sein Handeln nicht bewußt, da es selbst ja dieses Handeln und nichts anderes sei. Das aber, „dessen es sich bewußt wird, soll außerhalb dessen liegen, das sich bewußt wird, also ausserhalb des Handelns; es soll Objekt, d. i. das Gegentheil des Handelns seyn“, soll also „Ding“ als „Objekt des Bewußtseins“ sein (GA I, 3, 314), das „Realität“ habe (GA I, 3, 315). Fichte stellt in einer Anmerkung klar, daß daher alles, was da sei, durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch produktive Einbildungskraft) da sei, was aber dahingehend verstanden werden müsse, daß dieses Handeln notwendig (und nicht freie Willkür) sei (GA I, 3, 314): „den Grund dieser Nothwendigkeit haben wir gesehen; es muß so gehandelt werden, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als ein solches seyn soll“ (GA I, 3, 315), denn gerade eine solche Handlung gehöre zu den Bedingungen des Selbstbewußtseins (GA I, 3, 315). Von diesem Handeln, durch welches das Objekt entstehe, müsse das Handeln, das auf das Objekt reflektiere, unterschieden werden: das letztere werde zu einem bloßen „*Begreifen*, Auffassen, und Umfassen eines gegebenen. Man nennt sonach diese Handlungsweise [...] mit Recht einen *Begriff*“ (GA I, 3, 315). Begriff und Objekt werden von Fichte als Einheit gesehen: „Das Objekt ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff ist nicht ohne das Objekt, denn er ist dasjenige, wodurch das Objekt nothwendig entsteht. Beide sind Eins und eben dasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, *was* geschieht, mit Abstraktion davon, *daß* es geschehe, so ist es Objekt“ (GA I, 3, 315).

Während es für den gewöhnlichen Menschen nur Objekte gebe, in denen der Begriff verschwinde, sei es für das Philosophieren anders, das Begriffe und Objekte stets zugleich hinstelle und nie eins ohne das andere behandle (GA I, 3, 317). „Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er

aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewußtseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er sich durch den einzigen Akt der Willkür, der ihm erlaubt ist, (und welcher der freie Entschluß philosophiren zu wollen selbst ist) in seinen Anfangspunkt, und läßt es von demselben aus nach seinen eignen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen, forthandeln. Das Objekt seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen, ohne alles äussere Ziel, nothwendig verfahrende Vernunft überhaupt. [Er beobachtet, WS] die Vernunft überhaupt in ihrem nothwendigen Handeln“ (GA I, 3, 316 Anm.). Der Philosoph werde so „Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes“ (GA I, 3, 316).

1. Gemeinschaft zwischen freien Wesen

Fichte kann so die Überschrift dieses ersten Hauptstücks verständlich machen: „Deduktion des Begriffs vom Rechte“; und gibt dabei zugleich eine kurze Zusammenfassung der folgenden Ausführungen⁶. Es heißt in den zweiten einleitenden Bemerkungen: „Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft, und in der Vernunft enthalten, kann [...] nichts anders heissen, als, es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiß es ein solches ist, nothwendig auf eine gewisse Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, daß sie eine Bedingung des Selbstbewußtseyns sey, welches die Deduktion desselben ausmacht. Er hat sie selbst nach ihrer Form, der Handlungsweise in ihr sowohl, als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben. Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Nothwendigkeit des Begriffs, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. [...] Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn; er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.“ Dies bedeutet, daß „er nothwendig werde dadurch, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins, unter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“ (GA I, 3, 319)⁷.

Fichte versucht, diese „Handelsweise in diesem Setzen des Begriffs des Rechts“ sinnlich darzustellen. „Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre der Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich

⁶ Eine solche Zusammenfassung findet sich auch in dem Brief Fichtes an Reinhold vom 29.8.1795 (abgedruckt in: GA I, 3, 299–302).

⁷ Vgl. auch die Bemerkung in Fichtes *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798): die gesamte Philosophie baue nicht auf einer theoretischen Einsicht, sondern auf einem praktischen Interesse auf: „Ich *will* selbständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein *Glaube*. Sonach geht unsre Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es“ (GA I, 5, 43). Der „erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet“, ist: „*Ich bin wirklich frei*“ (GA I, 5, 65).

schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen, und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere, Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander“ (GA I, 3, 319). Fichte wechselt vom Begriff zum Objekt. „Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unsrer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses bloße Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu. Aber, daß ein vernünftiges Individuum, oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nemlich daß dem Begriffe von seiner Wirksamkeit, der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; daß also aus dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt ausser ihm erfolge. – Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander einfließen, und sich gegenseitig stören, und hindern können [...], so würde Freiheit in der letztern Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung möglich seyn, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlossen, und die Welt, als Sphäre der Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber *als Freiheit* beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. Und so hätten wir denn das *ganze Objekt* des Rechtsbegriffs; nemlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*“ (GA I, 3, 319 f.). Der Rechtsbegriff umfaßt diese Gemeinschaft; dahingehend, „daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigne äussere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, daß alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können“ (GA I, 3, 320). Fichte leitet daraus die „Rechtsregel“ ab: „beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst“ (GA I, 3, 320). Er kennt auch die „Rechtsformel“ mit dem Inhalt: „beschränke deine Freiheit so, daß der Andere neben dir auch frey seyn könne“ (GA I, 3, 387). Als „Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung“ gibt er den Inhalt an: „Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des andern (so daß auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne)“ (GA I, 3, 404).

Fichte betont die Nothwendigkeit, die diese Deduktion auszeichnen müsse. „Ich muß mich nothwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereinigt hat, aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem nothwendigen Denken muß ich nun auch handeln, ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken, und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche“ (GA I, 3, 321 f.).

Als Abschluß dieser einleitenden Bemerkungen beansprucht Fichte, in diesem Buch den Begriff des Rechts „als Bedingung des Selbstbewußtseyns, zugleich mit

seinem Objekte deduziert“ zu haben: „er ist abgeleitet, bestimmt, und seine Anwendung gesichert“, also auch die Art nachgewiesen, wie er in der Sinnenwelt realisiert werden müßte (GA I, 3, 322).⁸

2. Wechselseitige Freiheitsbeschränkung

Auf die Ableitung im Einzelnen ist hier nicht einzugehen. Die „Lehrsätze“ zeigen die Entwicklung der Argumentation in der Parallele, freilich in der Vertiefung, zu der oben zitierten Zusammenfassung. „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben“ (1. Lehrsatz) (GA I, 3, 329), wobei – so der „Folgesatz“ – das Vernunftwesen durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit „eine Sinnenwelt ausser sich [setzt und bestimmt]“ (GA I, 3, 335). „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen“ (2. Lehrsatz) (GA I, 3, 340). Schließlich der 3. Lehrsatz, der zu dem Begriff des Rechts weiter führt: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das *Rechtsverhältniß* nennt“ (GA I, 3, 349). Fichte entwickelt zur Begründung hier eine Theorie nicht nur des notwendigen Annehmens freier Personen außerhalb des Subjekts, sondern auch des diese Freiheit anerkennenden äußeren Handelns, das wechselseitig erfolgen müsse und daher den gleichen Begriff des Subjekts (oder der Person) voraussetze (da untrügliches und ausschließendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit die „Mässigung der Kraft durch Begriffe“ sei [GA I, 3, 352]). „Die Erkenntniß des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies handle, (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt, durch die Handlungsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handlungsweise, und durch die Erkenntniß des andern, und so ins unendliche fort. Das Verhältniß freier Wesen zueinander ist daher das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und

⁸ Vgl. auch die Ausführungen in Fichtes *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798): „Der Begriff des *Rechts* hat Realität. Ich denke in dem unendlichen Umfang der Freiheit (des *Freyseins*, als eines objectiven, denn nur unter dieser Bedingung befinde ich mich auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs) meine Sphäre nothwendig beschränkt, denke sonach Freiheit oder freie Wesen außer mir, mit welchen ich durch die gegenseitige Beschränkung in Gemeinschaft komme. Durch jenen Begriff sonach entsteht mir erst eine Gemeinschaft freier Wesen“ (GA I, 5, 73). Dabei bedeutet „Realität“ die „Anwendbarkeit eines Principis, oder, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, eines Begriffs“, nämlich: „Ein Begriff hat Realität, und Anwendbarkeit, heißt: unsere Welt, – es versteht sich für uns, die Welt unsers Bewußtseyns – wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken, und es giebt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die Realität eines Begriffs aufsuchen, heißt sonach: untersuchen, wie und auf welche Weise durch ihn Objecte bestimmt werden“ (GA I, 5, 73).

Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ (GA I, 3, 351). Somit ist für Fichte der Begriff der Individualität ein „Wechselbegriff“, d. i. ein solcher, „der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet* gesetzt wird. Er ist deshalb nie *mein*; sondern meinem eignen Geständniß, und dem Geständniß des andern nach, *mein und sein*; *sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtseyn vereinigt werden in Eines“ (GA I, 3, 354). Durch diesen gemeinsamen Begriff sei auch die Gemeinschaft der beiden bestimmt: „es muß ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich nothwendig anzuerkennendes Gesetz geben“, das in der Vernünftigkeit beider liegt, nämlich das Gesetz der Einstimmigkeit mit sich selbst oder der Konsequenz (GA I, 3, 354). Dadurch kann der andere „zu Folge eines Begriffs von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken“, wobei diese Beschränkung absolut gefordert ist: „Ich fordere sonach von ihm *Consequenz*, d.h. daß alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntniß von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seyen. – Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, daß ich ihn selbst als ein solches behandle, zu Folge dieses Begriffs von ihm. Ich lege mir also die gleiche Consequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Consequenz unsres Denkens und unsers Handelns mit sich selbst, und gegenseitig unter einander“ (GA I, 3, 358).

Fichte wiederholt den Rechtsbegriff, nun als Ergebnis der Deduktion: er sei das gedachte „Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die der andern beschränke“ (GA I, 3, 358). Als Ergebnis der Deduktion liegt für Fichte dieser Rechtsbegriff „im Wesen der Vernunft“, weshalb kein endliches vernünftiges Wesen möglich sei, in welchem derselbe nicht vorkomme (zufolge seiner vernünftigen Natur) (GA I, 3, 359). Genauer: „Dieses Verhältniß ist aus dem Begriffe des Individuum deducirt [...] Ferner ist vorher der Begriff des Individuum erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewußtseyns; mithin ist der Begriff des Rechts selbst Bedingung des Selbstbewußtseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig a priori, d. i. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret“ (GA I, 3, 358).

3. Bedingungen der Individualität

Fichte sieht das terminologische Problem (GA I, 3, 358). Die Deduktion führt zu einem bestimmten Begriff – als einer gewissen Modifikation des Denkens, als eine gewisse Weise, die Dinge zu beurteilen –, der dem vernünftigen Wesen als solchem notwendig sei. Der Begriff erhält einen Namen, hier „Recht“. Dieser Begriff muß

aber auch wirken für Menschen, die ebenfalls in ihrem Sprachgebrauch das Wort „Recht“ haben. Fichte beansprucht nun, mit seinem deduzierten Begriff „Recht“ das Wesentliche dessen, was der gemeine Menschenverstand über das Recht sagen kann, getroffen (begriffen) zu haben.

Nachzufragen ist nach den Gründen, warum Fichte dieses Verhältnis freier Vernunftwesen zueinander als „Recht“ (genauer: als „Rechtsverhältnis“) bezeichnet. Zunächst betreffen dieses Verhältnis nur äußere Handlungen – die Anerkennung ist keine Einstellung oder Willenshaltung, sondern eine solche Handlung (GA I, 3, 353) – und nicht das Innere, also die Dimension, die herkömmlich als Rechtsbereich (im Unterschied zum Bereich der Moral) bezeichnet wird (GA I, 3, 360). Ferner meint Fichte mit „Recht“ immer ein „Recht auf den anderen“, ihn von einem bestimmten Gebrauch seiner Freiheit auszuschließen (GA I, 3, 360), also das subjektive Recht, das in diesem Verhältnis jedem gegenüber dem anderen zukommt. Sodann ist jede Rechtsperson nicht verpflichtet, sondern nur berechtigt, dieses Recht auszuüben, was für Fichte den wesentlichen Unterschied zu den unbedingt verpflichtenden Geboten der Moral ausmacht (GA I, 3, 324, 359). Schließlich kann ein solches Recht – wieder im Unterschied zum Bereich der Moral – durch Zwang und sogar durch physische Gewalt durchgesetzt werden (GA I, 3, 327, 359).

Der eigentliche Grund für die Terminologie Fichtes liegt in der Verbindung zu diesem oben genannten freien Verhältnis. Fichte nennt jede Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseins freier Wesen „ein Recht“ (GA I, 3, 390). Von daher sind die (subjektiven) Rechte einer Person abgeleitet als die Bedingungen der Freiheit und Persönlichkeit, sie ergeben sich durch die bloße Analyse des Begriffs der Persönlichkeit, allerdings nur für diese äußere Dimension, also nur insofern sie durch physische Kraft verletzt werden können (GA I, 3, 390). So kann Fichte sagen, daß niemand das Recht zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit eines Anderen unmöglich macht, aber jeder ein Recht zu allen anderen Handlungen habe (GA I, 3, 390). In den Briefen an Reinhold vom 29.8.1795 und an Jacobi vom 30.8.1795 schrieb Fichte: „*Die Bedingungen der Individualität heißen Rechte.*“⁹

In diesem Sinne spricht Fichte von „Urrechten“: als den „Bedingungen der Persönlichkeit“, insofern „sie in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden [können]“ (GA I, 3, 404)¹⁰. „Urrecht“ ist das „Recht, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll“ im Verhältnis zu anderen Personen und deren Handlungen. Es ist das Recht auf Freiheit, weil die anderen ihre Freiheit (den Umfang ihrer freien Handlungen) durch den Begriff der Freiheit aller beschränken: das „ist der Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung“ (GA I, 3, 404). Fichte umschreibt daher das Urrecht als das „absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn (schlechthin nie Be-

⁹ Abgedruckt in: GA I, 3, 301, 302.

¹⁰ Vgl. auch GA I, 4, 107: „Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit, und es ist erste und höchste Pflicht des Staates, diese an seinen Bürgern zu schützen.“

wirktes)“ (GA I, 3, 404). Daraus leitet Fichte auch das Recht ab, daß „in dem ganzen Bezirk der [der Person, WS] bekannten Welt alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit, nach ihrer Erkenntniß richtet, und sogleich desorientiert, und in dem Laufe ihrer Kausalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darin vorfällt“ (GA I, 3, 407). Darin sieht Fichte den Grund alles Eigentumsrechts (GA I, 3, 407).

Anzumerken ist, daß Fichte in seinen Ausführungen zum Weltbürgerrecht ein „ursprüngliches“ oder „eigentliches Menschenrecht“ annimmt, also ein Recht, das dem Menschen als Menschen zukomme: „die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben“ bzw. „das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, daß sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältniß kommen können“ (GA I, 4, 163).

II. Errichtung der staatlichen Zwangsanstalt

Aus den zitierten Ausführungen zu Begriff und Objekt ergibt sich, daß Fichte den Anspruch erhebt, nicht nur den Begriff des Rechts deduziert zu haben, sondern damit auch das Objekt der Welt außer dem philosophierenden Ich begründet zu haben: als eine wirkliche Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen, deren Handlungen auch in Wechselwirkung zueinander stehen. Daher findet nach Fichte der Rechtsbegriff – als Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen – nur unter der Bedingung statt, daß „solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden“ (GA I, 3, 360). Deshalb könne nicht von einem „Recht auf eine Sache“ gesprochen werden: „nur wenn mit mir zugleich ein andrer auf dieselbe Sache bezogen wird, entsteht die[se] Frage [...] als eine abgekürzte Rede, statt der, wie sie eigentlich heissen sollte, vom Recht *auf den andern*, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschliessen“ (GA I, 3, 360). Da vernünftige Wesen nur durch Handlungen (also Äußerungen ihrer Freiheit) in Wechselwirkung zueinander kommen können, „bezieht sich [der Begriff des Rechts] sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert“. Schließlich ergebe sich aus der geleisteten Deduktion des Rechtsbegriffs, „die immer eine reelle Wechselwirkung voraussetzt“, daß die Frage vom Recht nur möglich sei, „inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse mit einander stehen, und so handeln können, daß die Handlung des einen Folgen habe für den andern“ (GA I, 3, 360).

Deshalb folgt im zweiten Hauptstück die „Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs“. Auf diese Ausführungen zur Notwendigkeit des Leibes der Person – welcher Begriff („Person“) von Fichte nun für das vernünftige Individuum verwendet wird (GA I, 3, 361) – und des Genötigtwerdens des Auffordernden durch den Anblick der menschlichen Gestalt kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden. Auch hier gilt dieses „Uebertragen meines nothwendigen Denkens, auf eine Person ausser mir“, denn dieses liege im Begriffe der Person selbst. „Ich muß demnach der Person ausser mir zuschreiben, daß, falls sie mich als Person

setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, daß ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen, und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem, in *seiner Persönlichkeit, die gleiche Art der Anschauung* begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Jeder kann von dem andern mit Grunde voraussetzen, ihm anmuthen, und sich darauf berufen, daß er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewiß er ein vernünftiges Wesen sey“ (GA I, 3, 374 f.). Dies gilt nach Fichte auch für das notwendige Erblicken der menschlichen Gestalt des Anderen. Denn diese könne wegen ihrer natürlichen Unfertigkeit nur dadurch als leibliche Erscheinung des Anderen aufgefaßt werden, wenn der durch das Selbstbewußtsein gegebene Begriff der Freiheit, damit der Begriff von sich selbst, unterlegt werde (GA I, 3, 379). „Durch die Unmöglichkeit einer Menschengestalt irgend einen andern Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden andern für seines gleichen zu halten“ (GA I, 3, 379). Dieses Gesetz folge aus „Natur und Vernunft“ (GA I, 3, 380).

Fichte sieht damit den Beweis für die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes als erbracht an. „Das freie Wesen nöthigt durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, der andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum“ (GA I, 3, 384).

1. Nötigung zum Rechtsverhältnis

Es herrscht also Notwendigkeit. „Ich muß mich nothwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereinigt hat, aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem nothwendigen Denken muß ich nun auch handeln, ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken, und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche.“ (GA I, 3, 321 f.).

Damit ist eine Nötigung („müssen“) zu diesem Rechtsverhältnis ausgesprochen. Wieder mit Worten Fichtes: „Es ist jedem von beiden der Begriff vorhanden, daß der andere ein freies, und nicht wie eine bloße Sache zu behandelndes, Wesen sey. Werden nun durch diesen Begriff alle übrigen Begriffe derselben, und da ihr Wollen auch zu ihren Begriffen gehört, und durch dieses ihre Handlungen bestimmt werden, alles ihr Wollen, und Handeln bedingt, nach dem Gesetze des Widerspruchs, d. i. findet Denkwang statt, so werden sie auf einander willkürlich einwirken nicht *wollen können*, d. i. überhaupt nicht können; die physische Macht dazu sich nicht *zuschreiben* können, demnach sie auch nicht *haben*.“ (GA I, 3, 384) Es bestimmt das Gesetz der Konsequenz und der Einstimmigkeit mit sich selbst, wie es die Logik entfaltet (GA I, 3, 354 f.), das Gesetz ist das Denkgesetz (GA I, 3, 356). Es geht also

um „theoretische Consequenz“, weil dieses konsequente Verfahren die Vernünftigkeit darstellt (GA I, 3, 354).

Doch sieht Fichte, daß „es [so] offenbar nicht [ist]. Jeder hat den Leib des andern auch gesetzt als Materie, als bildsame Materie, laut des Begriffs: jeder hat sich überhaupt zugeschrieben das Vermögen die Materie zu modificiren. Jeder kann daher offenbar den Leib des andern, inwiefern es materiell ist, subsumieren jenem Begriffe: sich denken, als ihn modificirend durch physische Kraft; und, da sein Wille durch nichts beschränkt ist, als durch sein Denkvermögen, es auch wollen.“ (GA I, 3, 384). Daher kann dieses „müssen“ nur im Sinne einer unbedingten Verpflichtung verstanden werden: jeder soll das Rechtsverhältnis realisieren, als Konsequenz des deduzierten Vernunftbegriffes des Individuums als dieses Verhältnis freier Personen. Oder anders gesagt: jeder soll sich an das Denkgesetz, an das Gesetz der Konsequenz und der Einstimmigkeit mit sich selbst halten.

Doch auch dieses Verständnis lehnt Fichte für den Rechtsbereich ab. Zwar anerkennt er das Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst als das Sittengesetz (GA I, 3, 321). „Ich bin im Gewissen, durch mein Wissen, wie es seyn soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken“, also verpflichtet, „nach dem nothwendigen Denken [...] auch [zu] handeln“, weil sonst „mein Handeln mit meinem Denken, und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche [stehe]“ (GA I, 3, 321 f.)¹¹. Aber dieses Sittengesetz richtet sich an den Willen eines jeden Individuums, kann daher das äußere Verhältnis der Personen selbst nicht verpflichtend erfassen. Erforderlich ist eine Verpflichtung, die sich an alle Personen gemeinsam richtet und alle (d.h. jeden einzelnen) zur Errichtung eines Rechtsverhältnisses verbindet (GA I, 3, 387). Ist diese Wechselseitigkeit nicht gegeben, kann niemand als Individuum angesprochen sein.

Fichte stellt daher die Freiheit jeder Person in den Mittelpunkt. Zwar sei es notwendig – wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewußtsein kommen und zu einem vernünftigen Wesen werden solle –, daß ein anderes auf dasselbe einwirken müsse als auf ein der Vernunft fähiges. „Daß aber, auch nachdem das Selbstbewußtseyn gesetzt ist, immerfort vernünftige Wesen auf das Subjekt desselben vernünftiger Weise einwirken müssen, ist dadurch nicht gesetzt“ (GA I, 3, 385). Noch mehr: selbst das Denkgesetz der Konsequenz „hängt von der Freiheit des Willens

¹¹ Vgl. auch die Darstellung der „absoluten Forderung des Sittengesetzes“ in Fichtes *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798): „Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen [...]; es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. – Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, daß jeder Einzelne, mit Freiheit – denn er soll frei seyn und bleiben – den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle andere ihm ausschließend überlassen; dagegen er an seinem Theile den andern alles übrige gleichfalls zur Theilung unter sich, überläßt. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Theile frei, ohne die Freiheit irgend eines andern zu hemmen. Diese Idee wird realisiert im Staate, welcher überdies, da auf den guten Willen Aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Gränzen erhält“ (GA I, 5, 266).

[ab]: und es läßt sich nicht einsehen, warum jemand consequent seyn sollte, wenn er nicht *muß*: ebenso wenig, als sich im Gegentheile einsehen läßt, warum er es *nicht* seyn sollte.[...] Es läßt kein absoluter Grund sich angeben, warum das vernünftige Wesen consequent seyn, und zufolge desselben, das aufgezeigte [Denkgesetz, WS] sich geben sollte“ (GA I, 3, 385). „Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen“, abgesehen von dem dies gebietenden Sittengesetz (GA I, 3, 386) „Es läßt sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, daß der andere neben dir auch frei seyn könne, zum Gesetze seines Willens, und seiner Handlungen machen sollte“ (GA I, 3, 387).

Fichte kommt daher zum Ergebnis: „Es ist nothwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme; aber es ist nicht nothwendig, daß sie alle, als *freie Wesen*, nebeneinander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft, und die Realisation desselben ist sonach etwas willkürliches“ (GA I, 3, 320)¹². Dies bedeutet, daß die Errichtung eines solchen Rechtsverhältnisses nur durch den gemeinschaftlichen Willen aller Personen, „mit anderen in Gesellschaft zu leben“, bedingt ist.

Somit formuliert Fichte das „Urtheil des über die Möglichkeit einer Gemeinschaft freier Wesen reflektirenden Philosophen“: „Das postulierte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer [vernünftiger Wesen, WS] ist [...] *beständig* und nach einer Regel, nicht etwa bloß hier und da zufälliger Weise [...] nur dadurch möglich, daß *jedes freie Wesen es sich zum Gesez mache, seine Freiheit [d.i. den Umfang seiner mit Freiheit beschlossenen Handlungen und Äußerungen in der Sinnenwelt, WS] durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken*“ (GA I, 3, 389); wobei „Gesetz“ meine, daß es unmöglich sein müsse, daß davon eine Ausnahme geschehe; ein Gesetz gelte allgemeingültig und kategorisch (GA I, 3, 390). Der Philosoph kommt also nur zu einem hypothetischen Urteil: „*wenn* freie Wesen als solche beisammenstehen sollen, so läßt sich dies nur auf die angezeigte Weise denken“ (GA I, 3, 389), nämlich daß sich „jedes dieses Gesez geben [muß]; und wenn sie es sich nicht geben, so können sie nicht bei einander bestehen“ (GA I, 3, 391). Nicht aber kann geurteilt werden, daß sie dies auch tun sollen. „Der einzige Grund für den Philosophen, eine solche Gesezgebung anzunehmen, ist [...] jene Voraussetzung“ (GA I, 3, 391).

Die Konsequenz, die Fichte zieht, ist eindeutig: „Das Gesez ist bedingt, und ein mögliches Wesen, welches [...] jenes Gesez sich geben dürfte, kann es sich [...] nur als ein bedingtes geben“ (GA I, 3, 391). Wird der Rechtsbegriff als ein praktischer

¹² Vgl. auch die Bemerkung in Fichtes *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798): „Ich kann die theoretische Ueberzeugung, daß der andere denn doch, ohnerachtet meiner rechtswidrigen Behandlung Rechte habe, nicht verläugnen, noch mich ihrer entledigen, aber diese Ueberzeugung führt keinen praktischen Zwang bei sich“ (GA I, 5, 74).

Begriff gedacht, so ist er „bloß technisch-praktisch“ (GA I, 3, 320)¹³. Wenn eine Gemeinschaft freier Subjekte wirklich werden soll – was dann der Fall ist, wenn diese freien Subjekte dies willkürlich wollen –, dann kann dies nur als Rechtsverhältnis erreicht werden. Wenn sie in Gemeinschaft in der Sinnenwelt leben wollen, dann müssen sie diese als dem Rechtsgesetz unterworfen denken und wollen. Aber sie sind rechtlich nicht verpflichtet, diese Gemeinschaft zu wollen. Die Bedingung liegt somit in der Gemeinsamkeit der rechtlichen Selbstgesetzgebung der Einzelnen, wobei der Grund nicht in ihrem Vernunftcharakter gesehen werden kann – da es sich nicht um die sittliche Dimension handelt –, sondern in der Willkür, die Fichte als Selbstliebe charakterisiert (worauf noch einzugehen sein wird).

2. Verweigerung des Rechtsverhältnisses

Fichte anerkennt die willkürliche Entscheidung einer Person, ihre Freiheit nicht gesetzlich beschränken zu wollen. Sie ist rechtlich nicht dazu verbunden, kann daher auch nicht dazu gezwungen werden. Nur in ihrem Gewissen ist sie durch das Sittengesetz verpflichtet, handelt also jedenfalls unsittlich. Sie handelt aber nicht unrechtlich, weil das Rechtsverhältnis für sie nicht Geltung beanspruchen kann, die nur aufgrund ihres Willens zu ihm zu begründen ist, der wieder bedingt ist durch den gleichen Willen aller anderen.

Fichte meint: „so kann [ihr] auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegen[gestellt werden, WS], als das, daß [sie] sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse“ (GA I, 3, 322). Aber auch dieses „Müssen“ folgt nur aus dem Denkgesetz, das für die Person nicht verbindlich ist. Dies bedeutet, daß sie von den anderen gegebenenfalls mit Zwang, selbst mit Gewalt entfernt (ausgeschlossen) werden darf; „darf“, weil diesem Zwang, dieser Gewalt kein Recht der Betroffenen entgegenstehen kann, da sie das Rechtsverhältnis nicht will; „darf“, aber nicht, weil die Ausschließenden dazu ein Recht hätten¹⁴. Es herrscht zwischen den Subjekten ein rechtloser Zustand, da dieser durch gemeinschaftlichen Willen nicht errichtet worden ist. Daher ist nicht nur der die Gesellschaft verneinende Betreffende rechtlos (vgl. GA I, 3, 412, 415; GA I, 4, 59), sondern Rechtlosigkeit ist das Verhältnis der anderen zu ihm als solches. Aber noch mehr: eigentlich besteht

¹³ Dazu Fichtes Bemerkung in *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798): „Technisch praktisch“ bedeutet, daß die Vernunft „die Mittel für irgend einen außer ihr etwa durch unser Naturbedürfniß, oder durch unsre freie Willkühr, gegebenen Zweck finden müsse“; im Gegensatz zu „schlechthin praktisch“, wo die Vernunft aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck aufstellt (GA I, 5, 68). Fichte bezeichnet das Technisch-Praktische auch als „Räsonnir-Vermögen“ (GA I, 5, 68).

¹⁴ Daher ist folgende Bemerkung Fichtes nicht richtig: „Jeder Einzelne hat [...] das *Recht*, den Einzelnen, den er antrifft, zu nöthigen, daß er mit ihm in einen Staat trete, oder aus seiner Wirkungssphäre entweiche“ (GA I, 4, 151, Heraushebung WS); ähnlich auch GA I, 4, 415: „Das Rechtsgesetz will das Recht. Es will daher nothwendig, daß dieser Zustand aufgehoben werde. Es giebt mithin ein Recht, auf seine Aufhebung zu dringen“. – Zum Problem des „Zwangrechts“ siehe weiter im Text.

zwischen ihm und den anderen überhaupt kein wirkliches „Verhältnis“. Es bleibt nur die „völlig willkürliche Behandlung“ des Betreffenden: „nicht, daß man ein *Recht dazu habe*, sondern, daß auch *kein Recht dagegen ist*“; der Betreffende kann wie „eine Sache [oder] ein Stük Vieh“ behandelt werden (GA I, 4, 73), wobei allerdings wiederum zu beachten ist, daß diese Konsequenz (z. B. als Martern oder Töten) vom Sittengesetz unbedingt verboten ist (weshalb man dies auch unterläßt „nicht wegen eines Rechts des andern, sondern aus Achtung gegen sich selbst, und seine Mitmenschen“, denn immerhin trägt er doch menschliches Angesicht [GA I, 4, 73]). Für die Rechtsdimension entsteht eine Lücke: „es ist hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, sondern vom physischen Vermögen“; „es läßt sich gar kein Grund aus dem (*äußeren*) *Rechte* anführen, warum ihn nicht der erste der beste, dem es einfällt, ergreifen, willkürlich martern und tödten sollte; aber auch keiner dafür“ (GA I, 4, 73). Der Betroffene „kann *durch das bloße Rechtsgesetz* (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesetz) meinen Zwang nicht verhindern. Er ist nicht gegen *dieses* Gesez“ (GA I, 3, 387).

Es ist schwierig, diese Zwangs- oder Gewaltaktion des Ausschlusses desjenigen, der nicht ein Rechtsverhältnis begründen will, begrifflich zu fassen. Denn das (jedes) Individuum weiß notwendig den Begriff des Rechtsverhältnisses und weiß auch jeden anderen als Vernunftwesen, d. h. der Begriff des Sinnenwesens ist mit dem Begriff der Vernünftigkeit in seinem Bewußtsein notwendig vereinigt und daher nicht mehr trennbar. Handelt jedes Individuum vernünftig (und konsequent nach seiner Einsicht), muß das wirkliche Verhältnis ein solches Rechtsverhältnis sein, in dem jeder alle anderen als Vernunftwesen handelnd anerkennt. Nun aber verhält der Andere sich unvernünftig und inkonsequent, indem er nicht in eine Gemeinschaft treten will.

Fichte gibt die Konsequenz wie folgt an: So „kann [das, d. h. jedes andere Individuum, WS] ihm die Vernünftigkeit nur noch als *zufällig* zuschreiben. [Die] Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch *zufällig*, und bedingt, und findet nur für den Fall statt, daß er selbst [es] so behandle. [Es] kann demnach, mit vollkommner Konsequenz, die hier [das] einzige Gesez ist, ihn für *diesen* Fall behandeln, als bloßes Sinnenwesen“ (GA I, 3, 355 f.). Fichte deutet diesen Fall dann wie folgt weiter. Das Individuum kann dem die Gesellschaft Ablehnenden mitteilen, daß dies seiner eigenen Voraussetzung – nämlich ein vernünftiges Wesen zu sein – widerspreche, daß er inkonsequent handle; daß die nunmehrige Behandlung als (bloßes) Sinnenwesen aber ebenfalls konsequent sei. „Ich stelle mich daher auf einen höhern Gesichtspunkt, zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein *Gesez*, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als *Richter*, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat. – Aber, indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesez berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten, und fordere, daß er in diesem Falle, mein Verfahren gegen ihn selbst consequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die

Gemeinschaft des Bewußtseyns dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Aufforderung nach, selbst haben muß“ (GA I, 3, 356).

Daraus könnte gefolgert werden, daß der Betroffene konsequent das nunmehrige Recht, ihn aus der Gesellschaft auszuschließen, also diesen Ausschluß als berechtigt anerkennen müßte. In der Tat spricht Fichte in diesem Fall von einem „Zwangsrecht“ (GA I, 3, 391, Heraushebung WS); derjenige, der das Rechtsverhältnis nicht will, „berechtigt zu einem unendlichen Zwang“ (GA I, 3, 415). „Er hat ein Recht gegen den Anderen“ (GA I, 3, 387). Doch gibt es – wie oben zitiert – für Fichte keine rechtliche Verbindlichkeit zu konsequentem Handeln, keine Geltung des Denkgesetzes. Deshalb muß diese Aufforderung an den Betreffenden, den zwangs- und gewaltsamen Ausschluß als berechtigt anzuerkennen, leer laufen. Dieser muß sich nur der physischen Übermacht der ihn aus der Gemeinschaft Entfernenden beugen.

So kann sich der Betroffene nicht gegen den Ausschluß auf sein Recht aus seiner Persönlichkeit – also auf ein „Urrecht“ – berufen, also geltend machen, daß er ein Recht auf Verhinderung dieses Angriffs auf seine Freiheit und seinen Leib habe (GA I, 3, 390). Aber auch die Berufung der Ausschließenden auf irgendein Recht ist unmöglich. Deshalb sind diese „Urrechte“, die aus dem Begriff der Persönlichkeit abgeleitet werden können (GA I, 3, 390), eine „bloße Fiktion“ (GA I, 3, 404); wie auch ein solches Zwangs„recht“ eine solche ist.

Die Konsequenz sieht und zieht Fichte. „Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein *Naturrecht*, d.h. es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen“ (GA I, 3, 432), worauf noch einzugehen sein wird. Daher ist der Titel des Buches eigentlich ungenau: es geht eigentlich um „Natur- und Staatsrecht“¹⁵.

3. Selbstliebe und Sicherheit

Etwas anderes muß gelten, wenn der auf seine Konsequenz und Vernunft Angesprochene diesen Vorbehalt übernimmt, also dem ihn so Ansprechenden Recht gibt und sich nun in seinem Handeln dieser Konsequenz und Vernunft unterwirft; und in das Rechtsverhältnis der Anderen eintritt; genauer: dies verspricht und den anderen zusagt (freilich wieder nur unter der Bedingung, daß die anderen dasselbe zusagen). Fichte verlangt, daß er „in seinem Herzen das Gesez übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft. Sobald er es aber übernimmt hört das Zwangsrecht auf [...]; und jeder weitere Zwang ist von nun an widerrechtlich“ (GA I, 3, 393). Aber wie soll diese „herzliche Unterwerfung unter das Rechtsgesetz“, diese „Re-

¹⁵ Vgl. Daß der Titel eigentlich nicht paßt, schrieb Fichte bereits am 15.11.1795 an den Verleger Johann Friedrich Cotta: „Ich habe den Sommer zugebracht mit Untersuchungen über das *Natur-* und damit verbundene *Staats-*Recht, und habe Entdekungen gemacht, die diese Wissenschaft auf einen ganz neuen Standpunkt setzen“ (GA I, 3, 294). Es geht in diesem Buch daher um „Natur- und Staatsrecht“.

volution in seiner Denkungsart“ (GA I, 3, 393) zugrunde gelegt, sozusagen bewiesen werden? Das bisherige Handeln des Betreffenden spricht nicht gerade für ihn, weshalb seine Glaubwürdigkeit fraglich ist. Im Gegenteil ist sogar durchaus Mißtrauen verständlich.

Eigentlich besteht dieses Problem allgemein. Denn nur die tatsächlich begangenen Handlungen können den hinter ihnen stehenden rechtlichen Willen manifest machen, verweisen aber damit in die Zukunft. Wie sollen die Personen, die sich in einer solchen Gemeinschaft als Rechtsverhältnis einbringen wollen, wissen, daß es die jeweils anderen wirklich ernst meinen? Dies könnte nur die zukünftige Erfahrung ergeben¹⁶.

Das Problem verschärft sich, da dieser Wille zu einem rechtlichen Verhältnis aller von Fichte als Willkür gedacht wird, die weder den Denkgesetzen noch dem Sittengesetz folgen muß, sondern den Regeln der Selbstliebe folgt. Fichte nennt diese Einstellung die „politische“ Liebe, im Gegensatz zur moralischen Liebe (um der Pflicht willen). Hier geht es um die „Liebe sein selbst um sein selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person, und seines Eigenthums“, getreu dem Motto: „Liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen“ (GA I, 4, 69). Fichte nennt dieses Motto das „Grundgesetz“ des Staates, der auf dieser Selbstliebe aufbaut und in ihr in der Realität der Willkür gegründet ist: „diese über alles gehende Liebe für sich selbst [ist ...] das Mittel, den Bürger zu nöthigen, daß er die Rechte anderer ungekränkt lasse [...]. Dieser Sorge für die eigene Sicherheit ist es, welche den Menschen in den Staat [treibt]“ (GA I, 4, 69). In einem Brief an Johann Jakob Wagner vom 9.9.1797 betonte Fichte diesen Ausgangspunkt. Er hält den von Wagner in einer Besprechung der „Grundlage des Naturrechts“ geschriebenen Satz für richtig: „Der Wille, sich selbst einzuschränken, kann bei den Menschen, nach Rechtsbegriffen, nur dadurch bewirkt werden, daß man ihre Selbstliebe in Bewegung setzt“. Die Behauptung Wagners aber, daß jeder Mensch andere Güter liebe, weist Fichte zurück: „So? Soweit, daß ein physischer Zwang nicht möglich wäre? Giebt es eine Selbstliebe, die sich nicht für Gut, und Leib, u. Leben interessierte? – Wer dieses Interesse nicht hat, dem ist die Selbstliebe ganz u. gar abzusprechen; er ist [...] des Lebens in der menschl. Gesellschaft ganz unfähig. Er wird ausgestossen. Auf ihn sonach rechnet die Gesetzgebung nicht. Ich hoffe, daß dergl. Menschen nur die Ausnahme machen.“¹⁷

Die Selbstliebe verlangt Sicherheit für Leib und Leben und für das Gut, zusammen für die Freiheit der Person, für deren Urrechte. Von daher zeigt sich, daß die Bedingung – von der die Willkür der einzelnen Personen sich abhängig macht –

¹⁶ Vgl. GA I, 3, 424: „Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Gegenseitige Treue und Glauben aber ist von dem Rechtsgesetze nicht abhängig; sie läßt sich nicht erzwingen, noch giebt es ein Recht, sie zu erzwingen.“ Für Fichte beruht daher der Staat auf dem Mißtrauen Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA, I, 4, 22 f. (so ausdrücklich z. B. GA I, 4, 83).

¹⁷ Abgedruckt in GA I, 3, 304.

die Garantie dieser Sicherheit ist. Es ist erforderlich (nicht aus sittlicher Notwendigkeit, sondern aus praktischer Klugheit und Selbstliebe), daß die zukünftige Erfahrung des rechtlichen Handelns der jeweils anderen schon für den Zeitpunkt der Willensbildung vorweggenommen werden kann, daß also „*gegenseitiges Freilassen, und die ganze künftige Erfahrung [...] Eins, und ebendasselbe seyn* [müssen]“ bzw. daß „in der gegenseitigen Freilassung [...] schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen, und durch sie verbürgt werden [muß]“ (GA I, 3, 395).

Fichte meint, daß zunächst alle Personen auf ihre physische Macht verzichten, diese einem Dritten übergeben, der dadurch „übermächtig“ wird, und darüber hinaus sich der Beurteilung ihres Verhältnisses durch diesen Dritten unterwerfen müßten (GA I, 3, 396); dies aber nur in vollkommener Freiheit (und Denken). Erforderlich ist somit vor der Unterwerfung das „Urtheil, daß im Zustande der Unterwerfung meiner rechtmäßigen Freiheit nie Abbruch geschehen wird, daß ich nie etwas von derselben werde aufopfern müssen, als dasjenige, was ich auch meinem eigenen Urtheile nach, zu Folge des Rechtsgesetzes, hätte aufgeben müssen“ (GA I, 3, 397). Auf diese Weise kann die ganze künftige Erfahrung vor der Unterwerfung vergegenwärtigt werden (GA I, 3, 397). Die Selbstliebe erhält die erforderliche Sicherheit (als Garantie und Gewährleistung), weshalb die Person diese willkürliche Entscheidung für diese Unterwerfung treffen und ausführen wird. Denn sie weiß aufgrund dieses Urteils, daß ihre rechtliche Freiheit nicht angetastet werden wird, weil nicht angetastet werden kann. Handelt sie rechtlich, ist die Unterwerfung von vornherein für sie nicht relevant; und sie kann wegen dieser Unterwerfung nicht anders handeln als rechtlich. „Obgleich ich unterworfen bin, bleibe ich immer fort nur *meinem* Willen unterworfen“ (GA I, 3, 398).

4. Vereinigung von Privatwille und gemeinsamem Willen

Freilich muß dieses Urteil auch begründet sein. Dies gilt zunächst für den übermächtigen Dritten, dessen Entscheidung sich alle unbedingt und durch Aufgabe des eigenen Urteilsrechtes unterwerfen müssen¹⁸, soll diese Bedingung der garantierten Sicherheit aller erfüllt sein. Jeder muß „einsehen können, daß alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen“ (GA I, 3, 397). Fichte verlangt daher, daß die künftigen Rechtsurteile in Normen niedergelegt sein müssen, die er die „positiven Gesetze“

¹⁸ Vgl. die Bemerkung in Fichtes „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ (1798): „Der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit, und Gerechtigkeit seines Ausspruchs einsehe, oder nicht, muß man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt in so fern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als bloße Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist dazu eingesetzt“ (GA I, 5, 273).

nennt. Sie seien die Konkretisierungen des allgemeinen Rechtsgesetzes und würden von den bürgerlichen Richtern angewendet (GA I, 3, 397).

Zugleich muß aber auch gesichert sein, daß der Wille dieser positiven Gesetze notwendig und keiner Ausnahme fähig das Rechte ausführen muß. „Es soll [...] überhaupt unmöglich seyn, daß [meine] Rechte verletzt werden“, nämlich zunächst durch die Gesetzgebung und die Judikative, dann aber auch durch die Exekutive als die Durchführung der Gesetze und richterlichen Urteile. Es muß unmöglich sein, „daß je eine Gewalt, ausser der des Gesetzes, sich gegen mich richte“ (GA I, 3, 399). Es muß ein Wille gefunden werden, „*von dem es schlechthin unmöglich sey, daß er ein anderer sey als der gemeinsame Wille*“, was zugleich erfordert, „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille, und gemeinsamer synthetisch vereinigt sey“ (GA I, 3, 433).

Auf die näheren Ausführungen Fichtes zu diesem übermächtigen Dritten ist hier nicht einzugehen. Fichte denkt als Voraussetzung einen (Staats-)Bürgervertrag aller, durch den alle sich nicht nur unterwerfen, sondern sich auch vereinigen zu einem Ganzen, zu einem Staatskörper, in den sie alle als Teile eintreten. Dadurch entsteht ein Staat, der sich – gebildet aus den Verträgen mit den Einzelnen – schließlich selbst erhält und dadurch souverän wird (vgl. GA I, 4, 17 f.). Dieser grundlegende (Staats-)Bürgervertrag wird zwischen den Einzelnen und diesem ganzheitlichen Staat geschlossen. „Durch den Vertrag erhält der Bürger ein sicheres Eigenthum¹⁹ von seiner Seite, und der Staat die für den rechtlichen Besiz aller seiner übrigen Bürger nöthige Verzichtleistung dieses Einzelnen auf seine natürlichen Rechtsansprüche auf diesen Besiz, wie auch einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt“ (GA I, 4, 18).

Freilich bleibt das Problem, daß dieser Staat nur das Rechtsgesetz (konkretisiert durch die positiven Gesetze) verwirklichen können muß (mit Notwendigkeit), ungelöst. Zwar findet Fichte hier starke Worte, indem er seine bereits oben genannte Ablehnung eines Naturrechts vertieft. Das Rechtsverhältnis kann nur verwirklicht werden in dem „gemeinen Wesen“ des Staates und unter positiven Gesetzen. „Der Staat selbst wird der Naturzustand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisierte Naturrecht“ (GA I, 3, 432). Seine Forderung ist dabei klar formuliert: es müsse der Staatsgewalt „unmöglich [seyn], irgend etwas anders zu bewirken, als das Recht“, d.h. „physisch unmöglich seyn, daß die öffentliche Macht [...] einen anderen Willen ha[t], als den des Rechts“ (GA I, 3, 444 f.). Fichte verlangt dafür eine „vernunftmässige Staatsverfassung“ (GA I, 3, 446), auf eine „Constitution“, die unabänderlich Bestand haben müsse (GA I, 3, 458), stellt auf den einheitlichen Willen der Staatsbürger ab, sieht die Institution des Ephorats vor (GA I, 3, 448 ff.); aber letztlich muß auch Fichte einräumen, daß ein verdorbenes Volk eine solche Naturanstalt der Freiheit nicht errichten könne (GA I, 3, 456).

¹⁹ Worunter Fichte einmal den Besitz, aber dann auch in einem weiteren Sinne des Worts „Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt“ versteht (GA I, 4, 8).

5. *Mechanik des strafenden Staats*

In dem Rahmen dieses Beitrags interessiert mehr die zweite Sphäre der erforderlichen Sicherheit, nämlich die vor den Handlungen der anderen, die sich ebenfalls unterworfen haben. Auch hier muß Sicherheit garantiert sein, daß keiner von ihnen einen unrechtlichen Willen handelnd ausführen kann, daß es also jedem physisch unmöglich wird, unrechtlich zu handeln. Nur dann ist das Rechtsgesetz ein Gesetz, „d.h. es soll unmöglich seyn, daß davon eine Ausnahme geschehe, es soll allgemeingültig und kategorisch gebieten“ (GA I, 3, 390). Nicht also geht es um ein Gesetz des Sollens: das Gesetz muß notwendig wirken. „Es soll also überhaupt unmöglich seyn, daß [meine] Rechte verletzt werden“ (GA I, 3, 399).

Dieses Verständnis des Gesetzes muß berücksichtigt werden, vor allem von Juristen, die in der Regel das Gesetz in die Dimension des bloßen Sollens rücken. Fichte stellt aber auf ein wirkendes Gesetz ab, das allerdings nicht mechanisch wirken kann, sondern sich an den Willen selbst richten muß (GA I, 3, 426). Deshalb ist das Gesetz eine Veranstaltung, eine Anstalt (vgl. GA I, 3, 427), eben der Staatskörper. Die zu lösende Aufgabe ist klar gestellt: es muß der Staat als eine Instanz gedacht und dann auch realisiert werden, die es dem (d.h.: jedem) Einzelnen unmöglich macht, einen unrechtlichen Willen handelnd zu verwirklichen. Fichte spricht von einer „mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Veranstaltung“ (GA I, 3, 427), die sich an den Willen selbst wendet und diesen zur Rechtllichkeit zwingt. In diesem Sinne setzt Fichte „Zwangsgesetz“ und „mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung“ gleich (GA I, 3, 427).

Die Argumentation Fichtes ist einfach. Wenn der Wille etwas (z.B. ein unrechtmäßiges A) will – und jeder Wille muß etwas Bestimmtes wollen –, dann verabscheut er das Gegenteil (z.B. ein rechtmäßiges Non-A). „Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, daß aus dem Wollen jedes unrechtmäßigen Zwecks nothwendig, und nach einem stets wirksamen Gesetze, das Gegentheil des beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten. Gerade darum, weil man etwas wollte, könnte man es nicht wollen; jeder unrechtmäßige Wille würde der Grund seiner eigenen Vernichtung“ (GA I, 3, 426). Wenn also eine Person „vorhersähe, daß aus ihrer Wirksamkeit, A. zu realisiren, nothwendig das Gegentheil von A. erfolgen werde, so könnte sie A. nicht realisiren wollen [...] Sie könnte A. nicht wollen, gerade darum, weil sie es will“ (GA I, 3, 427). Es geht um die Selbstvernichtung des Willens, weshalb nicht einem Zwang von Außen das Wort geredet wird: der Zwang geschieht dem Willen selbst, ist in ihm (nämlich in der Vorstellung dessen, was er bewirken wird [nämlich: A und zugleich Non-A]), weshalb er sich selbst aufhebt.

Fichte fordert deshalb (mit dem Anspruch, diese Konsequenz aus dem Rechtsgesetz selbst deduziert zu haben, vgl. GA I, 3, 427), daß eine Veranstaltung errichtet werden müsse, „durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolgte“, und zwar mit mechanischer Nothwendigkeit, eine Veranstaltung, die er das „Zwangsgesetz“ nennt (GA I, 3, 427). Der Vereinigungsvertrag

aller Einzelnen, die den Staatskörper errichten, müsse daher auch die Errichtung dieser Zwangsanstalt umfassen (GA I, 3, 427), mit der Folge, „daß aus jeder Verletzung des Rechts, für den Verletzenden unausbleiblich, und mit mechanischer Nothwendigkeit, so daß er es ganz sicher voraussehen könne, die gleiche Verletzung seines eignen Rechts unausbleiblich erfolge“ (GA I, 3, 430). Eine solche mechanisch zwingende Macht müsse eingesetzt werden. Fichte nennt sie eine „bestrafende“ Macht (GA I, 3, 430). Aber zunächst geht es um die wirksame und daher auch den Willen beeinflussende Inaussichtstellung des Gegenteils von dem, was der Betreffende will, als notwendige Folge dieses Wollens. Eigentlich geht es um eine Warnung, die den Betreffenden zu dem Urteil führt, daß er – wenn er A wolle – er Non-A erreichen werde, weshalb er den Willen zur Herbeiführung von A aufgeben müsse. Erforderlich ist nur diese Zwangsanstalt, die diesen Zusammenhang von A und Non-A als mechanisch wirkend begründet: sie muß dafür sorgen, daß der Einzelne zu der Einsicht kommt, daß auf A wirklich notwendig Non-A folgen wird.

Fichte spricht von der „Strafe des gleichen Verlustes, poena talionis“ in dem Sinne, daß jeder wissen müsse: „was du dem andern schadest, schadest du nicht dem anderen, sondern lediglich dir selbst“ (GA I, 4, 61). Dies paßt hier (noch) nicht. Es geht in diesem Zusammenhang der Errichtung der Zwangsanstalt (des Zwangsgesetzes) um den „Geist dieses Principis“: „es muß dem ungerechten Willen“²⁰ [...] ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden“ (GA I, 3, 61); und selbstverständlich dafür gesorgt werden, daß dieser Zusammenhang (Gewicht A und Gegengewicht Non-A) auch wirklich durchgesetzt wird.

Von daher erweist sich der durch Vertrag aller einzusetzende Staat(skörper) als übermächtiger Zwangsapparat, der mit mechanisch wirkender Notwendigkeit die handelnde Ausführung eines unrechtlichen Willens unmöglich macht, indem er in jedem eine Verletzung des Rechts eines anderen vorstellenden Willens unmittelbar die Vorstellung des notwendig eintretenden Gegenteils erzeugt, wodurch dieser Wille sich selbst aufheben muß. Insofern muß es der Leviathan sein, wie bei Thomas Hobbes das alttestamentliche übermächtige Ungeheuer; allerdings aus sich und in sich selbst gebunden an den allgemeinen Willen zu einem rechtlichen Verhältnis aller. Daher will auch jeder, der die Gemeinschaft mit anderen freien Vernunftwesen als Rechtsverhältnis will, einen solchen Zwangsapparat, weil dieser ja nur für rechtlichen Willen zuständig ist.

²⁰ Fichte fügt hinzu: „oder der Unbesonnenheit“. Dahinter steht seine These, daß die Sicherheit nur zu gewährleisten sei, wenn die Zwangsanstalt auch gegen unbedachtsame Schädigungen (modern gesprochen: Unrechthandlungen aus Fahrlässigkeit) wirken könnte. Jeder müsse „soviel Sorge tragen, daß er die Rechte des Anderen nicht verletze, als er Sorge trägt, daß die seinigen nicht verletzt werden“. Dies meint Fichte dadurch erreichen zu können, daß die Befriedigung des Willens – den der Betreffende habe – dadurch bedingt werde, „daß sie den anderen Willen haben, den sie haben sollen, und vielleicht nicht haben möchten“. D.h.: „Jeder Verlust, der durch meine Unbesonnenheit dem Andern erwachsen ist, muß mir selbst zugefügt werden“ (GA I, 3, 428 ff.). – Es ist unbestritten, daß diese Begründung nicht stichhaltig ist; vgl. nur Rainer Zaczyk: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981, 88.

III. Errichtung eines strafenden Staates

Fichte nennt diese Zwangsanstalt, die zur Selbstaufhebung des rechtswidrigen Willens mit mechanischer Notwendigkeit führt, die „bestrafende Macht“ (GA I, 3, 430). Um zu diesem Ergebnis zu kommen, bedarf es allerdings noch einiger Überlegungen.

1. Abschreckung und Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft

Bis jetzt geht es – um mit den Juristen zu sprechen – um eine Warnung. Dem A wollenden Willen wird gezeigt, daß er notwendig in der handelnden Verwirklichung Non-A erreichen wird, das er aber gerade nicht will, weshalb er sich selbst vernichtet und aufgibt: damit wird A nicht handelnd ausgeführt. Erforderlich ist deshalb nur, Non-A als notwendige Folge des handelnd sich verwirklichenden Wollens des A aufzuzeigen.

Diese Aufgabe weist Fichte der peinlichen Gesetzgebung im Staatskörper zu. Denn er setzt voraus, daß es eine bürgerliche Gesetzgebung (*legislatio civilis*) und eine peinliche Gesetzgebung (*legislatio criminalis*, *jus criminale*, *poenale*) im Staat gibt, wobei die erstere bestimmt, wie weit die Rechte einer jeden Person gehen sollten, und die letztere, wie derjenige, der sie auf diese oder jene Art verletzt, bestraft werden sollte (GA I, 3, 434 f.). Damit behauptet er, daß die gesetzlich vorgesehene Strafe (als Übel, weil Einbuße der Rechtsstellung des Betroffenen) Mittel für die Erreichung des genannten Zwecks ist, nämlich daß die Rechtsverletzung – die in den Strafgesetzen als Verbrechen umschrieben wird – überhaupt nicht geschehen wird. „Der Zweck des Strafgesetzes ist, daß der Fall seiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böse Wille soll durch die angedrohte Strafe unterdrückt²¹ [...] werden [...]. Damit nun dieser Zweck erreicht werden könne, muß jeder Bürger ganz sicher wissen, daß falls er sich vergehe, die Drohung des Gesetzes an ihm unausbleiblich in Erfüllung gehen werde“ (GA I, 4, 60 f.). Aus der Warnung vor der notwendigen Folge ist damit eine Drohung geworden, aus der gegenteilige Folge des Nachteils ein Strafübel. Doch muß die Drohung sich weiterhin an den Willen richten, zu seiner Selbstvernichtung führen, weshalb das Strafübel konsequent der Theorie des Gegengewichts folgen muß. Wenn jemand A handelnd verwirklichen will – wobei dieses A im Gesetz als Verbrechen umschrieben wird (z. B. als Tötung oder Körperverletzung oder Sachbeschädigung) –, dann droht das Strafgesetz ein Übel an, das als Gegengewicht zu A wirken soll (und auch um der Garantie der Sicherheit wirken muß); man denkt eigentlich (konsequent zu den genannten Beispielen) an Androhung von Tod oder Körperverletzung oder Vermögensverlust. Die Verwirklichung dieser Androhung – also die Tötung des Totschlägers, die Verletzung des Körperverletzers, die Schädigung des Sachbeschädigers – kann dann nur den Zweck haben, den mechanisch wirkenden Zu-

²¹ Fichte fährt fort: und „der ermangelnde gute Wille durch sie hervorgebracht werden soll“. Zum Hintergrund vgl. GA I, 3, 428 ff.

sammenhang von A und Non-A allen aufzuzeigen: „Die Strafe ist [...] um des Beispiels willen da, damit alle in der festen Überzeugung von der unfehlbaren Ausübung des Strafgesetzes erhalten werden“ (GA I, 4, 61). Für die anderen mag dies im Sinne der generalpräventiven Abschreckung gelten. Für den Verbrecher selbst kann der Zweck nur darin bestehen, ihm diesen Zusammenhang erneut und nun mit mechanisch wirkender Wucht einsichtig zu machen: denn offensichtlich hat die Androhung von Non-A nicht bewirken können, daß er seinen Willen auf A selbst aufgehoben hat; er hat an diesen mechanisch wirkenden Zusammenhang nicht gedacht.

Allerdings argumentiert Fichte in dieser Weise nicht. Er verknüpft das Verbrechen des Totschlags nicht mit der Strafe der Tötung, das Verbrechen der Körperverletzung nicht mit der Strafe des körperlichen Eingriffs. Er will diese Theorie des Gegengewichts – verstanden als „poena talionis“ („Strafe des gleichen Verlusts“) (GA I, 4, 61) – nur für den Willen heranziehen, der „materialiter böse“, d.h. ein „eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille“ ist (GA I, 4, 61 f.). Will der Verbrecher einen materiellen Vorteil durch sein Handeln erreichen, also z.B. eine Sache sich zueignen, dann müsse ihm nicht nur die Sache wieder abgenommen und dem Geschädigten zurückgegeben werden (was Schadenersatz sei [GA I, 4, 62]), sondern ihm auch als Strafübel eine gleichwertige eigene Sache weggenommen werden (als Vermögensstrafe). Für den „formaliter“ bösen Willen, der lediglich handelnd schädigen will (wie in den oben genannten Beispielen) (GA I, 4, 62), dagegen soll diese poena talionis (beruhend auf der Theorie des Gegengewichts) ausscheiden.

Fichte vertritt damit die Meinung, daß ein solcher Wille, der nur schädigen will, sich nicht durch die Strafandrohung des gleichen Verlustes abhalten lassen werde: „der boshafte schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gerne dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt“ (GA I, 4, 62). Fichte kommt auf die Idee, auf die poena talionis (als Gegengewicht) zu verzichten und in diesen Fällen „härter zu bestrafen“, was eigentlich meinen muß: ein härteres Strafübel anzudrohen (GA I, 4, 63). In diesem Sinne wäre zu fragen, ob dann z.B. gegen den Willen, unrechtlich zu töten, die Tötung als Todesstrafe, gegen den Willen, unrechtlich zu verletzen, eine Körperstrafe (oder in schweren Fällen auch die Todesstrafe) angedroht werden könnte, ja wegen der Garantie der Sicherheit angedroht werden müßte. Gegen die Todesstrafe würde Fichte einwenden, daß diese als eine rechtliche Strafe nicht möglich sei, weil dadurch das Rechtsverhältnis aufgehoben werden würde²²: „Der Staat als solcher, als Richter, tötet nicht, er hebt bloß den Vertrag auf“ (GA I, 4, 74), wodurch der Betroffene in den Zustand der Rechtlosigkeit verfallen würde und dann durch die staatliche Polizei wie ein schädliches Tier getötet werden könnte, falls dies zum Schutz der Gesellschaft erforderlich wäre (GA I, 4, 74). „Wer den

²² Fichte behauptet auch: „Der Tod des Verbrechers ist etwas zufälliges, kann daher im Gesetz nicht angekündigt werden“ (GA I, 4, 74). Die Begründung kann nur darin liegen, daß diese Tötung nur Sicherungsmaßnahme der Polizei sein könne, die eine Notsituation voraussetze. Aber es geht gerade um diese Frage, ob nicht auch eine Todesstrafe möglich sein kann.

Bürgervertrag in einem Stücke verletzt²³ [...], verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger, und als Mensch, und wird völlig rechtlos. [...] Jede Vergehung schließt aus vom Staate, (der Verbrecher wird *Vogelfrei*; d.h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt, als die eines Vogels, exlex, hors de la loi). Diese Ausschließung müßte durch die Staatsgewalt exekutiert werden“ (GA I, 4, 59). Aber dann wäre weiter zu fragen, warum dann nicht mit dieser Aufhebung des Vertrages und dem damit verbundenen Ausschuß aus der Rechtsgemeinschaft – der für Fichte das „schrecklichste Schicksal“ darstellt (GA I, 4, 68) – gedroht werden könnte, ja müßte. Fichte würde antworten, daß dieser Ausschuß – da er die Aufhebung des Rechtsverhältnisses voraussetzt – keine rechtliche Strafe darstellen, daher nicht der peinlichen Gesetzgebung zugeordnet werden könne. Es wurde oben bereits angemerkt, daß aber dann die staatliche Tötung des Ausgeschlossenen (wie die eines schädlichen Tieres) durch eine Sicherheitsmaßnahme der Polizei – die Fichte im Abschnitt über die „Constitution“ behandelt (GA I, 4, 84 ff.) – erfolgen kann.

Darüber hinaus ist allgemein festzuhalten, daß offensichtlich dem formaliter bösen Willen nicht mit mechanischer Sicherheit Einhalt geboten werden kann. Fichte fällt kein Mittel ein, gegen die einen solchen formaliter bösen Willen ausführenden Handlungen die anderen zu schützen. Es bleibt nur die Konsequenz: „die Ausschließung vom Staate“ (GA I, 4, 62) und damit die Aufhebung des staatlich verfaßten Rechtsverhältnisses. Es stellt sich aber dann die Frage, welches Rechtsverhältnis damit eigentlich aufgehoben werden müßte.

Zunächst aber sind noch zwei Anmerkungen zu machen. Fichte sieht (erstens) für denjenigen, der einen Anderen unschuldig und boshafterweise an seiner Ehre angreift, die Sanktion des Ehrverlustes vor: er wird an den Pranger oder die Schandsäule gestellt, um ihm seine Ehre öffentlich zu nehmen. Er sieht darin „Strafen für sich“ (GA I, 4, 78). Doch läßt sich hier die Theorie des Gegengewichts (also der poena talionis) nicht heranziehen: die Androhung des Ehrverlusts kann dem boshaften ehrverletzenden Willen kein wirksames Gegengewicht entgegenstellen. Offensichtlich hat hier das Talionsprinzip eine andere Bedeutung: nämlich als *Begründung* des Strafübels aus dem durch die Handlung herbeigeführten Übel. Dies ist aber die von Fichte mit starken Worten²⁴ abgelehnte „absolute Theorie“ der Vergeltung. Oder anders gesagt: Fichte argumentiert hier widersprüchlich.

Die zweite Anmerkung verschärft das Problem der Nichtanwendbarkeit der Theorie des Gleichgewichts (und damit der poena talionis) dadurch, daß für Fichte selbst eine Verletzung des Eigentums – die meist von einem materialiter bösen Willen getragen ist – mehr ist als nur das Streben nach dem Vorteil A (dem mit der Androhung von Non-A begegnet werden könnte). Da der Staat das Eigentum sichert und schützt, verletze der Verbrecher auch den Staat (mittelbar) selbst (GA I, 4, 66),

²³ Wieder stellt Fichte neben das willentliche Verletzen (Vorsatzverbrechen) die Verletzung aus „Unbedachtsamkeit, da, wo im Verträge auf seine Besonnenheit gerechnet wurde“ (260). Zum Hintergrund vgl. GA I, 3, 428 ff.

²⁴ Vgl. etwa die Kritik an Kant: GA I, 4, 76 ff.

weshalb wiederum nur der Ausschluß aus der Gemeinschaft bleibe, aber dieser nicht als Strafe angedroht werden könne (GA I, 4, 66). Selbstverständlich muß diese Konsequenz auch für die unmittelbaren Angriffe auf den Staat – Fichte nennt Rebellion und Hochverrat (GA I, 4, 67) – gelten. Schließlich ist die *poena talionis* (im Sinne der Theorie des Gegengewichts) auch auf Täter nicht anwendbar, die nichts zu verlieren haben, etwa Arme, die für sich etwas stehlen, aber denen als Strafübel nichts Vermögenswertes weggenommen werden kann (GA I, 4, 67).

2. Polizeiliche Regelung des Ausschlusses

Es geht aber nicht nur um die Unmöglichkeit einer Antwort zur Lösung dieses Problems, welches Strafübel nun die dem formaliter bösen Willen entspringenden unrechtlichen Handlungen mit mechanischer Notwendigkeit soll verhindern können. Fichte scheitert eigentlich an seinem grundlegenden Anspruch, die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs in der Wirklichkeit der Gemeinschaft freier Vernunftwesen zu beweisen. Denn Voraussetzung war, daß aufgezeigt werden kann, daß die Selbstliebe ihre Befriedigung findet in ihrem Streben nach Sicherheit, weil es allen (d.h. jedem) mit mechanisch wirkender Notwendigkeit unmöglich gemacht wird, einen unrechtlichen Willen handelnd zu verwirklichen. Der willkürliche Wille des Einzelnen, sich dem Rechtsgesetz und in dessen Konsequenz dem Staat zu unterwerfen, war abhängig gesetzt worden von der Erreichung des angestrebten Zwecks. Er „kann [...] sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist; oder auch, das Gesetz gilt für [den]selbe[n] nur insofern, als der Zweck erreichbar ist“ (GA I, 3, 391). Dieser Zweck wird aber nun durch den Staat nicht erreicht.

Dies zeigt sich bereits in der Begehung des Verbrechens selbst. Denn hier wird manifest, daß die mechanisch wirken sollende Notwendigkeit nicht wirksam war. Die Konsequenz, daß das staatlich verfaßte Rechtsverhältnis von allen mit dem Verbrecher aufgehoben, nur der Verbrecher rechtlos geworden ist, ist noch zu wenig. Es ist das Rechtsverhältnis *aller* aufgehoben, weil die Bedingung für ihren Willen – Sicherheit zu erlangen – nicht erfüllt ist. Zwar ist unmittelbar nur der durch die Handlung selbst Verletzte betroffen; aber mittelbar wirkt dieser Verlust der Sicherheit des Einen auf alle anderen. Da nützt der Ausschluß des Verbrechers nichts, nicht einmal seine physische Vernichtung als sichernde Polizeimaßnahme.

Aber auch allgemein(er) kann der Zweck des Staates nicht erreicht werden, da die Theorie des Gegengewichts auf die Handlungen aus formaliter bösen Willen sowie auf die Handlungen, die mittelbar oder unmittelbar gegen den Staat selbst gerichtet sind, nicht angewendet werden kann, weshalb diese Handlungen nicht mit mechanischer Notwendigkeit verhindert werden können. Kann dieser Zweck aber nicht erreicht werden, dann ist ein Wille, sich zu einem Staatskörper zu vereinigen und sich dessen Gesetzen zu unterwerfen, nicht mit dem dafür erforderlichen Streben der Selbstliebe nach Sicherheit zu vereinbaren. Er „kann sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist“ (GA I, 3, 391).

Fichte hat diese Konsequenz in einem anderen Fall selbst anerkannt. Er sieht „die ausschließende Bedingung der Wirksamkeit der Gesetzgebung, und der ganzen Staatseinrichtung“ darin, „daß jeder, der zu einer Vergehung gegen das Gesez versucht ist, ganz sicher vorhersehe, er werde entdeckt, und auf die ihm wohlbekannte Weise bestraft werden“. Denn könne sich der Verbrecher „Verborgenheit und Ungestraftheit“ versprechen, dann werde ihn nichts von der Begehung des Verbrechens abhalten können. Daher: „Die Foderung an die Dienerin der Gesetzgebung, die Policei, daß sie jeden Schuldigen ohne Ausnahme herbeischaffe, ist schlechthin unerlaßlich“ (GA I, 4, 91)²⁵. Und die Konsequenz: „Wäre die Behauptung [der Unmöglichkeit, diese Forderung zu verwirklichen, WS] gegründet, so würde ich ohne alles Bedenken folgern: also ist auch der Staat überhaupt, und alles Recht unter den Menschen unmöglich“ (GA I, 4, 91). Nur glaubt Fichte, daß durch eine wohldurchdachte polizeiliche Ordnung diese Forderung erfüllt werden könnte (GA I, 4, 92). Genauso wie er annimmt, daß „ein gutes Civilgesez, und die strenge Verwaltung desselben [...] die Ausübung der Criminalgesetzgebung ganz auf[hebt]. – Ueberdies, wer wagt ein Verbrechen, wenn er sicher weiß, daß es entdekt, und bestraft wird? Nur ein halbes Jahrhundert so verlebt, so werden die Begriffe der Verbrechen aus dem Bewußtseyn des glücklichen Volks, das nach solchen Gesetzen regiert wird, verschwinden“ (GA I, 3, 460).

3. Strafoptionen

An diese zuletzt zitierte These, daß die Begriffe des Verbrechens verschwinden würden, ist anzuknüpfen. Denn eigentlich kann es nach der Fichteschen Begründung des staatlichen Zwangsapparates überhaupt kein Strafrecht, keine „peinliche Gesetzgebung“, geben. Denn der das unrechtliche A wollende Wille wird sich durch die Vorstellung des notwendig damit verbundenen rechtlichen Non-A selbst aufheben, weshalb es zu keiner unrechtlichen Handlung kommen kann. Handelt dennoch jemand in dieser Weise unrechtlich, dann zeigt sich die Unwirksamkeit des Zwangsgesetzes, das dadurch mangels Zweckerreichung vernichtet wird bzw. ist; und zwar für alle, die diese Unwirksamkeit erkennen.

Fichte versucht, das Zwangsgesetz für die anderen aufrecht zu erhalten. Er sieht die Parteien des Vereinigungsvertrages einmal in jedem Einzelnen und dann in dem Staatskörper selbst (GA I, 4, 17 f.). „Nur unter Bedingung seines Beitrags ist mit ihm der Vertrag geschlossen: mithin ist der Kontrakt aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet“ (GA I, 4, 17). Für die anderen soll er weiter bestehen: denn sie seien in diesem Staatskörper mit ihren notwendigen Beiträgen vereinigt enthalten. Jeder Einzelne werde Teil des organisierten Ganzen (GA I, 4, 15). Das Ganze schütze und sichere die Freiheit der Einzelnen, soweit sie nicht in dieses Ganze eingegangen sei; und das Ganze sichere ihm diese Freiheit, weshalb er auch

²⁵ In eben diesem Sinne verweist Fichte bereits im Abschnitt über die peinliche Gesetzgebung auf die Wirksamkeit der Polizei (vgl. GA I, 3, 68).

den Vertrag eingegangen sei. Daraus muß aber doch gefolgert werden: Wird ihm diese Freiheit nicht gesichert, sondern durch ein Unrecht verletzt, dann tritt auch für ihn der Vertrag außer Kraft; wie auch für die alle anderen, die den Zweck ihrer Verträge nicht erreicht sehen.

Dieses Ergebnis ist bitter. Jede Verletzung der positiven Gesetze, denen sich die Bürger unterworfen haben, führt konsequent zur Aufhebung des staatlich gesicherten Rechtsverhältnisses. Es ist erforderlich, einen neuen Vertrag zu schließen zumindest mit denen, die sich bis jetzt an die Gesetze gehalten haben, wohingegen der Gesetzesverletzer ausgestoßen und rechtlos gemacht wird (bzw. sich selbst rechtlos gemacht hat).

Dieses Ergebnis kann allerdings dadurch verhindert werden, indem die Personen von vornherein einen Vertrag schließen, der bestimmt, daß das staatlich verfaßte Rechtsverhältnis aller auch nach der Gesetzesverletzung eines von ihnen und dessen Ausschluß weiterbestehen soll. Dies macht es allerdings erforderlich, daß eine Einbuße an Sicherheit zugestanden wird: freilich nur für diese einzelne Unrechthandlung, sofern wenigstens mit mechanischer Notwendigkeit auf sie mit dem Ausschluß reagiert wird.

Es muß gesehen werden, daß dies eine Veränderung des ursprünglichen Vertrages ist. Denn sein Zweck war, mit den anderen Person in einer Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, was nur unter der Bedingung erreichbar war, daß diese Personen selbst sich das Gesetz gegeben haben, die Freiheit eines jeden Anderen oder seiner Urrechte zu respektieren. „Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesetz sich nicht gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg“ (GA I, 3, 391). Fichte hatte daraus – wie unter II.2. gezeigt – ein grenzenloses Zwangsrecht abgeleitet. Nun aber muß Inhalt des Vertrages auch seine Verletzung durch eine einzelne Unrechthandlung werden; und ebenso die notwendige Reaktion des Staates, der den Ausschluß des Betroffenen exekutieren muß. Damit wird aber dieser Ausschluß zu einem rechtlichen Akt, allerdings zu einem solchen, durch den die Rechtsstellung des Betroffenen vernichtet wird, genauer: durch den festgestellt wird, daß der Betroffene diese seine Rechtsstellung selbst vernichtet hat. Man kann daher nicht davon sprechen, daß er ein Recht auf diesen Ausschluß hätte: bedeutet dieser doch seine Rechtlosigkeit. Aber zumindest hat der Betroffene ein Recht darauf, daß ein rechtliches Verfahren gegen ihn durchgeführt wird, das mit der „Erklärung der Rechtlosigkeit“ (GA I, 4, 72) enden kann. Es wird von den Fichte-Interpreten meistens übersehen, daß diese von ihm geforderte „Erklärung der Rechtlosigkeit“ – die er als „das Höchste, was der Staat, als solcher, gegen irgend ein vernünftiges Wesen verfügen kann“ ansieht (GA I, 4, 72) – ein rechtliches Verfahren voraussetzt und selbst ein rechtlicher (und damit: ein öffentlicher [GA I, 4, 74]) Akt ist, was wiederum nur möglich ist, wenn der Betroffene als Rechtsperson anerkannt ist. Deshalb muß es die peinliche Gesetzgebung geben, durch die zumindest dieses Verfahren wegen Verletzung der Gesetze, die ebenfalls in den

Strafgesetzen als Tat genau bestimmt sein muß, geregelt werden muß²⁶. Was dann mit dem als ausgeschlossen Erklärten geschieht, kann allerdings gesetzlich-rechtlich nicht mehr gesagt werden, zumindest nicht durch die peinliche Gesetzgebung, die auf die richterliche Anwendung abzielt. Aber eine Konsequenz ist plausibel: die peinliche Gesetzgebung kann dieses Ausschlußverfahren als rechtliche Sanktion androhen und so die Wirksamkeit der Gesetze stärken. In gewisser Weise kann man hier auch von „Strafe“ sprechen: freilich bezogen nicht auf den Ausschluß selbst, wohl aber auf das Verfahren, das mit der Erklärung der Rechtlosigkeit endet. Der Betroffene erhält dadurch auch – wie entsprechend zu den unten noch behandelten Strafen festzuhalten ist (vgl. GA I, 4, 60) – „das *vollkommene Recht*, zu fodern“, daß gegen ihn ein rechtliches Verfahren durchgeführt wird.

Doch wird das Verhältnis des Staates wie der übrigen Bürger zu dem Ausgeschlossenen zum Problem der Polizei, die für die konkrete Sicherheit, für Ruhe und Ordnung zuständig ist (vgl. GA I, 4, 84 ff.). Daher ist sehr fraglich, ob ein oder mehrere Bürger den rechtlosen Ausgestoßenen töten, verstümmeln oder mißhandeln können (was man nur eine Lynch„justiz“ in einem nicht-rechtlichen Sinne nennen könnte). Zwar kann darin kein Unrecht liegen; es gibt dafür aber auch keinen Rechtsgrund (GA I, 4, 73). Fichte meint, daß deshalb eine Ahndung durch den Staat nicht erfolgen dürfe; aber die Folge sei die „Verachtung aller Menschen, die Ehrlosigkeit. Wer ein Thier zur Lust martert, oder ohne den Zweck eines Vorteils tötet, wird verachtet, als ein unmenschlicher Barbar, geflohen und verabscheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der sich an einem Wesen, das doch immer menschliches Angesicht trägt, so verginge. Man unterläßt es sonach nicht wegen eines Rechts des anderen, sondern aus Achtung gegen sich selbst, und seine Mitmenschen“ (GA I, 4, 73), also aus sittlichen Gründen, wie ausdrücklich festgehalten wird (GA I, 4, 75). Worin dieses „Recht“ zur Verachtung liegt, sagt Fichte nicht. Es ist aber anzunehmen, daß die Polizeigesetze (dazu GA I, 4, 86) diese Handlungen gegen den Ausgeschlossenen untersagen können.

Für den Staat gilt zunächst Vergleichbares. Zwar ist er im Verhältnis zu dem Ausgeschlossenen überhaupt ein Staat nicht mehr, sondern nur mehr eine übermächtige Gewaltmaschine („stärkere physische Macht“, „Naturgewalt“ [GA I, 5, 73]). Doch auch er sollte nach Fichte aus Achtung vor sich selbst, vor seinen Bürgern und vor anderen Staaten nicht töten (GA I, 4, 73). Das Ausweichen auf eine „ewige Gefangenschaft“ hält Fichte schon wegen der anfallenden Kosten für die Bürger für nicht zumutbar (GA I, 4, 75). „Es bleibt nichts übrig, als ewige Landesverweisung“, die man mit der Brandmarkung – so wenig schmerzhaft als möglich – verbinden kann, um die Wiederkehr auszuschließen; ein vorheriges Auspeitschen (Stäupen) lehnt Fichte als barbarisch ab (GA I, 4, 75 f.). Ausdrücklich stellt Fichte (nochmals) fest, daß auch diese Landesverweisung keine Strafe, sondern ein polizeiliches Sicherungsmittel sei (GA I, 4, 76). Doch wiederum ist dazu festzuhalten, daß auch sie nur in einem rechtlichen Verfahren ausgesprochen wer-

²⁶ So sieht Fichte etwa vor, daß der Betroffene verhaftet werden könne (GA I, 4, 79).

den kann. So ist sie dennoch ein Rechtsakt, auch wenn Fichte noch kein Polizeirecht im Sinne des modernen Verwaltungsrechts, das ebenfalls eine gesetzliche Ermächtigung braucht, kennt.

Nur in einem Fall sieht Fichte die Tötung des Ausgeschlossenen vor, nämlich als letztes Mittel, den Staat und die Bürger vor ihm zu schützen. Dann wird er behandelt wie „ein schädliches Thier, das niedergeschossen, ein ausreissender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird“ (GA I, 4, 74). Der Grund liegt also in der Not, in die das Gemeinwesen durch den gefährlichen Verbrecher gerät (GA I, 4, 74). Daraus zieht Fichte – trotz der weiter zugrunde gelegten Rechtlosigkeit des Betroffenen – eine Grenze für das staatliche Handeln. Die Tötung soll nicht öffentlich erfolgen, weil sie letztlich unehrbar und mit Scham verbunden sei und wegen der Not nur entschuldigt werden könne (GA I, 4, 74).

4. Abbißung statt Ausschluß

Die peinliche Gesetzgebung beruht also nicht nur auf dem Vereinigungsvertrag als Begründung der Staatsgewalt überhaupt, sondern auf einem zusätzlichen Vertrag, der den Ausschluß des Gesetzesverletzers vorsieht, auf einem Vertrag, den Fichte allerdings nicht ausdrücklich nennt, dessen Notwendigkeit aber oben abgeleitet ist (und aus dieser öffentlichen Erklärung der Rechtlosigkeit folgt). Fichte führt einen weiteren zusätzlichen Vertrag ein, durch den die peinliche Gesetzgebung einen weiteren Anwendungsbereich erhält. Dabei sind die Gründe dafür einseitig: denn dadurch ist ein Problem zu lösen.

Denn die Frage stellt sich, was zu geschehen hat, wenn der Verbrecher ausdrücklich seinen Willen bekundet, trotz seiner unrechtlichen Handlung weiterhin im Rechtsverhältnis bleiben zu wollen, und diesen auch durch seine Unterwerfung unter das Zwangsgesetz – hier in der Annahme des Ausschlusses – handelnd unterstützt. Unter II.2. ist gezeigt worden, daß Fichte die These vertreten hat, daß das unendliche, auf der Rechtlosigkeit beruhende Zwangsrecht aufhören müsse, wenn „der andere in seinem Herzen das Gesetz übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft“ (GA I, 3, 393). Es ist nicht einzusehen, warum der Verbrecher diese Möglichkeit nicht haben soll. Zwar spricht Fichte an einer Stelle davon, daß der Auszuschließende das „ursprüngliche Menschenrecht“, mit anderen durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen zu können, durch seine Handlung „verwirkt“ habe, „weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältniß zu setzen, schon gezeigt hat“ (GA I, 4, 163 f.). Dafür fehlt aber jede Begründung. Vor allem ist diese Erklärung der absoluten Unmöglichkeit mit der menschlichen Freiheit nicht vereinbar²⁷.

Aber – von diesen Fall der absoluten Unmöglichkeit einmal abgesehen – stellt sich die Frage, wie man mit einem Verbrecher, den man für nur *relativ* unmöglich

²⁷ Vgl. Fichte selbst in Bezug auf den Hochverräter: „wer wollte die absolute Unmöglichkeit [seiner Besserung, WS] behaupten?“ (GA I, 4, 70).

für ein Rechtsverhältnis hält, umgehen soll bzw. kann; freilich vorausgesetzt, daß dieser weiterhin in dem staatlich verfaßten Rechtsverhältnis bleiben will oder zumindest neu in dieses kommen will, weil er sein Unrecht einsieht und es zukünftig nicht mehr begehen will. Zwar hat er das staatlich gesicherte Vertragsverhältnis aller durch seine Tat aufgehoben, weshalb er im strengen Sinne kein Recht hat, wieder zugelassen zu werden, geschweige denn weiterhin in diesem Verhältnis zu stehen. Aber es ist auch nicht einzusehen, warum er ausgeschlossen und ewig des Landes verwiesen werden müßte oder sollte, sofern er nur für die weitere Zukunft Sicherheit gewährleistet, indem er sich den staatlichen Gesetzen unterwirft. Diese müssen dann allerdings inhaltlich so beschaffen sein, daß sie diese Möglichkeit, dem Ausschlußverfahren zu entgehen, vorsehen. Konkret bedeutet dies, daß die peinliche Gesetzgebung für bestimmte Verbrechen nicht das Ausschlußverfahren vorsieht (und – wie oben abgeleitet – androht), sondern diese Reaktion durch andere Sanktionen „abzubüßen“ zuläßt.

Fichte nennt daher diesen zusätzlichen Vertrag – der dann zum Staatsgesetz werden und die exekutive Gewalt darauf verpflichten soll (GA I, 4, 60) – den „Abbüßungsvertrag“, mit dem Inhalt: „Alle versprechen Allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschliessen, sondern ihnen zu verstaten, diese Strafe²⁸ auf andere Weise abzubüßen“ (GA I, 4, 60). Dadurch erhalte „der Einzelne das *vollkommene Recht*, zu fodern, daß man sie [d.h.: die Strafsanktion] statt der verwirkten größern Strafe [d.h.: dem Ausschlußverfahren] annehme. Es giebt ein Recht, und ein sehr nützlich und wichtiges Recht des Bürgers, abgestraft zu werden“ (GA I, 4, 60). Damit ist das eigentliche Strafrecht bzw. genauer: der Gegenstand der peinlichen Gesetzgebung begründet (oder – nach dem oben zum Ausschließungsverfahren Gesagten – jedenfalls erweitert). Die staatlichen Gesetze bestimmen im (materiellen) Strafrecht die einzelnen Verbrechenstatbestände und geben das Strafübel an, das mit mechanisch wirkender Notwendigkeit auf deren Begehung folgen soll, wodurch zugleich die Drohung mit diesem Strafübel verbunden ist, die die Bürger von der Begehung dieser Taten abhalten soll. Das (formelle) Strafverfahrensrecht regelt das Verfahren der Urteilsfindung und der Verhängung des Strafübels. Das Strafvollzugsrecht gibt die rechtlichen Regeln für den praktischen Vollzug an.

Freilich bleibt zu fragen, aus welchen Gründen die Menschen einen solchen Abbüßungsvertrag abschließen werden. Ein Gebot des Sittengesetzes scheidet von vornherein als Begründung aus. Es bleibt nur wiederum die Selbstliebe aus dem schon genannten Grund über. Fichte bemüht sich aufzuzeigen, daß diese Vermeidung des Ausschlusses für alle Beteiligten von Vorteil sei (sofern die Sicherheit gewahrt bleibe). Dem Staat sei an der Erhaltung seiner Bürger gelegen; jedem

²⁸ Fichte ist hier ungenau: denn der Ausschluß ist nach seinen eigenen Ausführungen keine Strafe. Wie oben gezeigt, kann aber das Ausschließungsverfahren als Strafe verstanden werden.

Einzelnen sei daran gelegen, nicht wegen eines einzelnen Vergehens sogleich ausgeschlossen zu werden (GA I, 4, 60).

Fichte meint, daß „die Strafe“ Mittel für den Endzweck des Staates – die öffentliche Sicherheit – sei, „das Strafgesetz“ den Zweck habe, die Begehung des Verbrechens zu verhindern, und „die Strafe“ bzw. „die Bestrafung“ den Zweck zu erreichen suchten, alle in der festen Überzeugung von der unfehlbaren Ausübung „des Strafgesetzes“ zu erhalten, also alle anderen wie auch den Verbrecher für die Zukunft vom gleichen Vergehen abzuhalten (GA I, 4, 60 f.), wobei dann noch die bereits oben genannte Aufgabe der Polizei kommt, jeden Verbrecher aufzuspüren und dem Gericht zu übergeben (GA I, 3, 272; I, 4, 91). Hier ist Fichte sprachlich ungenau. Das Strafgesetz hat durch die Androhung des Strafübels sicherlich den Zweck, im Sinne der Theorie des Gegengewichts die verbrecherische Handlung zu verhindern, ja sie unmöglich zu machen (worüber oben unter III.1. ausführlich gehandelt ist, auch darüber, daß diese Theorie bei den formaliter bösen Handlungen und den Verbrechen gegen den Staat, was bedeutet: bei allen Verletzungen der staatlichen Gesetze, scheitern muß). Diesen Zweck erreicht das Strafgesetz bzw. der dahinter stehende Staat nur, wenn der Zusammenhang von Verbrechen und Straf-übel als ein notwendiger – mit mechanisch wirkender Notwendigkeit – aufgezeigt wird und dadurch auf den Willen der Bürger einwirken kann. Das Straf-übel muß als notwendige Folge des Verbrechens gewußt werden (GA I, 4, 64), als ein Non-A, das das vom Verbrechen gewollte A aufhebt und den entsprechenden Willen auf A in sich selbst vernichtet. Man könnte sagen: der verbrecherische Wille will das Unrecht, muß aber erkennen, daß er nur das Recht herbeiführt; er will das Verbrechen, führt aber nur die Bestrafung – die die Nichtigkeit dieser Handlung offenbart und öffentlich allen zeigt – als Bestärkung des Rechtsverhältnisses herbei. Das Verbrechen kann das Rechtsverhältnis nicht aufheben, nicht einmal zu ihm selbst, weil es durch seine Bestrafung im Rahmen der Strafrechtsordnung aufgehoben und dadurch in seiner Geltung bestätigt wird. In dieser Hinsicht liegt eine „Vergeltungstheorie“ in dem Sinne zugrunde, daß die Strafe die notwendige Konsequenz des Verbrechens selbst ist.

Die Bestrafung des Verbrechers im Rahmen der Rechtsordnung stellt also eine „Abbüßung“ dar. Dabei spricht Fichte einerseits von der „Abbüßung des Ausschlusses“ (bzw. des Ausschließungsverfahrens) (so z. B. GA I, 4, 60). An anderer Stelle aber kann man lesen, daß der Täter „seine Schuld abbüßen“ könne (GA I, 4, 17). Entscheidend jedenfalls ist, daß die Bestrafung ein Übel für den Täter darstellt, ihn leiden läßt, allerdings nicht in der massiven Schrecklichkeit des Ausschlusses (GA I, 4, 68), aber doch spürbar und schwerwiegend. Warum dies so sein muß, wird nicht wirklich begründet. Für die Theorie des Gegengewichts ist zwar die Konsequenz eines Nachteils zwingend. Für die Handlungen, für die diese Theorie sich als unanwendbar erwies, fehlt aber die letzte Begründung. Es bleibt einzig das Argument, ein verbrecherischer Wille lasse sich durch die Androhung eines Strafübels beeindrucken (was allerdings mit der zugrunde gelegten Freiheit nur schwer zu vereinbaren wäre).

Fichte vermag es auch nicht, ein plausibles Strafsystem zu entwickeln, das für diesen Zweck – die Abbüßung des Ausschlusses (des Ausschlußverfahrens) zu sein – geeignet wäre. Er nennt neben der Ehrenstrafe des Prangers und der Schandsäule für Beleidigungen und falsche Verdächtigungen (GA I, 4, 78) die Strafe des Arbeitshauses für die Verbrecher, die wegen ihrer Armut nicht nach der Theorie des Gegengewichtes mit einem materiellen Nachteil bestraft werden können (GA I, 4, 67). Denn auch der Arme habe Eigentum, nämlich an seinen Kräften; und er müsse sowohl den Schadenersatz als auch die Vermögensstrafe abarbeiten (GA I, 4, 67). Konsequenz müßte Fichte auch die Vermögensstrafe kennen (vgl. GA I, 4, 62), aber nur für Delikte, die von einem materialiter bösen Willen begangen werden und sich nicht gegen den Staat richten (was in der Regel nicht vorkommen wird, wie oben gezeigt wurde).

5. Zeitliche Begrenzung

Dieser Mangel eines ausgearbeiteten Strafsystems fällt aber aus einem wichtigen Grund nicht ins Gewicht. Denn Fichte bleibt bei seinem Abbüßungsvertrag nicht stehen. Die Strafe des Arbeitshauses war dafür bereits der erste Schritt. Denn diese Zwangsarbeit stellt ein Strafübel dar, das nicht die Abbüßung durch „den gleichen Verlust“ (also im Sinne der Theorie des Gegengewichts, hier als poena talionis) bedeutet. Es gibt damit also auch andere Mittel, „statt der *absoluten* Ausschließung vom Staatsbürgervertrage“ (GA I, 4, 67, Heraushebung WS).

Dieses Zitat zeigt bereits den Weg an, den Fichte einschlägt. Denn nun wird die Ausschließung als „absolut“ gekennzeichnet, was zu der Möglichkeit einer „relativen“ Ausschließung führt. Eine solche liegt in der Strafe des Arbeitshauses vor: „ehe abgearbeitet ist, ist [der Verurteilte] nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Vergehen der Strenge nach das Bürgerrecht verwirkt wird [...] Nur nach Vollziehung der Strafe ist der Verurteilte wieder Bürger“ (GA I, 4, 67). Die Relativität der Ausschließung liegt – im Gegensatz zur absoluten Ausschließung, die ja zu der „ewigen“ Landesverweisung führt – in der zeitlichen Begrenzung. Die zeitliche Ausschließung ist „eine Abbüßung der gänzlichen Ausschließung“ (GA I, 4, 68).

Fichte sieht daher die Unterbringung in einer Anstalt vor, die von der Gesellschaft „wirklich abgeschieden“ sein muß und in der die Betroffenen zur Arbeit gezwungen werden müssen (GA I, 4, 70). Er betont den Übelscharakter dieser Straftat, die als Freiheitsstrafe zu begreifen ist. „Diese Anstalt soll [...] Strafe seyn, und als solche vom Vergehen abschrecken. Der Verlust der Freiheit, die Absonderung von der Gesellschaft, die strenge Aufsicht, alles ist dem, der jetzt frei ist, fürchterlich genug; nichts verhindert überdem, daß denen, die draußen sind, das Schicksal der [Gefangenen, WS] noch härter vorgestellt werde, als es wirklich ist, und daß Unterscheidungen mit ihnen vorgenommen werden, die andere schrecken, ohne an sich ein Uebel zu seyn, und die Gemüther zu verwildern: z.B. ausgezeichnete Kleidung, eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert“ (GA I, 4, 71 f.). Insgesamt muß – wie Fichte ausdrücklich betont – die Sicherheit des Gemeinwesens bestehen und garantiert bleiben (GA I, 4, 60).

Damit aber entsteht das Problem der zeitlichen Begrenzung dieser Anstalts- als Freiheitsstrafe. Solange der Verbrecher verwahrt wird, ist die Gesellschaft vor ihm sicher. Er kann aber nur dann entlassen werden, wenn er für die Zukunft garantieren kann, daß er nicht wieder straffällig werden wird. Denn nach Ende des Vollzugs „kehren [die Betreffenden, WS] in die Gesellschaft zurück, und werden völlig wieder in ihren vorigen Stand eingesetzt. Sie sind durch die Strafe [...] mit der Gesellschaft vollkommen ausgesöhnt“ (GA I, 4, 71). Diese Folge macht eine Begrenzung der Anwendung der Freiheitsstrafe notwendig.

Zunächst kann sie – wie im Übrigen jede andere Strafe auch (GA I, 4, 68) – nur gegen denjenigen ausgesprochen werden, der sie als Bestrafung annimmt und damit sich ihr „frei“ unterwirft (GA I, 4, 68). Zwar hat aufgrund des Abbüßungsvertrages jeder das „Recht, abgestraft zu werden“ (GA I, 4, 60), doch muß er dieses Recht – wie allgemein für jedes Recht gilt – nicht in Anspruch nehmen. Die Folge seiner diesbezüglichen (Ver-)Weigerung ist das Ausschließungsverfahren (GA I, 4, 68). Darüber hinaus muß der Verurteilte zeigen, daß er durch den Aufenthalt in der Anstalt dazugelernt hat, weshalb er Gewähr bieten kann für die Zukunft nach der Entlassung, nicht rückfällig zu werden. Fichte sieht daher vor, daß diese Anstalten zugleich „Zucht- und Besserungshäuser“ sind (GA I, 4, 67), in denen die Verwahrten nicht nur zu arbeiten, sondern sich auch rechtlich zu verhalten lernen sollen. Selbstverständlich kann es nicht um sittliche Besserung gehen, sondern – wie Fichte es nennt – um „politische“ Besserung. Erstere soll zur Liebe der Pflicht um der Pflicht willen führen, letztere zu einer „Liebe sein selbst um sein selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person, und seines Eigenthums“, also zu der bereits als wichtiger Grund für die Staatserrichtung genannten Selbstliebe (GA I, 4, 69). Dadurch wird der Betreffende geeignet für die abschreckende Wirkung der angeordneten Strafübel, lernt aber auch, auf die Rechte der anderen zu schauen, wenn er erkannt hat, daß die bei anderen gewollte Rechtsverletzung die Verletzung der eigenen Rechtsposition zwingend zur Folge hat. Selbst ein Rebell kann umgepolt werden: „er berichtige seine Begriffe, lerne die Wohlthat der bürgerlichen Verfassung überhaupt, und insbesondere der in seinem Staate kennen, und dann wird er vielleicht einer der treflichsten Bürger werden“; und bei einem Verräter geht es darum, „seinen Sinn [...] herunterstimmen [zu können]“ (GA I, 4, 69 f.). Wichtig sei, daß man an ihrer Verbesserung nicht verzweifeln und sie selbst nicht verzweifeln lasse, so daß sie selbst eine gewisse Zufriedenheit mit ihrem Zustande und die Hoffnung des Besseren beibehalten könnten (GA I, 4, 70). Dafür spricht nach Fichte bereits die Tatsache, daß sie diese Strafe mit Freiheit statt der Ausschließung gewählt und sich selbst die Aufgabe der Besserung gegeben haben. „Sie werden sich selbst vertrauen, weil ihnen ja der Staat vertraut“ (GA I, 4, 70).

So führt Fichte einen weiteren Abbüßungsvertrag ein, der die peinliche Gesetzgebung erneut erweitert und vervollständigt, mit dem Inhalt: „Alle versprechen Allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden; und was in diesem Vertrage mit liegt, sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich

aufzunehmen“. Dadurch erhält der Verbrecher „ein *Recht*, auf den Versuch der Besserung“ (GA I, 4, 68). Und die Bestrafung wird zur Verhängung eines Strafübels, die zugleich die Aufgabe hat, die Begehung künftiger Straftaten dadurch zu verhindern, daß sie nicht nur die anderen und den Verurteilten abschreckt, sondern den letzteren zugleich in seinem Bemühen um Selbstbesserung zu unterstützen (GA I, 4, 61). „Der Staat, der dabei den Kostenaufwand scheute, verdiente keiner Antwort. Wozu sind denn die Einkünfte des Staats, wenn sie nicht für dergleichen Zwecke sind?“ (GA I, 4, 70 f.).

Auch für diesen erweiterten Abbüßungsvertrag gelten die bereits oben genannten Gründe der Selbstliebe. Denn auch dieser Vertrag sei „wohlthätig: aber er kommt allen zu Statten“ (GA I, 4, 68).

Es bleiben letztlich nur die Verbrecher über, die sich nicht bessern wollen, daher die Freiheitsstrafe nicht annehmen, und die sich nicht bessern können, selbst wenn sie es sich zur Aufgabe gemacht haben²⁹. Es ist konsequent, daß sie nicht in dem staatlich verfaßten Rechtsverhältnis sein können, da ihnen der dafür erforderliche Wille fehlt. Für sie sieht Fichte die absolute Ausschließung vor (GA I, 4, 72), wie sie oben als Ende des Ausschlußverfahrens dargestellt wurde; bis hin zur letzten Konsequenz, bei Gefährlichkeit durch eine polizeiliche Sicherungsmaßnahme getötet zu werden. Es ist zu fragen, ob diese Konsequenz wirklich notwendig ist; oder ob es möglich wäre, auch für sie den (neuen und erweiterten) Abbüßungsvertrag heranzuziehen, der vom oben zitierten Wortlaut her durchaus paßt. Voraussetzung wäre allerdings, daß die Bürger diesen Mangel an rechtlichem Willen weiterhin als veränderbar und aufhebbar annehmen, nicht also von der „absoluten Unmöglichkeit, sich [...] in ein rechtliches Verhältnis zu setzen“ (GA I, 4, 164), ausgehen und sich der schweren und kostenintensiven Aufgaben stellen, auch hier eine Besserung – die zunächst in der Hervorrufung des Willens zu rechtlichem Handeln überhaupt bestehen würde – zu versuchen.

6. Fazit

So erweist sich die Straftheorie Fichtes als eine durchaus differenzierte und interessante Darstellung der Strafrechtsinstitution (gegründet auf die peinliche Gesetzgebung des Staates), die nach dem hier Ausgeführten aber nicht mit der Begründung der staatlichen Zwangsgewalt selbst gleichgesetzt werden kann. Allerdings bedarf es durchaus einer Interpretation, die versucht, durch die manchmal verwickelte und nicht immer leicht verständliche Argumentation eine einheitliche Linie zu verfolgen; zudem ist Fichte in manchen Punkten zu korrigieren, d.h.

²⁹ Fichte zählt zu den Auszuschließenden auch den Verbrecher eines „absichtlichen vorbedachten Mordes“: nicht wegen dieser Tat, sondern deshalb, weil wegen dessen offensichtlicher Gefährlichkeit der Staat niemand zwingen könne, über ihn die Aufsicht in einer solchen Anstalt zu führen. Fichte anerkennt aber die Möglichkeit der Verurteilung zu einer Freiheitsstrafe, wenn sich eine milde Stiftung oder eine private Gesellschaft aus freien Stücken zu dieser Aufgabe der Verwahrung und Besserung anbietet (was Fichte selbst für wünschenswert hält) (GA I, 4, 72).

konsequent weiter zu denken. Ich hoffe, daß mir dies in verständlicher Weise gelungen ist, auch wenn manche Fragen nicht behandelt werden konnten.

Eine letzte, hier aber nicht mehr zu beantwortende Frage könnte noch gestellt werden: ob die Berufung des Strafrechtlers Günther Jakobs in seiner Theorie des Feindstrafrechts³⁰ auf diese Lehre Fichtes zu Recht erfolgt. Die Antwort müßte jedenfalls in sehr differenzierter Weise erfolgen.

³⁰ Nur angemerkt sei, daß auch die strafrechtliche Behandlung der Fremden – die nicht zum Staatsbürgerverband gehören – von Fichtes Thesen her nur sehr schwer begriffen werden kann. Seine Ausführungen zum „Weltbürgerrecht“ (GA I, 4, 162 ff.) geben dafür nichts Wesentliches her.

Die „Realisation des ganzen Menschen“

Fichtes Familienrecht, Artikel 6 GG und der Abschied von der Natur

Michael Spieker

„Fichte [...] ist in Gefühlsdingen ein vollkommener Grobian. [...] zu der psychologischen Blindheit einer sehr primitiven Natur kommt [...] der Hochmut des Denkens, den die Logik des Prinzips noch einmal gegen die Eigengesetzlichkeit des Daseins verblendet. Es gibt nichts Unzärteres, Verschrobeneres und in seiner schulmeisterlichen Gravität und Überzeugtheit Komischeres, als Fichtes Weisheit über die Ehe, enthalten in Anhängen zum Naturrecht.“¹ Dieses Urteil aus Gertrud Bäumers Schrift über *Fichte und sein Werk*, erschienen 1921 und zugegebenermaßen nicht gerade das wichtigste Werk über Fichte, findet sich mit ähnlicher Tonlage und gleichem Schluß in einer Vielzahl der Bezugnahmen auf Fichtes Familienrecht.

Ein Zeugnis der Komik von Fichtes Ansichten über die Rolle von Mann und Frau findet sich freilich auch schon zu Fichtes Lebzeiten. Es ist nicht direkt auf Fichte gemünzt, sondern auf Schillers *Lied von der Glocke*, das jedoch dieselbe Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern kennt. Dort hieß es in der achten Strophe unter anderem: „Drum prüfe, wer sich ewig bindet/ Ob sich das Herz zum Herzen findet/ [...] Der Mann muß hinaus/ ins feindliche Leben,/ muß wirken und streben/ Und pflanzen und schaffen/ Erlisten, erraffen/ Muß wetten und wagen, / Das Glück zu erjagen/ [...] Und drinnen waltet/ Die züchtige Hausfrau,/ Die Mutter der Kinder,/ Und herrschet weise/ Im häuslichen Kreise,/ Und lehret die Mädchen/ Und wehret den Knaben,/ Und reget ohn’ Ende/ Die fleißigen Hände/ [...]“². Angesichts dieses Bildes also schrieb schon 1799 Caroline Michaelis-Böhmer-Schlegel-Schelling an ihre Tochter Auguste: „über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen...“³ Es ist anzunehmen, daß Caroline hier lachen mußte, weil sie Schillers bürgerliches Familienbild angesichts des gesellschaftlichen Entwicklungsstandes zu Ende des 18. Jahrhunderts vollkommen unangemessen fand.

¹ Gertrud Bäumer: *Fichte und sein Werk*, Berlin 1921, 57 f.

² Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden, Bd. 2, hrsg. von Heinrich G. Göpfert, München 1966, 813.

³ Brief an Auguste Böhmer vom 21.10.1799, in: Erich Schmidt (Hrsg.): *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, nach Georg Waitz vermehrt, Leipzig 1913, 570.

Manch anderem ist angesichts der Haltung Fichtes gar nicht zum Lachen zumute gewesen. Die „reaktionäre Meinungsbildung bürgerlicher Familienväter“ habe Fichte „einprägsam vorweggenommen und auf den Begriff gebracht“⁴, so Ute Gerhard. Fichte mache sich damit zum „Chefideologe[n] eines speziell bürgerlichen Patriarchalismus“⁵. Weil das Familienrecht folglich Ideologie ist, wird es in weiten Teilen der feministischen Rezeption lediglich in seiner interessengeleiteten Funktion zur Beherrschung der Ordnung der Geschlechter betrachtet.

Die hoffnungslose Antiquiertheit von Fichtes Familienrecht⁶ könnte man schließlich auch anekdotisch heraufbeschwören, etwa mit der rhetorischen Frage, welcher verheiratete Mann seiner Ehefrau heute beispielsweise § 33 des Familienrechts in der Erwartung von Zustimmung vortragen könnte. Hier geht es darum, ob den Frauen alle Menschen- und Bürgerrechte zukommen. Das kann nach Fichte eigentlich keine Frage sein, da es zweifelsfrei sei, daß „die Weiber auch völlige Menschen“ sind. – Zumindest in Österreich fand der Zweifel daran aber noch im Jahr 1782 einen Verleger, wie der zu Wien erschienene *Beweis, daß die Weibsbilder keine Menschen sind: aus der Schrift, und aus der gesunden Vernunft dargethan* von Johann Michael Ambros bezeugt. – Für Fichte aber bestand diesbezüglich kein Zweifel: Weiber sind auch Menschen. „Aber“, so schreibt er, „darüber, ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch nur *wollen* könne, könnte allerdings die Frage entstehen“ (GA I, 4, 129).⁷

Was könnte vor diesem Hintergrund zu Fichtes Grundriß des Familienrechts zu sagen sein, zumal wenn dabei von der Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie die Rede sein soll? Jenseits der feministischen Positionierung sind zwei Herangehensweisen denkbar. Zum einen kann ein Widerspruch in Fichtes Philosophie anvisiert werden: So ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt in seiner Rechtsphilosophie als dialektisches gefaßt, doch was das Verhältnis von Mann und Frau anbetrifft, wird es zum dualistischen⁸. Fichte bezeichnet die Frau als Objekt der Kraft des Mannes (§ 3, GA I, 4, 99). Von daher wäre die Inkonsequenz des Autors zu konstatieren und gegebenenfalls zu beklagen. Eine andere Herangehensweise wäre jene, zwischen Lebendem und Toten, Zeitgemäßem und Veraltetem zu scheiden. Am Ende hätten wir alles das versammelt, was von Fichte ‚aktuell‘ zu

⁴ Gerhard, Ute: *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert mit Dokumenten*, Frankfurt a. M. 1978, 144.

⁵ Ebd., 143.

⁶ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden im Text abgekürzt mit GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I, 3 und GA I, 4.

⁷ Fichtes Werk wird zitiert nach den Studienausgaben. Die Stellenangaben erfolgen nach Fichte: *Gesamtausgabe*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 ff.

⁸ Vgl. Bennent, Heidemarie: *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt a. M. 1985, 122.

nennen wäre. Es bliebe dann jedoch zu fragen, warum überhaupt noch von Fichte die Rede ist, wenn doch nur eine Selektion seiner Gedanken, also gerade nicht sein Gedanke brauchbar sein soll. Diese Umgangsweise mit den Klassikern der Philosophie findet man gleichwohl vielerorts durchgeführt, man könnte sie die übliche nennen. Ein Beispiel ist etwa Axel Honneths Anleihe beim Anerkennungsbegriff Hegels in seinem Buch *Kampf um Anerkennung*, die säuberlich zwischen in seiner Sicht unbrauchbaren metaphysischen Gehalten und verwendbaren Denkfiguren der Intersubjektivität zu scheiden weiß. In Bezug auf Fichte findet sich diese Herangehensweise beispielsweise in David Archards Beitrag zum Familienrecht innerhalb des *Klassiker Auslegen* Bandes über die *Grundlage des Naturrechts*⁹.

Gemeinsam ist den angedeuteten Herangehensweisen, daß sie Fichte nicht stark machen. Das zeigt sich zweifach: (1.) Sie stellen gar nicht die Frage, weshalb Fichte überhaupt auf das Verhältnis von Ehe und Familie eingeht, welche Bedeutung der Anhang also für die Sache von Fichtes Naturrecht hat. (2.) Durch das Urteil, Fichtes Familienrecht sei voll „zeitbedingter Vorurteile“¹⁰ und traditionell, entledigt man sich zudem des Nachvollzugs der Fichteschen Bestimmungen. Doch wie kommt man zu einem derartigen Urteil? Dazu braucht es natürlich ebenfalls ein Bild von Ehe und Familie, eben dasjenige der eigenen Gegenwart. Tatsächlich wird der Autor immer da gelobt, wo er gegenwartsaffirmativ scheint. Wird man da nicht fragen müssen, ob dieses Bild nicht ebenso zeitgebunden ist? Das Urteil zeigt sich angesichts seiner unausgesprochenen Voraussetzungen als Vermeidungsstrategie. Man läßt die durch Fichte gedachten Bestimmungen nicht zur Anfrage an die eigene Gegenwart werden, denn sie sind ja gleichsam abgelaufen. Und wir Heutigen stehen selbstverständlich jenseits des ideologischen Zeitalters.

Die folgenden Überlegungen widmen sich den beiden angesprochenen Aufgaben. Dabei soll nicht bestritten werden, daß so manches aus Fichtes Bestimmung des Familienrechts als datiert zu gelten hat. Darüber hinausgehend möchte ich aber zwei Thesen erläutern: (1.) Zum einen die These, wonach das Familienrecht in der Aufnahme und Auflösung des kritischen Punkts der Fichteschen Rechtsphilosophie die vorgängige Wirklichkeit von deren Möglichkeit darlegt. Dies soll anhand einer kurzen Rekonstruktion des Familienrechts geschehen. (2.) Im zweiten Schritt soll dann Fichtes Familienidee mit der zeitgenössischen Norm der Familie, wie sie sich in der gegenwärtigen Familienpolitik zu erkennen gibt, zusammengestellt werden. Dabei soll die These vorgebracht werden, daß Fichte die Emanzipation der Familie zu begründen vermochte, die heute durch den zunehmenden Zugriff auf die Familien bedroht ist.

⁹ Archard, David: „Family Law (First Annex)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 191 f. (= Reihe: *Klassiker Auslegen*, Bd. 24).

¹⁰ Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, 93.

I. Die systematische Notwendigkeit des Familienrechts

Die beiden Anhänge zum Familien- und zum Völkerrecht machen beinahe ein Viertel des Textes der *Grundlage des Naturrechts* aus. Den größten Raum davon nimmt der *Grundriß des Familienrechts* ein. Zeigen die 21 Paragraphen des Hauptteils die Grundlage des Rechts in der Subjektivität und als deren Konsequenz die rechte Verfassung im Staatswesen auf, so betritt man mit den Anhängen in zweifachem Sinn exterritoriales Gebiet¹¹: Ehe und Familie formieren sich vorstaatlich und das Völkerrecht ist überstaatlich.

Einen Grund dafür, daß Ehe und Familie nicht im Hauptteil inkludiert sind, nennt Fichte einleitend: „Die Ehe ist gar nicht bloß eine juridische Gesellschaft, wie etwa der Staat; sie ist eine natürliche und moralische Gesellschaft“ (GA I, 4, 95). „Juridisch“ ist die Ehe nicht, weil sie nicht zwangsbewehrt und – wie wir sehen werden – im Unterschied zum hypothetischen Eintritt in den Staat für alle Männer und Frauen unbedingt verpflichtend ist. Doch warum findet man sie dann überhaupt in der Rechtsphilosophie, – einem Werk, das zwischen Recht und Moral nicht nur unterscheidet, sondern diese Sphären jedenfalls in der Begründung beinahe trennen will? Fichte schreibt, daß man vor der Anwendung des Rechts zunächst einmal das rechtlich zu ordnende Gebiet kennen müsse. Das erklärt, weshalb von einer natürlichen und moralischen Zweckgemeinschaft innerhalb der Rechtsphilosophie die Rede sein kann. Nach dieser Maßgabe könnte aber auch von allem möglichen anderen die Rede sein. Ungeklärt bliebe, weshalb es gerade die Ehe ist, die behandelt werden muß. – Dazu müßte einerseits gezeigt werden, daß eine rechtliche Einhegung der vorjuridischen Gesellschaft erforderlich ist, und andererseits müßte plausibel gemacht werden, daß diese Gesellschaft selbst eine Möglichkeitsbedingung der Rechtsgemeinschaft überhaupt darstellt. Die Ehe muß eine Funktion für die Rechtsphilosophie insgesamt haben. Nur dann wäre auch die systematische Geschlossenheit des Naturrechts gewahrt. Ehe und Familie wären dann nicht ein Rechtsgebiet neben anderen, kein bloßes Anhängsel mithin, sondern diese spannten überhaupt erst den Raum auf, innerhalb dessen Recht möglich wird.

Das Rechtsverhältnis steht nach Fichte unter einer Bedingung. Es ist jenes „Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, [in welchem] jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränkte, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke“ (§ 4 C III, GA I, 3, 358).¹² Weil der Mensch nur als Individuum Realität gewinnt

¹¹ Vgl. Bennent, a.a.O., 125 f.

¹² Befragt werden müßte hier vor allem die „Beschränkung“ der Freiheit, die notwendig sein soll. Vgl. dazu Rainer Zaczyk: „Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§ 1–4) im Naturrecht Fichtes“, in: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, hrsg. von Michael Kahlo et al., Frankfurt a. M. 1992, 13 ff., der von einer „gestuften zweifachen Bedeutung“ des Freiheitsbegriffs spricht. Kritisch könnte dabei hervorgebracht werden, daß Fichte – hierin ganz treu zu Kant – den anderen als Beschränkung und nicht als Ermöglichung der Freiheit des Ego ansieht.

und weil individuelles Dasein immer das Dasein mindestens zweier Individuen bedeutet, deshalb kann niemand seine Freiheit verwirklichen, wenn er nicht von den anderen als ein Freier anerkannt wird. Diese Anerkennung können jedoch nur als frei Anerkannte leisten. Die Freiheit der Individuen realisiert sich mithin als Wechselwirkung: „Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ (§ 4, GA I, 3, 351). Wo keine Selbst-Beschränkung in der Anerkennung der Freiheit anderer Subjekte stattfindet, da bleibt – mit Fichte gesprochen – Freiheit formal und wird nicht material (§ 4, GA I, 3, 350 f.). Nur unter Menschen wird der Mensch ein Mensch (GA I, 3, 347). Die Reflexion fragt sich nun berechtigterweise, wo denn der Grund dieser Wechselwirkung liege. Der natürliche Verstand versteht den Grund als ersten Anfang und findet ihn nirgends. Wo liegt das Erste, wenn ich nur als Anerkannter anerkennen kann und ich doch nur als Anerkennender anerkannt werden kann?

Nach der Grundlage des Naturrechts geschieht der Eintritt in diesen Zirkel durch eine ‚problematische Anerkennung‘ (GA I, 3, 353). „Problematisch“ bedeutet hier nicht einfach nur irgendwie schwierig, sondern ist terminologisch zu verstehen als dasjenige, wovon wir weder sagen können, daß es möglich ist, noch daß es unmöglich wäre (Kant, KrV B 343 f.). Problematisch ist die Anerkennung, weil sie bedingt ist durch den anderen: nur wenn der andere gleichfalls seine Freiheit beschränkt, beschränke auch ich die meinige. Weil ich nicht wissen kann, was der andere tut, weiß ich auch nicht ob es mir möglich ist, ihm Freiraum zu gewähren. Zugleich soll die Anerkennung jedoch die eigene Handlung des freien Vernunftwesens und mithin unbedingt sein. Bedingt unbedingt zu sein ist ein Widerspruch. Innerhalb der Deduktion des Rechtsbegriffs löst Fichte das Problem nicht vollends und damit lediglich scheinbar auf. Der Anfang der Anerkennung liege in einer „Aufforderung“. Diese spricht dem Selbstbewußtsein einen Freiheitsraum zu und mutet ihm an, diesen zu gestalten. Ohne Gewißheit bezüglich der freien Subjektivität des anderen wird die Freiheit dem aufgeforderten Objekte angemutet. Es wird in der Aufforderung als ein Subjekt behandelt und kann nur durch diese Zumutung zum Subjekt werden. Die Aufforderung ist die Bestimmung zur Selbstbestimmung (GA I, 3, 342 f.), so ermöglicht sie überhaupt endliches Selbstsein. Würde die Aufforderung nur unter der Bedingung der Gewißheit darüber ergehen, auf ein freies Wesen zu treffen, so gäbe es kein Auffordern. Denn das freie Wesen zeigt sich erst durch sie. Die Aufforderung ist letztlich eine Tat ohne Wissen.

Später, in der Deduktion der Anwendung, spricht Fichte dann von der Nötigung zur Anerkennung, die vom bloßen „Dasein im Raume“ (§ 6, GA I, 3, 376) ausgeht, wo es dasjenige eines artikulierten Leibes ist. Auch das „ursprüngliche Verhältnis“ (GA I, 3, 375), mithin die eröffnende Aufforderung, solle bereits eine Wechselwirkung sein. Schon die eröffnende Aufforderung muß als Antwort verstanden werden. Das ändert jedoch nichts an der eigenartigen Struktur dieser Antwort. Sie wird ungefragt gegeben, denn sie eröffnet erst den Raum für die Anfrage, die sie beantworten soll. Auch die Nötigung vermittelt keine Gewißheit über die Mög-

lichkeit des wechselseitigen Anerkennens. Schließlich gilt, daß jede Möglichkeit nur eine abstrahierte Wirklichkeit sein kann. Die Wirklichkeit der anerkennenden Tathandlung wird aber nicht dadurch gezeigt, daß hier eine Nötigung vorliegt.

In der Deduktion des Rechtsbegriffs identifiziert Fichte den Prozeß der Erziehung als ursprüngliche Aufforderung. Indem er fragt, wer eigentlich die Erzieher erzogen hat, gerät er in einen Regreß, denn wer hat denn nun den Auffordernden aufgefordert? Angekommen beim ersten Menschenpaar beendet Fichte den Regreß, indem er das erste endliche Vernunftwesen der Erziehung durch Gott überläßt (§ 3, GA I, 3, 347). Daß nun „ein Geist“ in die Begründung des Rechtsverhältnisses unter endlichen Vernunftwesen hineinspielt, könnte man als inkonsequent bemängeln¹³. Es ist aber durchaus logisch/begrifflich zu verstehen. Die Aufforderung kann nur aus der Unbedingtheit heraus erfolgen und für diese steht hier der „Geist“. Rainer Zaczek merkt in diesem Zusammenhang an, daß die Aufforderung ein Moment enthalte, „das Fichte selbst gar nicht deutlich herausstellt, das aber für ein volles Erfassen der Struktur des Rechtsverhältnisses von Bedeutung ist: Man kann es als liebendes Vertrauen in die Vernunft des Aufgeforderten begreifen. Die in der Aufforderung liegende Vorleistung wird erst durch jenes Moment ganz erklärbar; aus reiner Distanz ist sie es nicht.“¹⁴ Innerhalb der Deduktion des Rechtsverhältnisses stellt Fichte dieses Moment, das die Vorleistung in der Eröffnung des Anerkennungsverhältnisses trägt und ermöglicht, tatsächlich nicht eigens dar.

Die angesprochene Leistung könnte man auch als den vorjuridischen Grund des Rechts bezeichnen. Auf „liebendes Vertrauen“ kann es schließlich kein Recht geben. Die vertrauensvolle Zuwendung ist zudem Kennzeichen einer ungleichen und asymmetrischen Beziehung, während das Recht den Verkehr unter Gleichen ordnen soll. Zudem fordert das Recht ja lediglich eigene Beschränkung und Unterlassen der Behinderung anderer, es fordert nicht die aktive Ermöglichung. Doch Fichte bedenkt die Wirklichkeit dieser Vorschuß-Leistung, die das Recht erst ermöglicht, weil es seine Subjekte erst sein läßt, an anderer Stelle durchaus deutlich; nämlich im Anhang über die „natürliche und moralische Gesellschaft“ der Ehe.¹⁵

Fichtes „Deduktion der Ehe“ gliedert sich in deren Betrachtung als natürliche und als moralische Gesellschaft. Für die Natur gilt wie für das Ich, daß sie sich

¹³ Vgl. Vittorio Hösle: „Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes ‚Sittenlehre‘“, in: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, hrsg. von Michael Kahlo et al., Frankfurt a. M. 1992, 44.

¹⁴ Zaczek a.a.O., 20.

¹⁵ Als Vollendung statt lediglich als Appendix der Rechtslehre wollen auch Marion Heinz und Friederike Kuster: „Vollkommene Vereinigung“. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie“, in: *DZPhil* 46 (5/1998), 829 f. das Eherecht verstehen: Sie sehen die Aufgabe der Deduktion der Ehe jedoch darin, dem Individuum zu zeigen, daß es sich als Gattungswesen zu begreifen habe. Diese Einsicht ist jedoch selbst nur möglich als eine Tat, und erst deren Aufweis ist nach der hier vorgebrachten Interpretation als Vollendung der Rechtslehre zu betrachten.

differenzieren muß, um überhaupt als Natur da sein zu können. Die organische Natur vollendet sich in der „Bildung eines Wesens seiner Art“ (§ 1, GA I, 4, 96). Wenn dafür beständig alle Bedingungen erfüllt wären, gäbe es nur ein stetes Werden. „So ist keine Natur möglich“, folgert Fichte. Dazu sind beständige Gestalten erforderlich. Die Natur braucht ein Dasein, daher müssen die Bedingungen der Reproduktion auseinandergelegt werden. Diese Differenzierung ist der Grund für die Existenz von zwei unterschiedlichen Geschlechtern, die je nur einen Teil der Bedingungen für die Realisation der Gattung ausmachen. Von Ferne her klingt noch Aristophanes' Mythos von den Kugelmenschen an, wenn davon die Rede ist, daß die Bildungskraft der Gattung in zwei „Hälften zerrissen“ (§ 1, GA I, 4, 96) wurde. Zur Erfüllung ihres eigenen Zwecks, der Fortpflanzung, muß sich die Natur gewissermaßen selbst limitieren. Andernfalls hätte sie keine Existenz. Der Naturzweck ist den beiden Geschlechtern äußerlich und immanent zugleich: Sie selbst sind lediglich auf die Befriedigung ihres Geschlechtstriebes aus, insofern ist er ihnen äußerlich und man darf für Fichte damit von einer Befreiung der Sexualität sprechen. In der heterosexuellen Gemeinschaft verwirklichen sie aber zugleich ihre eigene Gattung, so ist der Naturzweck dann doch ihr eigener. „Das Individuum besteht lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden.“ Ohne sich zu vereinigen, würde es seine organische Natur nicht verwirklichen können. Schon die bloße Vereinigung der Geschlechter verwirklicht die Gattung Mensch. Diese Wirklichkeit ist auch die Möglichkeit der zweiten Verwirklichung der Menschengattung in der Erzeugung neuer Individuen. Die Fortpflanzung ist aber nicht intendiert, sie kommt zur Vereinigung der Geschlechter natürlicherweise hinzu. Kinder werden „nicht nach Begriffen empfangen“ (§ 3, GA I, 4, 98). Folglich taugt Fortpflanzung nicht als Ehezweck, denn sie ist unverfügbar und man kann sie sich recht verstanden nicht vornehmen. So wird Fichte am Ende der Deduktion folgern, daß die Vereinigung der Geschlechter zur Gattungseinheit, also die Ehe, „ihr eigener Zweck ist“ (§ 8, GA I, 4, 104). Damit verabschiedet sich Fichte von der Tradition, die *procreatio hominis* als Zweck der Ehe zu bestimmen.

Wie sind nun der Unterschied der Geschlechter und die Einheit der Gattung näher bestimmt? Die zerrissenen Hälften sind einerseits Material und andererseits Form. Dem breiten Strom der Tradition folgend, nennt Fichte die materielle Hälfte weiblich und die formierende männlich (§ 2, GA I, 4, 96). Die eine ist lediglich rezeptiv und die andere völlig spontan. Fichte macht diesen natürlichen Unterschied allerdings nicht eigentlich an der Natur der beiden Geschlechter fest, er führt dafür nicht etwa den Bau ihrer Geschlechtsorgane an (wie Hegel es zufolge eines Zusatzes zu seiner *Enzyklopädie* von 1830 (§ 369 Z) getan hat), sondern ihr Verhalten. Es verhalte sich in der Zeugung das eine Geschlecht nur tätig und das andere nur leidend. Das liege an dem ökonomischen Teilungsprinzip der Natur, welche auf der einen Seite die Bedingungen und auf der anderen Seite das Bewegungsprinzip voneinander abgesondert habe. – Ob dieses Naturbild anders ausgefallen wäre, wenn Fichte schon von den Eizellen, also dem ebenfalls formierend wirksamen weiblichen Beitrag zur Fortpflanzung, gewußt hätte, können wir nicht wissen. Sie

wurden erst 1827 entdeckt. – Es kann dem Transzendentalphilosophen aber auch gar nicht um eine Bestimmtheit von Natur an sich gehen, denn eine solche gibt es für ihn gar nicht. Natur gibt es nur als „meine Natur“, wie das System der Sittenlehre (§ 10) lehrt¹⁶, als solche kann Natur nicht an sich von Bedeutung sein. Sie ist vielmehr „eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken.“ Als Mittel der Selbsterkenntnis hat sie ihre Funktion¹⁷. Dementsprechend ist es Fichte nicht um den Unterschied zwischen aktivem Mann und passiver Frau zu tun. Ihre Unterscheidung war schließlich ein Mittel des Gattungsprozesses und diesen gilt es zu betrachten. Nur vom Ziel dieses Prozesses her, kann dann eine Betrachtung der Mittel sinnvoll sein. Die Rekonstruktion sei also fortgeführt:

Fichte bezieht nun den Verhaltensunterschied auf die Vernunftnatur des Menschen: Die Passivität widerspricht der Vernunft, während die Aktivität mit dem selbsttätigen Prinzip der Vernunft übereinstimmt. Dies ergibt das Bild, wonach das weibliche Geschlecht „der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer“ (§ 3, GA I, 4, 99) steht als das männliche. Soweit, so skandalös, möchte man meinen. Auch die von Fichte betonte moralische Gleichheit der Geschlechter kann diesen Unterschied nicht mehr aufheben, denn auf ihm wird die gesamte Ungleichbehandlung von Mann und Frau begründet. Weil die Passivität der Vernunft widerspricht, kann die Frau sich ihren Geschlechtstrieb nicht zu ihrem Zwecke machen, ohne damit auf ihre zweite Natur, die Vernunft, Verzicht zu leisten. Der Mann hat hingegen vom Vernunftstandpunkt her keine Schwierigkeit mit seinem Geschlechtstrieb. Die Vernunft will herrschen und so will er es auch. Aus der unterschiedlichen Stellung zur Vernunft folgt für die beiden Standpunkte ein unterschiedlich motiviertes Handeln. Gäbe sich die Frau ihrem auf Leiden ausgerichteten Naturtrieb hin, würde sie ihre Vernunftnatur aufgeben, an der sie als Organ der Menschengattung teilhat. Um sie zu wahren, muß auch die Frau tätig sein und Fichte findet diese aktive Seite darin, daß sie strebe, „den Mann zu befriedigen“ (§ 4, GA I, 4, 100). Die Frau „behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel [zur Befriedigung des Mannes; d.V.] wird, dadurch daß sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der Liebe, zum Mittel macht.“ Die Liebe ist der Frau „angeboren“, mithin ist sie natürlich und nicht selbstgesetzt. Doch die Liebe ist von reflexiver Struktur, denn in der durch Liebe vermittelten Rücknahme ihrer selbst (des unmittelbaren Geschlechtstriebes) unterscheidet sich die Liebende von sich selbst. Damit ist Liebe eine Wirkung der Vernunft, denn Natur unterscheidet sich nicht von sich, sondern nur von anderem. Fichte sagt daher: „Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur, und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift.“ Die Natur der Frau wird damit für die Frau zum Bild ihrer selbst, sie erfaßt sich als bedingungslos, nämlich aus Liebe Gebende und weiß darin ihre Kraft. Sich so zu erschauen, befriedigt ihr „Herz“. Scheint es zunächst, daß Fichte

¹⁶ Fichte: *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), in: GA I, 5, 127.

¹⁷ Vgl. dazu Thomas S. Hoffmann: „.... eine besondere Weise, sich selbst zu erblicken“. Zum systematischen Status der Natur nach Fichte“, in: *Fichte-Studien* 24 (2003) 1–17.

die Frau lediglich als Naturwesen darstellt, so ist sie als Liebende selbst und für sich schon ganz Mensch, nämlich vernünftig geworden. Darin ist sie in keiner Weise abhängig von einem männlichen Beitrag.

Mit der Entwicklung des Geschlechtstriebes zur Liebe ist überhaupt die Vermenschlichung der Sexualität verbunden. Sie hat eine spezifische Intentionalität. Das sexuelle Bedürfnis strebt nicht nach sinnlichen Empfindungen, sondern nach einer Person, es begehrt nicht ihren Körper als Objekt der physischen Welt, sondern zielt auf die Person als inkarniertem Subjekt, in dem das Licht des Selbstbewußtseins leuchtet. Diese Person kann mir dann Ich zu Ich begegnen. Daher hat die liebevolle Hingabe offenbaren und herausfordernden Charakter wie ihn die bloße Verfolgung sinnlicher Empfindungen nicht haben könnte.

Was tut nun der Mann? Die Schilderung seines Tuns fällt bereits in den Teil der Deduktion der Ehe, der sie als moralische Gesellschaft betrachtet. Der Mann staunt: „Er sieht ein ursprünglich freies Wesen mit Freiheit, und unbegrenztem Zutrauen sich ihm unbedingt unterwerfen“ (§ 7, GA I, 4, 102)¹⁸. Er antwortet folgendermaßen: „Er will zunächst Herr sein; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingibt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt. Gegen den Unterworfenen stark zu sein, ist nur die Sache des Entmannten, der gegen den Widerstand keine Kraft hat.“ Der Mann übt Großmut und nimmt sich ebenfalls zurück. Das klingt so, als tue er das aus der Position überlegener Stärke, aber in Wahrheit stellt die Liebe der Frau für ihn eine Nötigung dar. Um ihr stand zu halten, muß man auch gegen Widerstand kräftig sein. Tatsächlich braucht der Mann Kraft für seine Antwort auf die Liebe. Doch diese Kraft muß sich auf sich selbst richten, nicht unbeherrschtes Fremdbestimmen, sondern selbstbeherrschtes Freilassen muß sie ermöglichen. Auf die Nötigung kann der Mann nur durch Rücknahme seiner selbst antworten, wenn er nicht „seine eigene Natur, und Würde“ (GA I, 4, 103) verletzen will.

Aus dem ungleichen Verhältnis entsteht durch Liebe und Großmut die „eheliche Zärtlichkeit“, die die Eheleute verbindet und angleicht, was natürlich ungleich ist. Nur in der Zufriedenheit des anderen Teiles der Ehe findet ein jeder die seinige. Es findet eine „Umtauschung der Herzen und der Willen“ statt. Darin nun liegt die „Realisation des ganzen Menschen“ (§ 7, GA I, 4, 104). So sei es die „absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen“, wie Fichte im System der Sittenlehre von 1798 schreibt (§ 27)¹⁹, in dem er ansonsten zu Ehefragen an das *Naturrecht* verweist.

¹⁸ Wie sich ein vernünftiges Wesen zum Objekt eines anderen machen könne und mithin seine Personalität aufgibt, ist auch das Problem, um das herum Kants Überlegungen zur Ehe kreisen (MdS § 25, A 108), vgl. dazu die Bemerkungen bei Wolfgang Schild: „Philosophische Anmerkungen zur Familie einst und heute“, in: *Familie – ein öffentliches Gut? Gesellschaftliche Anforderungen an Partnerschaft und Elternschaft*, hrsg. von Elke Völmicke und Gerd Brudermüller, Würzburg 2010, 148 f.

¹⁹ Fichte: *System der Sittenlehre*, a.a.O., in: GA I, 5, 291.

Wer in die Ehe eintritt, wird „ganzer Mensch“. Der ganze Mensch aber ist nicht Mann oder Frau, er ist auch nicht geschlechtslos, sondern er ist beides und zwar, wie Fichte schreibt, in physischer wie in moralischer Hinsicht. Das bedeutet aber auch für den im Eheverhältnis stehenden Mann, daß er nicht mehr nur Mann ist, und für die Frau, daß sie nicht nur Frau ist. Beide sind wahrhaft verwandelt und die Einseitigkeit der Natur besitzt keine Geltung mehr. Deren Differenzierung dient lediglich zum tieferen Erfassen des Selbst und seiner Möglichkeitsbedingungen. Fichte expliziert damit eine Bestimmung, die Wilhelm von Humboldts Abhandlung *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur* (1794) en passant erwähnt: Im Menschen entsprächen Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit einander gegenseitig. „[N]ur also die Richtung unterscheidet hier die männliche Kraft von der weiblichen. Die erstere beginnt, vermöge ihrer Selbstthätigkeit, mit der Einwirkung; nimmt aber, vermöge ihrer Empfänglichkeit, die Rückwirkung gegenseitig auf. Die letztere geht den entgegengesetzten Weg.“²⁰

Vor dem Hintergrund des ganzen Menschen sind Mann und Frau als entgegengesetzte Wesen und Charaktere aufgelöst, sie sind nicht mehr Arten einer Gattung, sondern Momente eines Begriffs, eben desjenigen vom realisierten Menschen geworden. Was Fichte „Weib“ nennt, zeigt die Wirkungsmacht des Empfangens und was er „Mann“ nennt die notwendige Empfänglichkeit des Wirkenkönnens. Beides ist nicht einsehbar, ohne die Erkenntnis der natürlichen Endlichkeit menschlichen Lebens. Auch die zeitliche Struktur und das Entscheiden von Mann und Frau sind durch ihre Vereinigung verwandelt: Die Ehe ist unauflöslich und ewig. Schließlich kann es kein Lieben auf Probe geben. Auch dies ist ein Unterscheidungsmerkmal von Fichtes Ehebegriff von der Vorstellung der Ehe als Vertragsverhältnis.

Der Eintritt in diese Verwandlung liegt in der Selbstunterscheidung von Mann und Frau. Darauf sei der Blick nochmals gerichtet: Fichte nennt die Frau, die sich dem Mann in Liebe hingibt, ihm ‚unterworfen‘. Dieses Wort ist treffend und unglücklich zugleich: Es trifft, weil die Liebe dem Geliebten keine Bestimmung vorschreibt und ihn frei sein läßt für das eigene Bestimmen. Damit unterwirft sich der Liebende in der Tat dem Bestimmtwerden durch den Geliebten. Unglücklich ist es aber, weil wir Unterwerfung einseitig als Aufgabe verstehen können und dann den auffordernden Charakter der Liebe übergehen. Denn die Liebe bestimmt auch den Geliebten: Lieben kann nur ein freies Vernunftwesen, demgegenüber nur eine Verhaltensweise angemessen ist, nämlich es frei sein zu lassen. Zugleich bleibt die Liebe aber bedingungslos, sie ist ein freies Anfangen, denn sie will nicht in einem anderen etwas bewirken, sondern sie gibt den anderen als ihn selbst frei. Schon der halbe Teil selbst und als solcher ist qua Liebe die ganze Gattungseinheit. Er realisiert als Liebender die gesamte Gattung, indem er sich durch die Unterscheidung seiner selbst reproduziert, denn diese freie Tat realisiert die Freiheit eines anderen. Auf das Bild von Mann und Frau gewendet bedeutet das, daß die Frau gerade nicht

²⁰ Wilhelm von Humboldt: *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur*, in: ders.: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, Stuttgart 1960, 278.

mehr auf die Großmut des Mannes angewiesen ist. Ihre Vorleistung ist selbst schon die Einlösung ihres eigenen Kredits, den sie gibt und auslöst zugleich: Sie wirkt befreiend. Am Bild des Mannes ist das schön abzulesen, denn die Liebe macht ihn erst zum Mann, indem er nun frei Gebender sein kann, andernfalls, nämlich als einer der nimmt, wo er kann, wäre der Mann, so Fichte, ‚entmannt‘.

Daß die Ehe selbst kein Vertragsverhältnis sein kann, liegt damit auf der Hand. Der Vertrag setzt freie Vertragsparteien voraus. Die Ehe ist hingegen dasjenige natürliche Verhältnis, durch dessen Vorleistung freie Individuen erst denkbar werden. Die Ehe, und genauer: die Liebe der Frau realisiert erstmals die Bestimmung zur Freiheit. Die Rücknahme des eigenen Willens als Unterscheidung von sich selbst ist die Weise, auf die das endliche Vernunftwesen sich als selbstgesetzt erfahren kann.²¹ Die Frau ist dadurch nicht mehr das Naturbild der Frau, sondern sie stellt den ganzen Menschen dar, der sich aber am Naturbild erkannt hat. Die „problematische Anerkennung“ ist damit an der Liebe als der ursprünglichen vernünftigen Handlung in ihrer Realisierung aufgezeigt und ins Bewußtsein gehoben. Sie erklärt, wie es möglich ist, sich als Freier zu finden. Freilich wird damit auch Fichtes Projekt einer von jeglicher Sittlichkeit unabhängigen, nur auf dem verständigen Egoismus der Einzelnen aufbauenden Rechts- und Staatskonstruktion durchbrochen. Gleichmaßen kann die Deduktion der Ehe aber auch als Complement der Lücke in der Aufforderungslehre gelesen werden. Sie gibt die Herkunft der individuellen Rechtssubjekte an, sie stammen alle von Eltern ab und kommen aus einer Familie. Es gibt keinen Bürger, der nicht aus einer Familie hervorgegangen ist.

Die Ehe erschafft also ihre eigene Sphäre. Das Eheverhältnis unterliegt keiner rechtlichen Regelung, denn das Erfordernis eines Rechtsverhältnisses, die Vielheit endlicher Einzelwesen und deren voneinander geschiedene Selbstbestimmungsinteressen sind in der Ehe nicht gegeben, sie sind aufgehoben. Die Ehe macht ja einen ganzen Menschen aus vormals halben. So formuliert Fichte: „Es bedarf keiner Gesetze des Staats, um das Verhältnis der Eheleute untereinander zu ordnen“ (§ 18, GA I, 4, 114). Wo das Recht in die Ehe mit hineinspielt, da ist dies für Fichte das sichere Zeichen, daß sie schon nicht mehr besteht. Die Ehe und die durch die eheliche Einheit entstehende Familie sind als Verhältnis der vollkommenen Anerkennung vollkommen emanzipiert. Sie brauchen kein Recht, das ja nur für endliche und damit verletzbare Verhältnisse notwendig ist. Im Staat bewegen sich, mit Fichtes Bild gesprochen, nur halbe Menschen. Von daher nur noch ein kurzer Blick auf die rechtlichen Regelungen, die Fichte in den weiteren Abschnitten zum Familienrecht konzipiert.

²¹ „[T]o find a way of conceiving of the finite subject's relation to the world such that its finitude can be reconciled with its essential character as self-positing“, bezeichnet Frederick Neuhouser: „The Efficacy of the Rational Being“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 42 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24) als die zentrale dialektische Herausforderung des *Naturrechts*.

Die Emanzipation der Familie findet dort deutlichen Ausdruck, die Emanzipation der Frau als ganzer Mensch findet sich weniger deutlich, sie wird aber auch nicht völlig ausgeblendet. Der Staat hat zu garantieren, daß anders als auf dem Weg der Liebe keine Ehe angebahnt wird. Daraus leitet sich vor allem seine besondere Schutzpflicht gegenüber den Frauen ab, als dem eigentlich liebesfähigen Geschlecht (§ 13, GA I, 4, 109f.). Dieser Schutz geht soweit, daß er die öffentliche Erklärung einer Ehe vom Mann fordern kann, wo immer er die Liebe einer Frau angenommen hat. Der nötige Charakter der Liebe tritt damit auch in den konkreten rechtlichen Regelungen nochmals hervor. Wohl kann sich der Mann sogleich wieder scheiden, er hat dann aber die Konsequenz in Form des Unterhalts zu tragen (§ 23, GA I, 4, 119). Überhaupt geht das Recht zur Scheidung von beiden Ehepartnern gleichermaßen aus.

Weil die Ehe eine emanzipierte Gesellschaft ist, sind die Funktionen, die sie im Hinblick auf das Staatswesen hat, lediglich Beiprodukte. Der Staat hat die Aufgabe, Rahmenbedingungen für diese Produktion zu schaffen (§ 50, GA I, 4, 144), er hat aber keinerlei Recht, in diese Produktion selbst einzugreifen, sie zu steuern oder zu reglementieren. So kann der Staat öffentliche Erziehungsanstalten einrichten, deren Gebrauch aber kann er nur anbieten, er darf ihn nicht einfordern. Wohl hat er eine Aufsicht über die Erziehung, aber daraus folgt kein Eingriffsrecht, da die Eltern in Erziehungsangelegenheiten ihre eigenen Richter seien (§ 45, GA I, 4, 142). Jedoch gilt auch: „Die Möglichkeit des Staats beruht auf der ziemlich gleichmäßigen Fortdauer seiner Volksmenge“, sowie darauf, daß die Kinder zu „allerlei vernünftige[n] Zwecke[n]“ tauglich und geschickt seien (§ 46, GA I, 4, 142). Dies kann als Bedingung des Staatsvertrags angesehen werden. Damit wird die Erziehung eine äußere Zwangspflicht und tritt aus der natürlich-moralischen Sphäre heraus. Die Fortpflanzung aber kann niemals Zwangspflicht werden, da sie ja nicht den Begriffen unterliegt. Kinder können nicht produziert, sondern nur empfangen werden. Trotz der fundamentalen Bedeutung der Familie für den Staat behandelt Fichte die Familie aber strikt als emanzipierte Gesellschaft. Er gliedert sie nicht wie Hegel deutlich in das Institutionengefüge der Sittlichkeit ein, – weshalb Hegel das romantische Konzept der nur auf dem Gefühl der Liebe begründeten Ehe als unterbestimmt ablehnt (Rph § 164).

Weil die Kinder integraler Bestandteil der Familieneinheit sind, können sie gegen ihre Eltern keine Rechte haben. Ihr Status überhaupt ist damit prekär, selbst gegen die Aussetzung ‚schwächlicher Kinder‘ findet Fichte keinen Rechtsgrund. Die Einheit der Familie prägt auch im weiteren ihr Verhältnis zum Staat. Fichte fordert sogar ein Familienwahlrecht und zwar nicht nur im Sinne einer bloß patriarchalen Verwaltung der Stimme der Frau durch den Vater: „Überhaupt muß ein Familienvater, der zugleich die Rechte seiner Gattin und seiner Kinder besorgt, größeren Einfluß, und eine entscheidendere Stimme im allgemeinen Wesen haben, als derjenige, der bloß die Rechte seines Individuums vertritt. Wie dies einzurichten sei, ist eine Untersuchung für die Politik.“ (§ 34, GA I, 4, 130)

Alleiniger öffentlicher Repräsentant der Familie ist für Fichte der Mann und Vater. Recht und Vermögen der Frau sind ihm im Eheschluß übertragen und nun ist er deren alleiniger Verwalter. Ihm kommt auch zu, was noch bis in die siebziger Jahre in der Bundesrepublik geltendes Recht war, wonach in familiären Angelegenheiten die Stimme des Mannes ausschlaggebend war. So mußte der Mann für außerhäusliche Berufstätigkeit der Frau seine Erlaubnis geben. Mit der Forderung nach Einvernehmlichkeit in der familiären Leitung griff Fichte aber zugleich der Novellierung des BGB § 1356 vor, der seit 1977 von der Einvernehmlichkeit der Haushaltsführung spricht. Doch wie kann es angesichts der klaren Konzeption der Emanzipation von Ehe und Familie dazu kommen, daß die Emanzipation der Frau offensichtlich nicht verfolgt wurde und daß Fichte Frauen nicht in gleicher Weise wie Männer als Bürgerinnen ansieht? Feministen suchten nach Erklärungen in Machtinteressen oder in Fichtes Persönlichkeit. Ein möglicher Grund, der innerhalb von Fichtes Rechtstheorie liegt, könnte der strikte Trennungsversuch von Sittlichkeit und Rechtssphäre sein. Ihm folgt auch die Scheidung von sittlicher und rechtlicher Subjektivität²². Erstere schafft Gleichheit aus natürlicher Ungleichheit, während letztere von Beginn an Gleichheit normiert und Ungleiches ausschließt. So ermöglicht es die Rechtssphäre, daß die Vertragsmächtigen alle Unmächtigen, also Ungeborene und Kinder und vielleicht auch Frauen, aus der Rechtssphäre ausschließen²³.

II. Kontrolle und Emanzipation der Familie

Mit Artikel 6 erkennt das Grundgesetz die besondere Stellung von Ehe und Familie an. Abs. 1 sichert ihnen staatlichen Schutz zu. Abs. 2 bezeichnet „Pflege und Erziehung der Kinder [als] das natürliche Recht der Eltern“ und Abs. 3 regelt den Schutzauftrag des Staates hinsichtlich des Wohlergehens der Kinder. In Abs. 4 schützt es die Mutter und Abs. 5 fordert die Gleichstellung ehelicher und unehelicher Kinder. Das GG garantiert der Ehe in individueller und in institutioneller Hinsicht Freiheit. Eine einseitig individualistisch-subjektivierende Interpretation des Artikels ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine einseitig institutionalistisch-objektivierende²⁴. In der Betonung eines „natürlichen Rechts“ folgt das GG durchaus einem Verständnis von Ehe und Elternschaft, dessen Begründung wir auch bei Fichte finden können.

Doch kommt man – natürlich – nicht umhin zu konstatieren, daß sich die Zeiten geändert haben. Im Allgemeinen Preußischen Landrecht und später im BGB konnte man noch bis in die siebziger Jahre viele Bestimmungen über das rechtliche Verhältnis der Eheleute zu ihrem Nachwuchs wie zu ihrem Vermögen finden, die eine

²² Vgl. Heinz/Kuster a.a.O., 825.

²³ Vgl. Hansjürgen Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg 1975, 97 f.

²⁴ Vgl. Rolf Gröschner: „Artikel 6“, in: *Grundgesetzkommentar*, Bd. 1, hrsg. von Horst Dreier, Tübingen 2004, 756.

enge Verwandtschaft zur Gedankenwelt von Fichtes Konzeption des Familienrechts aufwiesen. „Der Ehemann entschied allein in allen Angelegenheiten, die das eheliche Kind betrafen, aber auch allein über Wohnsitz und Einkommen der Familie. Er verfügte allein über das Vermögen und Einkommen, auch Arbeitseinkommen der Ehefrau, er war der alleinige gesetzliche Vertreter der ehelichen Kinder.“ Die Mutter war lediglich eine „Nebengewalt“²⁵. Mittlerweile ist auch das Familienrecht nachhaltig vom Gleichberechtigungsgrundsatz des Artikels 3 Abs. 2 GG geprägt, auch wenn das Bundesverfassungsgericht dabei nachhelfen mußte.

Die Bedeutung der Ehe als solcher nimmt im Bewußtsein der Bevölkerung ab, was nicht zuletzt an den sinkenden Eheschließungszahlen (von 1980 nach 2001 um über 20 %) und an den steigenden Scheidungszahlen (von 1980 nach 2001 um über 25 %) ablesbar ist. Geplant und vollzogen wird die Eheschließung in der Bundesrepublik heute überwiegend aus drei Gründen: „wegen einer Schwangerschaft, eines Kinderwunsches oder wegen des Vorhandenseins von Kindern“²⁶. So ist die überwältigende Mehrheit derer, die mit Kindern zusammenleben, verheiratet, nämlich 82 %. Wobei die Ehescheidungsquote von Ehen mit Kindern unter derjenigen von kinderlosen Ehen liegt. Doch was prägt nun das Bild von Ehe und Familie heute?

Dazu seien nur drei Punkte kurz angeführt:

1. Die Abgrenzung von Privatheit der Familie und öffentlichem Raum ist verschoben: „Fragen des privaten Lebens [...] werden zunehmend zu Gegenstand öffentlicher Debatten, medialer Inszenierungen und politischer Steuerungsversuche“²⁷. Das neue Leitbild der Zweiverdienerfamilie, politisch befördert durch Änderungen im Tarifrecht, die Einführung des Elterngeldes oder das neue Unterhaltsrecht, erfordert eine Neuorganisation der innerfamiliären Arbeitsteilung. Kinder werden, nicht zuletzt angestoßen durch die Diskussionen um den demographischen Wandel, zum gemeinsamen Gut erklärt. Ihre Ausbildung und ihr „Wissen“ wird zur bedeutsamsten Ressource einer ansonsten rohstoffarmen Gesellschaft erklärt. Wurde früher die Schädlichkeit mütterlicher Erwerbstätigkeit beklagt, so geht es heute um die defizitären Erziehungsleistungen von Familien. Im Zuge der Skandalisierung von Kindestötungen und Kindeswohlgefährdungen werden Eltern häufig als diejenigen dargestellt, vor denen man Kinder schützen muß. Hilfe und Kontrolle greifen verstärkt ab Geburt. Die Balance von vorrangigem Elternrecht und staatlichem Wächteramt wird dabei zunehmend in Richtung Kontrolle aufgelöst: „ärztliche Pflichtuntersuchungen, die ‚Inaugenscheinnahme‘ des Kindes bei Hausbesuchen durch das Jugendamt sowie Lockerungen des Datenschutzes weisen

²⁵ Lore Maria Peschel-Gutzeit: „Die Modernisierung der Familie im Lichte der Verfassung“, in: *vorgänge* 183 (3/2008), 62.

²⁶ Rosemarie Nave-Herz: *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Damstadt 2002, 19.

²⁷ Karin Jurczyk: „Familie – Verschwinden oder Neustrukturierung des Privaten“, in: *vorgänge* 183 (3/2008), 5.

in eine Richtung, in der das Mißtrauen gegenüber Eltern zu überwiegen scheint. Das Private wird zur Bedrohung, der Staat zur Rettung“²⁸. Die Debatte um Chipkarten für Hartz IV-Empfänger hat dies erst jüngst wieder vor Augen geführt.

2. Schon bei Fichte findet sich – ganz entgegen der unauflöslichen Anlage der Ehe – die Vorkehrung für die Auflösung der Ehe. So soll beim Eintritt in die Ehe der Vermögensstand der Frau dokumentiert werden, damit sie bei einer Scheidung ihren Anteil am ehelichen Gesamtvermögen erhalte. Diesen Einbruch des Vertragsrechts in die sittliche Gemeinschaft will Fichte aber möglichst verbergen, so soll dieses Zeugnis der Auflösbarkeit der Ehe nur im Verborgenen erstellt werden. Doch die Einschätzung der Ehe als prinzipiell auflösbarer Vertrag, als Option mithin statt als Medium der dauerhaften Verwandlung ist heute prägend. Ein Ausdruck davon mag das neue Unterhaltsrecht aus dem Jahr 2008 sein: Dieses gesteht den Kindern den ersten Unterhaltsrang zu, und zwar gleich ob aus erster und geschiedener oder aus aktueller Ehe. Kinderbetreuende Elternteile haben nur den zweiten Rang und zwar auch hier wieder gleich ob es sich beispielsweise um die geschiedene Mutter, die Mutter in aktueller Ehe oder die nicht verheiratete Mutter handelt. Hier kommt das Schlüsselwort des neoliberalen Staats- und Gesellschaftsumbaus zur Geltung: Das entscheidende Kriterium des neuen Unterhaltsrechts ist die Einforderung von „Eigenverantwortung“ beim geschiedenen, unterhaltsbedürftigen Ehegatten. Die bürgerliche Ehe ist im Unterschied zur „natürlichen“ widerrufbar. Nach ihrem Ende soll wieder alles so sein, wie vor ihrem Beginn: Die Ehe Teilnehmer sollen eigenständige Einzelne sein. Die Auflösbarkeit des ehelichen Bandes ist freilich konsequent, wenn der Staat für sich das alleinige Recht beansprucht, Ehen rechtsgültig zu schließen. Der Staat repräsentiert nicht das Ewige, er ist immer Instrument der Interessen der gegenwärtig Lebenden.

Auch die Familie unterliegt dem Wandel des Ehebildes: Sie ist ebenso eine Option geworden. Man entscheidet sich für Kinder, wenn man sie denn ‚verantworten‘ kann. Wo sie nicht natürlich empfangen werden, da verwirklicht man sein Recht auf ein Kind, das unterdessen zu einem Recht auf ein gesundes Kind geworden ist, mithilfe der Fortpflanzungsmedizin. Politik und soziologische Wissenschaft sagen, Familie sei überall dort, wo Kinder sind, so daß ein neueres Buch zur Soziologie der Familie mit 16 unterschiedlichen Familienformen aufwartet, die in der Bundesrepublik gesetzlich möglich sind²⁹. Das Modell des verheirateten, verschiedengeschlechtlichen Paares mit einem Kind ist davon nur mehr eines.

Die Wissenschaft folgt damit dem liberalen Selbstverständnis der Zeit. Danach darf es keinerlei Wertung einzelner Lebensstile geben, schon gar nicht eine Anerkennung überindividueller Institutionen wie der Ehe. Im liberalen Staat zählt nur mehr der Einzelne. Darin stimmt er überein mit einer bestimmten Form des Feminismus, wie ihn beispielsweise Iris Marion Young vertritt, die die Ehe als „hoff-

²⁸ Jurczyk, a.a.O., 9 f.

²⁹ Nave-Herz, a.a.O., 17.

nungslos ungerecht“ bezeichnet, da sie um willen der „Macht des Mannes“ andere Lebensweisen stigmatisiere³⁰.

3. Als Leitstern gegenwärtiger Familienpolitik gilt die sogenannte „Vereinbarkeit“. Dabei geht es der Bundesregierung im Verein mit beispielsweise dem BDI und dem Institut der deutschen Wirtschaft explizit um die Erwerbsintegration von Frauen. Dazu braucht es natürlich den Ausbau der Infrastruktur für familienfreie Bildung und Betreuung von Kindern. Die nur reproduktiven Tätigkeiten der Familienarbeit sind gegenüber der Produktion klar abgewertet. Seitdem es – wenngleich in geringem Umfang – das Phänomen der Hausmänner gibt, wird auch deutlicher, daß es nicht nur das biologische Geschlecht, sondern eben diese reproduktive Tätigkeit ist, die gesellschaftlich diskriminiert wird. Etwaiges Unbehagen an den vor allem zeitlichen Zwängen paralleler Familienarbeit und außerhäuslicher Berufstätigkeit wird durch die Umdeutung und Rationalisierung der für gelingendes Familienleben wichtigsten Ressource, der Zeit wegdefiniert. Es komme nicht darauf an, möglichst viel Zeit miteinander zu verbringen, sondern möglichst „gute“. So findet die „Qualitätszeit“ Eingang in unsere Selbstverständigung. Die Familie gerät so zunehmend unter die Herrschaft instrumenteller Vernunft. Ihr innerer Zeithaushalt und die dort geleistete Sorgearbeit wird in Module zerlegt, was für sie die gleichen Folgen hat, wie im Gesundheitswesen die Einführung von Fallpauschalen und in der Pflege die Definition von Pflegezeiten, wonach etwa das Wechseln einer Windel drei Minuten dauert.

Viele weitere Punkte könnten hier aufgezählt werden, ihnen gemeinsam ist eines: Sie kennen kein Eigenrecht der sozialen Organismen von Ehe und Familie. In quasi-nominalistischer Weise gibt es nur die jeweiligen Interessen der Teilnehmer an diesen unterschiedlichen Verträgen. Die Familie wird funktionalisiert und entsprechend von außen gesetzten Qualitätsstandards unterworfen.

Fichte sagt zu alledem natürlich gar nichts, denn dies sind nicht seine Probleme. Vielleicht wäre es jedoch möglich, sich durch ihn gedankliche Widerstandskraft anzueignen: Die Familie hat zwar mannigfache Funktionen für das gemeinsame Wesen, sie hat jedoch zu allererst ihr eigenes Gutsein. Daher hat sie eine Würde, sie ist nicht bloß ein Wert. In der Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit realisiert sie den ganzen Menschen. Ausgangspunkt dafür ist das sinnhafte Verständnis der eigenen Geschlechtlichkeit, mag sie männlich oder weiblich sein.

³⁰ Iris Marion Young: „Gedanken über Familien im Zeitalter von Murphy Brown. Über Gerechtigkeit, Geschlecht und Sexualität“, in: *Von Person zu Person*, hrsg. von Axel Honneth und Beate Rössler, Frankfurt a. M. 2008, 330.

Lektionen der Freiheit

Rechtsphilosophische Positionen des Deutschen Idealismus und deren Bedeutung für die aktuelle Diskussion

Benno Zabel

I. Konstellationen

Die *Formen* der Selbstdeutung und Wissenstransformation bestimmen wesentlich die Rezeptionsgeschichte einer Epoche. Das gilt auch für die praktische Philosophie des *Deutschen Idealismus* und hier vor allem für die Positionen Fichtes und Hegels. Nicht selten wird gerade Fichtes Rechts- und Staatslehre nur als „Zwischenschritt“, als „System des Übergangs“, auf dem Weg von Kants Vernunftkritik zu Hegels enzyklopädischem Programm verstanden. Damit jedoch geht der Eigenwert einer philosophischen Position verloren oder wird nur noch als Verfügungsmasse polemischer, ideologischer, jedenfalls aber sachferner Selbstdarstellung verhandelt. Dagegen ist festzuhalten, daß beide, Fichte wie auch Hegel, stets das sinnkriteriale Bezugsnetz von Reflexion, Freiheit und Handeln betont und dessen Bedeutung für das *Recht* als Ermöglichungsbedingung einer über sich selbst aufgeklärten *condition humaine* zur Geltung gebracht haben. Insoweit entwerfen beide, im Ausgang von Kants radikaler Neubestimmung menschlicher Praxisformen, das Programm einer säkularisierten Struktur- und Bewußtseinsgeschichte der Vernunft.¹ Allerdings beansprucht Fichte mit seinem Konzept der *Wissenschaftslehre* die transzendentalphilosophischen Prämissen Kants systematisch weiterzuentwickeln, während sich Hegel mit seiner spekulativ-dialektischen Methode der Begriffsexplikation von diesem Projekt der Wissensbegründung zunehmend distanziert und schließlich auf eine *Philosophie des Geistes* zusteuert. Im folgenden soll offengelegt werden, inwiefern es auch und vor allem diese methodischen Differenzen sind, die schließlich zu handfesten Konsequenzen in der freiheitsphilosophische Bestimmung von Recht, Staat und Sittlichkeit führen. Gefragt wird also danach, welche Bedeutung die unterschiedlichen rechtsphilosophischen Konzepte für die Einordnung des *normativen* Status personaler Aushandlungs- und Verstan-

¹ Dazu bereits H. Lübbe: *Säkularisation. Ein ideenpolitischer Begriff*, Freiburg / München 1965; zur aktuellen Diskussion insbesondere P. Stekeler-Weithofer: *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a. M. 2005, 365 und C. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

digungsprozesse haben.² Um das zu zeigen scheint es notwendig, zunächst die Struktur der Rechtsbegründungen offenzulegen und diese auf ihre *immanente* Logik zurückzuführen (II.). Im Anschluß daran sollen die Konzepte um die entsprechenden Staatsverständnisse erweitert und die Belastbarkeit der insofern vorgetragenen Argumente geprüft werden (III.). Verdeutlicht wird damit zum einen das unterschiedliche Begründungspotential der Praxismodelle, zum anderen aber auch die *Aktualität* freiheitsphilosophischer Theorien (IV.). Die Erörterungen enden mit einem kurzen Resümee (V.).

II. Strategien der Rechtsbegründung

1. *Tätige Vernunft und selbstbewußte Akteure*

Fichtes Rechtsphilosophie beruht auf dem Prinzip *performativ* begründeter Freiheit.³ Freiheit wird hier als Prozeß kooperativ zu verwirklichender Sinnorientierungen, oder, wie er selbst formuliert, als reelle Tätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung, begriffen.⁴ Systematisch knüpft diese Argumentation an die „transzendente Deduktion des Selbstbewußtseins“ an; sie verweist aber mit ihrer strengen Unterscheidung von Legalität und Moralität zugleich auf die dem Rechtsverhältnis immer schon zugrunde liegenden Strategien der Selbstvergewisserung, wie sie nicht zuletzt in der Rechts- und Sittenlehre thematisch werden.⁵ Im einzelnen: Mit der Methode der transzendentalen Deduktion des Selbstbewußtseins hatte Fichte zu zeigen versucht, welche Denk-, Reflexions- und Handlungsmuster

² Vor allem L. Siep hat hier wichtige Vorarbeiten geliefert, vgl. „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: K. Hammacher (Hrsg.): *Der transzendente Gedanke*, Hamburg 1981, 290 ff.; ders.: „Philosophische Begründung des Recht bei Fichte und Hegel“, in: *Giornale di Metafisica* 5 (1983) 263 ff. und ders.: „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: M. Kahlo et al. (Hrsg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt a. M. 1992, 71 ff.; zu nennen sind darüber hinaus die Analysen bei P. Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 166 ff.; C. Binkelmann: *Theorie der praktischen Freiheit*, Berlin / New York 2007; H. Heimsoeth: „J.G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt“, in: *Filosofia* 13 (1962) 584 ff.; D. Henrich: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, 41 ff.; W. Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, Amsterdam 2009; R. Lauth: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984; R. Loock: *Schwebende Einbildungskraft*, Würzburg 2007; V. Waibel: „Fichte, Hardenberg, Sartre und die Freiheit“, in: J. Stolzenburg et al. (Hrsg.): *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, Amsterdam 2010, 151 ff. und A. Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982, 197 ff.

³ Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl.

⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, in: GA I, 3, 330 f.

⁵ Zum Verhältnis von (Natur-)Rechts- und Sittenlehre bei Fichte insbesondere E. Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln 1986, 204; W. Schrader: „Recht und Sittlichkeit. Zur praktischen Philosophie J.G. Fichtes“, in: *Phil. Jahrbuch* 80 (1973) 50 ff. und H. Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg / München 1975.

als notwendige Bedingungen generischen, also philosophischen Wissens angenommen werden müssen. Im Zentrum steht ein strukturell pragmatischer Ansatz. „Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbständig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend“.⁶ Fichte faßt den Begriff des Seins nicht als ersten und ursprünglichen, sondern lediglich als abgeleiteten, und zwar „durch den Gegensatz der Tätigkeit“ abgeleiteten, also nur als einen negativen Begriff. Das *Sein* hingegen bestimmt Fichte als verminderte oder eingeschränkte Aktivität des Ich. Das „einzige Positive“, so der lakonische Kommentar, ist dem Idealisten die Freiheit.⁷ Formuliert ist damit vor allem das Konzept einer dynamischen Einheit von theoretischer und vollzugsgeleiteter Wissensgenese; ein reflexionslogisches Konzept, das, spätestens mit der *Wissenschaftslehre nova methodo*, auch eine Ablösung von Kants philosophischem System der drei Kritiken bedeutet.⁸ Der praktische Teil der *Wissenschaftslehre* soll ferner diejenigen Bedingungen des Bewußtseins der freien Wirklichkeit angeben, vermöge dessen überhaupt etwas vom Ich Unterschiedenes bestimmt werden kann. Fichte will auf diese Weise die (vorläufige) Struktur des allvermittelnden Sollens und Strebens von seiner Abstraktheit befreien und in eine konkrete Theorie des Erkennens und Handelns überführen. In der Anwendung der *Wissenschaftslehre* treibt die *Naturrechtslehre*, und auf die können wir uns hier beschränken,⁹ die Explikation des (reellen) Selbstbewußtseins über den Rahmen der transzendentalen Prinzipienanalyse hinaus. In den Vordergrund tritt nunmehr die Frage, wie die deduzierte Einheit der selbstbezüglich tätigen Vernunft in einem welt- und insofern auch erfahrungsbezogenen Wesen „zur Sprache“ kommen kann. Fichte versucht darauf einen Antwort zu finden, indem er das Programm der reinen Prinzipienanalyse auf den Handlungsrahmen *technisch*-praktischer Kommunikation appliziert.¹⁰ Notwendig dafür ist der Aufweis eines sich tatmächtig realisierenden Freiheitsbewußtseins. In der *Grundlage des Naturrechts* wird letzteres durch die

⁶ GA I, 4, 220.

⁷ GA I, 4, 251 f. – Zum gesamten Programm der Wissensbegründung in der WL vgl. etwa K. Düsing: „Strukturmodelle des Selbstbewußtseins“, in: *Fichte-Studien* 7 (1995) 7 ff.; D. Henrich: „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: W. Cramer (Hrsg.): *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1966, 188 ff.; W. Janke: *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin / New York 1970; ders.: *Vom Bilde des Absoluten*, Berlin / New York 1993; C. Klotz: „Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794–1800)“, in: *Fichte-Studien* 7 (1995) 27 ff. und W. Schrader: *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

⁸ Zu dieser Entwicklung Fichtes siehe E. Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, a.a.O., 203 und W. Schulz: *J.G. Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962.

⁹ Die späteren Modifikationen in der (Natur-)Rechts- bzw. Staatslehre sind für den hier zu diskutierenden Problemzusammenhang grundsätzlich ohne Belang, da die vorliegend interessierenden Aspekte der Intersubjektivitäts-, Zwangsrechts- und (Gesellschafts-)Vertragsbegründung weitgehend unverändert unverändert geblieben sind.

¹⁰ Auf diese Logik des methodischen Vorgehens verweist bereits R. Lauth: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München / Salzburg 1965, 114 f.

Form reflektierter Wechselbezüglichkeit entwickelt.¹¹ Ausgangspunkt ist ein Bewußtseinsakt resp. Handlungsschema, aufgrund dessen sich das *prima facie* vernünftige Wesen als wirksam auf ein Objekt und bestimmt durch ein Objekt erfahren kann. Repräsentiert wird diese Praxis des *sich im anderen als frei wissend* bekanntermaßen in den Strategien der Aufforderung und Anerkennung. Gemeinsam begründen sie den Status des selbstbestimmten Individuums und die Kontexte zukunftsorientierter Intersubjektivität.¹² Angesprochen ist damit zugleich ein Handeln, das die Selbstbeschränkung auf der einen notwendig zu einer Freiheitsverwirklichung auf der anderen Seite werden läßt. Folgerichtig heißt es dann in § 4 der *Naturrechtslehre*: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit demselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.“¹³ Allerdings soll das so deduzierte Rechts- und Anerkennungsverhältnis nur dann fortbestehen, wenn es auch *tatsächlich* von beiden Seiten realisiert wird. Die „freie Wechselwirksamkeit“ der Akteure ist also nur eine durch den jeweiligen Vertrauensvorschuß *bedingte*, mit der Konsequenz, daß das einseitige Aufgeben der Selbstbeschränkung auch den oder die anderen von seiner Verpflichtung entbindet.¹⁴ Die Realität des Rechtsbegriffs wird hier durch eine Kopplung der „Sinnenwelt“, des endlichen Bewußtseins, an die Idee und das allgemeine Wissen der Freiheit, im Sinne des philosophischen Bewußtseins, begründet. Insofern überführt die Deduktion des Rechtsverhältnisses die Reflexionsformen des reinen Selbstbewußtseins in die Verständigungsprozesse einer *faktischen* Gemeinschaft individueller Vernunftwesen; in Verständigungs- und Einwirkungsprozesse, die, im Sinne des Fichteschen „Realitätsanspruchs“ als raum-zeitliche Bedingungen, als ein „notwendiges Faktum“ individueller Kooperation zu verstehen sind.¹⁵ Fichte will

¹¹ Deziert schon die Formulierung von § 1 der *Naturrechtslehre*, in: GA I, 3, 329.

¹² Zur Fichteschen Struktur der Intersubjektivität vgl. etwa H. Girndt: „J.G. Fichtes und G.H. Meads Theorie der Interpersonalität“, in: K. Hammacher (Hrsg.): *Der transzendente Gedanke*, Hamburg 1981, 373 ff. und R. Lauth: „Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 25 (1962) 325 ff.; die von Fichte prominent gemachten Redeformen über Aufforderung und Anerkennung beleuchten im übrigen P. Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System*, a.a.O., S. 181 ff.; E. Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, a.a.O., S. 240; E. Heller: *Die Theorie der Interpersonalität in J. G. Fichtes Spätwerk, dargestellt in den 'Thatsachen des Bewußtseins' von 1810/11*, München 1974, S. 59; W. Schild: „Anerkennung als Thema in Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in: ders. (Hrsg.): *Anerkennung*, Würzburg 2000, 37 f.; L. Siep: „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, a.a.O., 290, der dort auch die methodischen Probleme herausarbeitet, sowie H. Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, a.a.O., 92 ff. und A. Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, a.a.O., 271.

¹³ GA I, 3, 349.

¹⁴ GA I, 3, 355 f. (Corollarium zu § 4 der *Naturrechtslehre*).

¹⁵ Zum Verständnis dieses „notwendigen Faktums“ bei Fichte vgl. die Darstellung bei L. Siep: „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, a.a.O., 290; D. Henrich wiederum erläutert die Rede von der Faktizität des Sittlichen bei Kant, vgl. „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: W. Schulz et al. (Hrsg.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 77 ff.

damit aber nicht die transzendente Struktur des Rechtsverhältnisses von einem empirischen-historischen Sachverhalt abhängig machen, wichtiger ist ihm wohl die Betonung einer handlungsgeleiteten Wechselwirkung der Akteure, die für ihn zugleich Ausdruck einer reflektierten *Erfahrung des Bewußtseins* ist (Siep).

Nicht zu übersehen ist jedoch, daß auch diese selbst-bewußten Verständigungsprozesse auf die Matrix des *methodischen Individualismus* bezogen bleiben. Zwar geht es nunmehr um ein Verhältnis der Intersubjektivität, aber diesem (Rechts-) Verhältnis fehlt jeglicher Bezug zu seinen politischen oder normativen Kontexten. Konsequenterweise gibt es für Fichte keine Verpflichtung, die unabhängig vom praktischen Verhalten des Einzelnen wäre. Gerade deshalb ist für ihn das Verhalten der Individuen, das zu einer Anerkennungsgemeinschaft führt, nur eines der *theoretischen* Konsequenz. So gewiß ich den anderen anerkenne, schreibt Fichte am Ende von § 4 der *Naturrechtslehre* „so gewiß ist er durch seine erste problematische Äußerung gebunden, oder verbunden, durch theoretische Konsequenz genötigt, mich kategorisch anzuerkennen, und zwar gemeingültig, d.h. mich zu behandeln wie ein freies Wesen“. Aber in Ansehung der Realität rechtlichen Handelns und Urteilens ist das allein eine *hypothetische* Aussage, denn, so die Argumentation in § 7, es läßt sich kein absoluter Grund angeben, „warum das vernünftige Wesen konsequent sein und zu Folge desselben das aufgezeigte Gesetz sich geben sollte“. Im Gegenteil, aus dem Selbstbewußtsein sei gerade nicht gesetzt, daß immerfort vernünftige Wesen auf das Subjekt desselben in vernünftiger Weise einwirken müßten, und lasse sich daraus auch nicht ableiten, „ohne die Konsequenz, die erwiesen werden soll, selbst als Erweisgrund zu brauchen“. ¹⁶ Fichtes Struktur des Rechts- und Anerkennungsverhältnisses haftet dadurch aber etwas Labiles und Zufälliges an. Behauptet wird gleichsam ein allgemeingültiger „Schwebezustand des Rechts“, der sein Provisorium erst im unbedingten Verpflichtungs- und Sittlichkeitsstreben der Moral verliert. ¹⁷ Für das von der Moral strikte unterschiedene Recht folgt daraus, daß die fehlende Anerkennung des einen zu einer, jedenfalls temporären Dementierung des Vernunftanspruchs durch den anderen führt. Denn beraubt mich der andere meiner Freiheit, „so bin ich immer genötigt, die Handlung *ihm*, dem gleichen Sinnenwesen C zuzuschreiben“. Demnach, so Fichte weiter, kann ich, mit vollkommener Konsequenz, die hier mein einziges Gesetz ist, „ihn für diesen Fall behandeln, als bloßes Sinnenwesen, so lange, bis beides, *Sinnlichkeit und Vernünftigkeit* in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist“. ¹⁸ Spätestens an dieser Stelle scheint aber auch das Problem auf, das mit dieser Deduktionslogik einer „reellen philosophischen Wissenschaft“ verbunden ist. Für

¹⁶ GA I, 3, 385.

¹⁷ „Das Rechtsgesetz findet darum eine Anwendung nur“, so Fichte, „inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht, und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben.“ (vgl. die *Rechtslehre*, SW X, S. 502). Und kurz darauf heißt es: Der Staat „geht [...] darauf aus, sich aufzuheben, denn sein Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf.“ (GA II, 13, 228).

¹⁸ GA I, 3, 355 f.

Fichte war ja die Begründung des Rechts- und Anerkennungsverhältnisses nur deshalb möglich, weil sich die handelnden Akteure wechselseitig einen Vertrauensvorschuß und d.h. einen *Vernunftkredit* gegeben haben. In dem Augenblick jedoch, wo dieser Kredit verbraucht ist, fehlt es offensichtlich an einer Basis für die „freie Wechselwirksamkeit“ *prima facie* vernünftiger Wesen. Wenn aber dieses Bewußtsein nicht (mehr) gewährleistet ist, wie soll dann eine Wiederherstellung des Rechtsverhältnisses aussehen? Formen der Anerkennung stehen dafür nicht zur Verfügung. Letztere sind wegen der Freiheitsverletzung des anderen gerade ausgeschlossen.¹⁹ Durch die damit entstehende *Asymmetrie* der Kommunikation droht zugleich eine *Regression* der Vernunft. Insofern stößt vor allem eine (erneute) Aufforderung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Der vernünftige und hier ebenso konsequent Handelnde darf den anderen als Unvernünftigen ansprechen, schließlich hat sich dieser wissentlich seines Vernunftstatus begeben. Gleichzeitig treibt er so aber die Ermöglichungsbedingungen des Rechts, pointiert formuliert, in eine aus *Freiheitsgesichtspunkten* kaum noch beherrschbare Mißtrauens- und Irrationalitätsspirale hinein. Denn mit der Umstellung auf „bloße Natur“, so scheint es, folgt nun auch der vernünftige Teil des Kommunikationsgefüges zwar nachvollziehbaren, aber in der Sache rein partikularen oder doch funktionalen Interessen. Eine freiheitsbasierte und reflektierte Verständigung rückt damit in noch größere Ferne. Fichte hat im Rahmen seiner transzendentalen Deduktion des Rechtsbegriffs offengelassen, wie eine Lösung dieses Problems aussehen könnte. Denkbar wäre, daß das Anerkennungsverhältnis immer schon mit Blick auf den Staats-(vertrags)gedanken zu interpretieren ist und von dort auch eine weitergehende Legitimationsgrundlage erhält. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen.²⁰

2. Innovationen des Geistes

Hegels Sozialtheorie ist eine Topographie moderner *Lebensformen*, eine Analyse personalen Handelns und Urteilens. Insoweit knüpft dieses Projekt, nicht zuletzt dessen Rechtsbegriff, an wesentliche Einsichten Fichtes an. Gleichzeitig sind die methodischen und inhaltlichen Absetzbewegungen unverkennbar. Sie führen in den *Grundlinien* und der *Berliner Enzyklopädie* zu einer völlig eigenständigen Konzeption.²¹ Die notorische Ambivalenz erklärt sich vor allem aus Hegels Selbst-

¹⁹ In diesem Sinne auch die Analyse bei H. Verweyen: *Recht und Sittlichkeit bei J.G. Fichte*, a.a.O., 87 ff.

²⁰ Verwiesen sei dazu insbesondere auf die Ausführungen unter Punkt III.

²¹ Zur Rechtsphilosophie Hegels vgl. hier nur die Arbeiten von S. Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a. M. 1976; D. Henrich / R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982; A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, 17 f.; J.-F. Kervegan: „Hegel und die Vergesellschaftung des Rechts durch den Staat“, in: *Rechtshistorisches Journal* 12 (1993) 443 ff.; A. Peperzak: *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; R. Pippin: *Die Verwirklichung der Freiheit*, Frankfurt a. M. 2005, 71 ff.; M. Quante: *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 111 ff.; M. Riedel: *Studien zu Hegels Rechtsphilo-*

verortung innerhalb der rechts- und freiheitsphilosophischen Tradition, die spätestens in den Jenaer Jahren einsetzt.²² Offenkundig ist allerdings der gemeinsame gedankliche Ausgangspunkt. Hegel identifiziert ihn über sämtliche Rezeptionsphasen hinweg mit der transzendentalphilosophischen Wende Kants, also mit der Verabschiedung der klassischen Metaphysik zugunsten einer an den Leistungen der Subjektivität orientierten Wissensbegründung und -artikulation.²³ Ähnlich wie Fichte bestimmt Hegel Subjektivität – das (gedachte) Ich – als sich bewußt werdende und sich dabei unterscheidende Tätigkeit. Angesprochen ist hier eine praxiskonstitutive Tätigkeit, die immer schon auf immanente Differenzierungs- und Reflexionsprozesse verweist. Hegel nennt das die „absolute Reflexion“ und will damit die Einheit von unterschiedlosem Selbstbezug, unterscheidender Selbstbestimmung und sich daraus entwickelndem Ganzen zum Ausdruck bringen. Die philosophische Begründung generischen bzw. allgemeinen Wissens stellt sich so als ein wechselseitiges Konstruieren und Rekonstruieren, als eine systematische Explikation der Ermöglichungsbedingungen gemeinschaftlichen Denken und Handelns dar. Anders als Fichte, aber auch anders als Kant, greift Hegel dafür nicht auf die Logik der transzendentalen Deduktion zurück, im Gegenteil, für Hegel sind die Formen selbstbewußter Sinndeutung im Wege der dort vollzogenen Kritik menschlichen (Selbst-)Bewußtseins überhaupt nicht angemessen darstellbar. Ausschlaggebend ist für Hegel der Rückgriff auf sein Modell der dialektischen Begriffsanalyse.²⁴ Die Begründung des je verfügbaren, allgemeinen Wissens einer

sophie, Frankfurt a. M. 1969; ders. (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1975; W. Schild: „Bemerkungen zum ‚Antijuridismus‘ Hegels“, in: G. Haney et al. (Hrsg.): *Recht und Ideologie in historischer Perspektive*, Freiburg 1998, 124; H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 2000, 150 f.; L. Siep: „Hegels Metaphysik der Sitten“, in: D. Henrich / R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1988, 263 ff.; ders.: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, München 2010; S. Stübinger: *Das „idealisierte“ Strafrecht*, Frankfurt a. M. 2007, 61 ff. sowie C. Taylor: *Hegel*, Frankfurt a. M. 1975; K. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, Paderborn 2012 und B. Zabel: *Die Vernunft des Leviathan* (im Erscheinen). – Zitiert wird, wenn nicht anders vermerkt, nach G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke* (GW), herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.

²² Sichtbar wird diese Positionierung bereits in der *Differenzschrift* von 1801; markant dann im *Naturrechtsaufsatz* von 1802 und erstmals systematisch entwickelt in der *Phänomenologie* von 1807.

²³ Auf Hegels Kantkritik kann vorliegend nicht näher eingegangen werden, zum aktuellen Diskussionsstand siehe etwa die Arbeiten von R. Brandom: *Making it Explicit*, Cambridge, Mass. 1994; J. Habermas: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* Frankfurt a. M. 1991, 9 ff.; D. Henrich: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 2001, 173 ff.; ders. (Hrsg.): *Kant oder Hegel?* Stuttgart 1983; R. Pippin: „Rigorism and the ‚New Kant‘“, in: V. Gerhard et al. (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin / New York 2001 und G. Prauss: *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg / München 2008.

²⁴ Zu Hegels Verständnis der (antiken) Dialektik siehe etwa K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976; C. Fricke (Hrsg.): *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995; H. G. Gadamer: *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971; D. Henrich: *Hegel im Kontext*, a.a.O., 73 ff.; M. Riedel: *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990 und P. Stekeler-Weithofer: *Philosophie des Selbstbewußtseins*, a.a.O., 176 ff., 363 sowie

Epoche ist danach immer schon als Reflexion, d.h. als Nach-Denken über eine gleichsam vorfindliche Praxis, die *Institutionen* unseres Urteilens und Orientierens in der Welt, zu verstehen. Deshalb geht es auch nicht (nur) um die Wahrheitskriterien eines wie auch immer bestimmten Sollens, dem schließlich eine reelle, also wirklichkeitsbasierte Verständigung individueller Akteure korrespondieren müßte. Die Rede über anerkannte Wissens- und Handlungsformen bezieht sich vielmehr auf eine *grundsätzlich* als vernünftig wahrgenommene Entwicklung derselben in der Zeit. Hegel behauptet hier eine Strukturgeschichte der Vernunft – und ist sich insoweit mit Vico und Montesquieu einig –, die auf der Ebene der begrifflichen Erfassung unserer Lebensformen notwendig den Typus einer „erfahrungsgesättigten Normativität“ impliziert. In genau diesem Sinne ist die heute berühmt-berühmte These von Vernünftigkeit des Wirklichen in der *Vorrede* der Rechtsphilosophie zu lesen.²⁵ Wir bestimmen also nicht irgendwelche Phänomene und tatsächlichen Gegebenheiten als verbindlich und sinnvoll, sondern nur solche, die wir auch in ihrer geschichtlichen Genese für reflektiert, Hegel spricht hier auch von „gediegen“, in der Sache als belastbar und damit als allgemein handlungsleitend ansehen. Schon frühzeitig verwendet er für dieses Konzept des Gebens und Nehmens von Gründen, der kooperativen Verständigung und Kommunikation, den Begriff des Geistes. Dementsprechend heißt es dann auch in § 4 der *Grundlinien*: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ Abgegrenzt wird diese Begriffs- und Strukturbestimmung in zweierlei Richtung: Zum einen im Hinblick auf die (positive) Rechtswissenschaft als formelle Einzelwissenschaft. Diese hat es vornehmlich mit Definitionen zu tun und insoweit anzugeben, „was Rechtens ist, d. h. welches die besonderen gesetzlichen Bestimmungen sind [...]“,“²⁶ Freilich, so Hegel, werde die Richtigkeit der Definition in Übereinstimmung mit den vorhandenen Vorstellungen gesetzt. Weshalb bei dieser Methode das, „was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts die Notwendigkeit der Sache an und für sich selbst (hier des Rechts), in Ansehung der Form der Natur des Begriffs, beiseite gestellt [wird]“.²⁷ Die philosophische Rechtswissenschaft hingegen, so sagt es § 1 der *Grundlinien*, „hat die Idee des Rechts, den Begriffs des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“. Damit ist der Unterschied klar: Philosophisch kann es immer nur um die durch das Recht repräsentierten Tiefenstrukturen des Allgemeinen gehen. Die *einzelne* Ausgestaltung dieses Allgemeinen, man denke an das konkrete Gesetz oder die zeitbedingte Formierung der

ders., Das Vernünftige ist wirklich, in: T. Rentsch (Hrsg.): *Zur Gegenwart der Philosophie*, Dresden 2008, S. 385 ff. und B. Zabel: *Schuldtypisierung als Begriffsanalyse*, Berlin 2007.

²⁵ Die Mißverständnisse dieser Formulierung sind inzwischen Legion; die krasseste Einschätzung lieferte wohl H. Kieseewetter: *Von Hegel zu Hitler*, Hamburg 1974.

²⁶ GW 14.1, § 3, 26.

²⁷ Ebenda.

Dogmatik, sind nicht die Sache des Philosophen, sondern betreffen die – zweifellos wichtigen – Rationalitätsstandards und das Systematisierungsinteresse der Einzelwissenschaft.²⁸ Abgegrenzt wird das oben genannte Anliegen auch noch nach einer anderen Seite, nämlich in Bezug auf die *genetische* Bestimmung des Rechtsbegriffs. Hegel nimmt hier den Faden der Fichteschen Argumentationslogik wieder auf, wenn er das Recht als beständigen Prozeß der Selbstreflexion endlicher Vernunft, d. h. des subjektiven Geistes, aufweist. In diesem Gewordensein des Rechts liegen für Hegel wie für Fichte die Voraussetzungen der Selbsterfassung des Willens, insbesondere aber die Bedingungen der Möglichkeit personaler und wechselseitiger Freiheit beschlossen.²⁹ Im System der *Enzyklopädie* werden diese Voraussetzungen dann durch die Ausdifferenzierung des Geistes in die Kontexte der Anthropologie, der Psychologie und Phänomenologie repräsentiert und konturiert. Gleichzeitig wird auf diese Weise der Weg zu dem geebnet, was Hegel als „die *wesentliche Entwicklung* des substantiellen Inhalts der Idee“ bezeichnet, „eine Entwicklung, in welcher der Begriff die zunächst selbst *abstrakte Idee* zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle, unabhängig von dem Gegensatz eines bloß subjektiven Zwecks und seiner Realisierung, *dasselbe* in diesen beiden Formen hat“.³⁰ Freilich tritt an dieser Stelle wieder der eigenständige und „wesenslogische“ Charakter des Hegelschen Rechtsbegriffs hervor. Denn in der Entfaltung oder, wie wir heute sagen würden, in der Explikation des (sittlichen) Daseins kommt es nunmehr darauf an, die *Gesamtheit der objektiven Gestaltungen* des Geistes auch und gerade für den Einzelnen als vernünftige zu kennzeichnen und sie insofern, wie § 29 *Grundlinien* ausdrücklich betont, als Dasein des *freien Willens*, oder eben als die verwirklichte Idee der Freiheit zu begreifen. – Ob und in wieweit allerdings der so formulierte Anspruch realisiert, ob also die angesprochene *Totalität* des Systems ohne *totalitäre* Überformungen individueller (Selbst-)Orientierungen eingelöst wird, kann auch hier erst ein Blick auf die ausgearbeitete Staats- und Institutionenordnung zeigen.³¹

3. Transzendente vs. spekulative Argumente

Eines ist aber zunächst deutlich geworden: Die Rechtsphilosophien Fichtes und Hegels beruhen auf je unterschiedlichen methodischen Voraussetzungen. Während Fichte, wie gesehen, das deduktive Prinzip Kants bis in den pragmatischen Teil seiner *Wissenschaftslehre* verlängert, ordnet Hegel sein System des (objektiven) Geistes auf der Grundlage einer logischen Strukturanalyse. Die in der Hegelschen *Logik* entworfene spekulative Methode kann dabei, mit Rüdiger Bubner, als Metakritik, als sinnstiftende Reflexion auf unsere wesentlichen Begriffe und praxisrele-

²⁸ Dazu ausdrücklich GW 14.1, § 3, 26.

²⁹ Zur sogenannten Willensdialektik der GW 14.1, §§ 4 ff., 31 ff.

³⁰ GW 14.1, § 28, 45.

³¹ Wir werden das unter Punkt III.2 vertiefen.

vanten Ideen verstanden werden.³² Mit der Rede vom Begriff will Hegel in hochstufiger Form darauf aufmerksam machen, daß wir es häufig – so auch im Recht – mit unterschiedlichen, partiell auch widersprüchlichen Funktionsbestimmungen unserer Urteile, Handlungen und Lebensformen zu tun haben, die aber als *Repräsentanten* eines kohärenten Weltmodells zu einer Synthese geführt werden müssen. Kommentierend heißt es dazu in § 31 der *Grundlinien*: „Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich Dialektik [...]“. Und weiter: „Die höhere Dialektik des Begriffs ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den positiven Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen. [...] Diese Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt.“ Und am Ende des gleichen Paragraphen wird formuliert: „Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt [...]“. Gebraucht Hegel den Titel Idee, so geht es nicht um *utopische* Forderungen im Hinblick auf ein vorzustellendes Gutes oder Richtiges, sondern um die These, daß sich unser Wissen und Handeln notwendig im Spannungsfeld einer konkret erlebten Praxis und daran gekoppelter Zielvorstellungen bewegt.³³ Der oben bereits zitierte § 1 der *Grundlinien*, wonach „die philosophische Rechtswissenschaft die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung, zum Gegenstand [hat]“, gewinnt vor diesem Hintergrund erst seinen vollen Sinn.

Fichte dagegen glaubt die Genese des reellen Selbstbewußtseins nur im Wege einer „ursprünglichen Einheit“ (Henrich) begründen zu können. Ausschlaggebend ist eine *Logik der Widerspruchsvermeidung* und das daran gekoppelte Prinzip der *produktiven Einbildungskraft*, das den gegenläufigen „Strategien“ der Selbstsubjektivierung des Ich, nicht nur das Wissen über eine natur- und freigesetzlich begründete Welt vermittelt, sondern – daran wurde schon erinnert – zugleich den Nachweis erbringen soll, daß aus den Formen der Selbstreflexion des Absoluten erfahrbare Kontexte des Weltverstehens deduzierbar sind. Fichtes Bemühungen laufen deshalb notwendig auf die Frage hinaus: Wie das Ich sich seines *Handelns* bewußt zu werden vermag; die Suche nach einer überzeugenden Antwort mündet wiederum in die bereits aufgewiesene transzendente Deduktion des Rechts. –

³² Zu Hegels Logik vgl. hier nur die Analysen von R. Bubner: *Von der Logik zur Sprache*, Stuttgart 2007; K. Düsing: „Hegels Dialektik“, in: H.-D. Klein (Hrsg.): *Philosophia perennis*, Frankfurt a. M. 1993, 126 ff.; Hf. Fulda: „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, in: C. Halbig (Hrsg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, 78; T. Pincard: *The Logic of Hegel's Logic*, in: M. Inwood (Hrsg.): *Hegel*, Oxford 1985, 85 ff.; P. Stekeler-Weithofer: *Hegels analytische Philosophie*, Paderborn 1992 und M. Theunissen: *Sein und Schein*, Frankfurt a. M. 1980.

³³ Zu dieser (logischen) Redeform Stekeler-Weithofer: *Das Vernünftige ist wirklich*, a.a.O., 385 ff.

Hegel hat dieser Methode seit seiner *Differenz*-Schrift immer wieder den Vorwurf gemacht, daß sie bei der Antinomie von Ich und Nicht-Ich, bei dem Gegensatz von reinem und individuellem Selbstbewußtsein, stehen bleibe und auf diese Weise zu einem Staatsbegriff führe, der vor allem die Abgrenzung und Entgegensetzung praktischer Wirkungssphären betone; ein Problem, daß sich für Hegel durch die dichotomische Unterscheidung von Vernunft und Natur noch zusätzlich verschärft.³⁴ Freilich, das gerät schnell in Vergessenheit, wird Hegels spekulative Begriffsanalyse und die damit verbundene Idee einer Erfahrungsgeschichte des (objektiven) Geistes, seinerseits wegen ihrer alles in sich aufhebenden Dialektik, wegen ihres unausweichlichen wie machtvollen Holismus kritisiert und nicht selten allein als *philosophiehistorisches* Konzept anerkannt.³⁵

III. Zum Verhältnis von Recht, Person und Staat

1. Vom Zwangsrecht zum Vertragsschluß

Fichtes Theorie des Staates ist, wie die *Naturrechtslehre* im zweiten Teil betont, „angewandtes Naturrecht“.³⁶ Dem vorausgegangen sind bereits die „Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs“ in den §§ 5–7 und die „Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs“ in den §§ 8–16 der *Naturrechtslehre*. Die Frage nach der „Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs“ zielt, neben den physischen Daseins- und Einwirkungsbedingungen der Akteure, vor allem darauf, „wie eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich [ist]“.³⁷ Fichte versucht also in der Tat, das in den §§ 1–4 der *Naturrechtslehre* entwickelte Anerkennungsverhältnis in die entsprechenden Kontexte eines *gesetzlich* verfaßten Kommunikations- und Handlungsregimes zu plazieren, denn, so die klar an Kant angelehnte Formulierung, eine Kooperation mehrerer ist nur dann möglich, wenn es sich „jedes freie Wesen zum Gesetze mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzu-

³⁴ Prononciert vorgetragen im *Naturrechtsaufsatz*, MM 2, S. 454; die Kritik findet sich, ausgearbeitet und im Kontext des enzyklopädischen Systems, in der *Geschichte der Philosophie* wieder, MM 20, 390.

³⁵ Vgl. dazu vor allem die Positionen von R.-P. Horstmann: „What is Hegel’s legacy and what should we do with it?“, in: *European Journal of Philosophy* 7 (1999) 275 und H. Schnädelbach: „Warum Hegel?“, in: *Information Philosophie* 4 (1999) 76 ff.

³⁶ Zu Fichtes Staats(rechts)lehre vgl. C. Binkelman: *Theorie der praktischen Freiheit*, a.a.O., 130 ff.; B. Frischmann: „Fichte über den Rechts- als Sozialstaat“, in: *Fichte-Studien* 29 (2006) 45 ff.; G. Geismann: „Fichtes ‚Aufhebung‘ des Rechtsstaates“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991) 86 ff.; H. Heimsoeth: *J.G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt*, a.a.O., 584 ff.; I. Maus: „Die Verfassung und ihre Garantie“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 139 ff. (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24); R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1962 und L. Siep: „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, a.a.O., 71 ff.

³⁷ GA I, 3, 383.

schränken“.³⁸ Allerdings unterliegt auch diese Prämisse dem Fichteschen Modell der durch die Denknöwendigkeit des Rechts forcierten Logik des Hypothetischen, eine Logik, die, soll sie einen Rechtszustand *garantieren*, auf die „Realisierung des Reellen“, des lebens- und freiheitserhaltenden Staates, zielen muß. Das Reelle sind hier aber die praktisch handelnden Akteure selbst; und zwar als bedürfnisgeleitete, durch Selbststilisierung und Sicherheitsstreben charakterisierte Wesen. Problematisch sind diese Interaktionsformen deshalb, weil ihnen immer schon das *Potential* der Freiheitsverletzungen innewohnt, insofern beurteilt Fichte dieses Vereinigungsband als „Schweben der Einbildungskraft“, das sich gerade aus dem zu erwartenden rechtswidrigen Angriff erklärt und vom dem niemand weiß, welchen Bürger er treffen wird.³⁹ Spätestens mit der Erfahrung des Vertrauensverlustes ist es jedoch auch mit dem, wie Fichte sagt, „Treu und Glauben“ vorbei. Erschüttert ist nicht nur der Glaube an die *bestehende* Stabilität der Gemeinschaft, sondern auch an die *zukünftige* Basis wechselseitiger Kommunikation und Sicherheit. D.h. aber nichts anderes, als daß Treue und Glauben einen belastbaren Rechtszustand nicht garantieren können. „Von dem Ungrunde des gegenseitigen Mißtrauens“, so Fichte, „können die Parteien nicht überzeugt werden, indem eine solche Überzeugung nur auf einen befestigten, und vor allem Nachgiebigkeit, und Schwachheit gänzlich gesicherten guten Willen aufgebaut werden könnte; ein Glaube, den kaum jemand in sich selbst, geschweige denn in einen anderen setzen kann“.⁴⁰ Es läßt sich gut erkennen, wie in den §§ 8ff. der *Naturrechtslehre* die bereits analysierte Struktur des Rechts- und Anerkennungsbegriffs ihre unmittelbare Fortsetzung findet. Das fiktive *Urrecht* der Individuen wandelt sich hier zum konfliktorientierten Status der handelnden Personen. Fichte bricht damit die hypothetische Vernunftgemeinschaft auf eine praktische Kooperation „rationaler Egoisten“ herunter, die ihre Angelegenheiten grundsätzlich im Kalkül „universellen Mißtrauens“ verhandeln, denn, so die These, das „vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen außer ihm zu wollen [...] In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit, dies zu wollen. Man kann im Naturrechte jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen“.⁴¹ Die *Verbindlichkeit im Recht* kann also nicht durch ein Gesetz der sittlichen Selbstbestimmung und -beschränkung, sondern ausschließlich durch das *Zwangsrecht* hergestellt werden. Indes, das Zwangsrecht als solches führt nur zu Gewalt und Gegengewalt oder, bestenfalls, in eine „Aporie der Ungewißheit“; notwendig ist vielmehr die Einsicht der Akteure, daß die wechselseitige Freigabe mit einem wechselseitigen Sicherheitsversprechen verbunden sein muß und daß dies nur durch eine freiwillige Unterwerfung unter einen Dritten möglich ist, der zugleich die Herrschaft des

³⁸ GA I, 3, 389.

³⁹ „[...] der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im Schweben“ SW III, S. 202. Zum ganzen auch R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie*, a.a.O., 190.

⁴⁰ GA I, 3, 425.

⁴¹ GA I, 3, 386.

(positiven) Gesetzes, die alles entscheidende Rechtsmacht, repräsentiert. „Die Sicherheit der Rechte aller“, so heißt es in der Begründung des *gemeinen Wesens*, „wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Übereinstimmung dieses ihres Willens gewollt.“⁴² Fichte entwickelt damit in der *Naturrechtslehre*, vor allem Siep hat darauf hingewiesen, eine doppelte Theorie der Verbindlichkeit: eine Verbindlichkeit theoretischer Konsequenz, die sich auf den Gesetzescharakter des Rechts- und Anerkennungsverhältnisses bezieht und eine Verbindlichkeit *reeller* Konsequenz, die eben das Eingehen einer Rechtsgemeinschaft mit Zwangsrechten zum Gegenstand hat.⁴³ Gleichzeitig entschärft er auf diese Weise das dem hypothetischen Kommunikationsparadigma immanente Problem der nicht auflösbaren Asymmetrie zwischen berechenbaren und willkürlichen, also letztlich ungewissen Verhaltensformen; und zwar dadurch, daß er die Kooperation der Individuen nicht mehr an das interne, aber labile „Gleichgewicht der Kräfte“, an eine „Anscheinsvernunft“, sondern an die gehorsamverpflichtende und insofern sicherheitsgewährleistende Norm oder, wie wir heute sagen würden, an das Gewaltmonopol des Staates, bindet.⁴⁴ Die §§ 13 ff. der *Naturrechtslehre*, aber auch die Diskussion der Staatsrechtslehre in den §§ 17 ff., thematisieren schließlich die einzelnen Verwirklichungsbedingungen der Rechtsgemeinschaft als Rechts- bzw. Vernunftstaat. Fichte hat diese Bedingungen in eine komplexe Vertragskonstruktion überführt, die sich wesentlich von den Modellen der vormodernen Tradition (man denke hier nur an Hobbes, Locke oder Pufendorf), mit ihrer Unterscheidung zwischen Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag abgrenzt.⁴⁵ Ausgangspunkt ist eine formale Stufung der *Verpflichtungsniveaus*. Sie setzt bei der Begründung einer rechtsdurchsetzenden Zwangsgewalt ein und erweitert sich dann zu einem Staatsbürgervertrag, der sich selbst wieder in einen Eigentums-, Schutz-, Vereinigungs- bzw. Unterwerfungsvertrag sowie einen davon nochmals unterschiedenen Abbüßungsvertrag ausdifferenziert. Die Logik dieser Konstruktion spiegelt den von Fichte dargestellten *Erfahrungshorizont* und die damit verbundenen *Reflexionsformen* des realen Bewußtseins wider. Durch die eingegangenen Verpflichtungen stattet der Einzelne die Macht der Allgemeinheit mit formellen und materiellen Kompetenzen und sich mit zunehmenden Rechten aus, bis er sich im Einigungs- und Unterwerfungsvertrag als Teil eines organisierten Ganzen bestimmen kann, wobei Fichte die daran geknüpften Erwartungen an eine effektive Machtbegrenzung und Gewaltenteilung durchaus sieht.⁴⁶ Allerdings steht auch dieses – grundsätzlich sanktionierte – Gegenseitig-

⁴² GA I, 3, 433.

⁴³ Siep, Ludwig: „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: M. Kahlo et al. (Hrsg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt a. M. 1992, 71, 85.

⁴⁴ C. Möllers: *Staat als Argument*, München 2000.

⁴⁵ Die entsprechenden Entwicklungs- und Begründungslinien analysieren W. Kersting: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994 und R. Schottky: *Untersuchung zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie*, a.a.O.

⁴⁶ Auf die Problematik des Ephorats kann vorliegend nicht näher eingegangen werden; ausführlich diskutiert wird sie bei M. Bazzan: „Das Ephorat bei J.G. Fichte“, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 117 ff.; I. Maus: *Die Verfassung und ihre Garantie*, a.a.O., 2001, 139 ff. und

keitsverhältnis unter einer „auflösenden Bedingung“, nämlich der Rechtsverletzung, des Unrechts, *im* Staat. Nirgends wird deutlicher, daß Fichte sowohl sein Konzept der Rechtsbegründung als auch das der Rechtsanwendung unter die Kautelen des methodischen Individualismus stellt. Der Bürger wird rechtlos und gilt als vogelfrei. Die Exklusion kann zwar durch den genannten Abbüßungsvertrag verhindert werden; allein, die Tatsache, daß die Rechtsgewährleistungsstandards des Gemeinwesens nun doch wieder – jedenfalls partiell – vom exzentrischen Verhalten des Einzelnen abhängig sein sollen, ist höchst problematisch. Ganz abgesehen davon, daß Fichte nicht offenlegt, wie ein *rechtlos* gestelltes Individuum überhaupt *Rechte* aus und durch einen (Abbüßungs-)Vertrag geltend machen kann.⁴⁷ Damit treten nun im Rahmen der realen Sphäre des Staates erneut die Schwierigkeiten auf, die doch ursprünglich den Grund dafür geliefert haben, den Naturzustand resp. die hypothetische Anerkennungsgemeinschaft zugunsten einer reellen Ordnung mit Zwangsrechten zu transzendieren. – Ohne Zweifel, darauf ist immer wieder hingewiesen worden, ist die Fichtesche Konzeption der Rechts- und Staatsbegründung durch diejenige Lockes, Kants und Rousseaus, besonders aber durch das Vertragsmodell Hobbes' beeinflusst.⁴⁸ Letzteres irritiert zunächst, wenn man sich die unterschiedlichen methodischen Prämissen, vor allem den freiheitstheoretischen Anspruch Fichtes vor Augen hält. Bei genauerem Hinsehen erklären sich jedoch die Konvergenzen: So ist die Rechtsphilosophie Fichtes, und zwar nicht nur die *Naturrechtslehre* von 1796, sondern – mutatis mutandis – auch die späteren Konzeptionen des *geschlossenen Handelstaates* von 1800, der *Rechtslehre* von 1812 und letztlich auch der *Staatslehre* von 1813, mit dem vorrangigen Ziel verbunden, die Subsistenzbedingungen des Einzelnen aufzuweisen und zu garantieren.⁴⁹ Fichte greift hier auf die Idee vom *homo oeconomicus* bzw. *homo rationalis sensibilis* zurück und verknüpft deren Profil mit seinem Realitäts- und Praxisbegriff. Die

R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie*, a.a.O., 228 ff.

⁴⁷ Zu den verbleibenden Deutungs- und Rechtfertigungsmöglichkeiten des Abbüßungsvertrages A. Lazzari: „Eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert“. Das Strafrecht, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 173 ff. (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24); J.-C. Merle: *Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde*, Berlin / New York 2007, 77; G. Mohr: „Recht als Anerkennung und Strafe als ‚Abbüßung‘“, in: B. Merker et al. (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, 243 ff.; H. Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, a.a.O. und R. Zaczek: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, Berlin 1981, 79.

⁴⁸ Das arbeiten besonders H. Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, a.a.O.; R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie*, a.a.O., 176 und L. Siep, „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, a.a.O., 71 ff. heraus.

⁴⁹ Zu den sonstigen Differenzen der rechtsphilosophischen Modelle vgl. G. Geismann: *Fichtes Aufhebung des Rechtsstaates*, a.a.O., 86 ff.; C. Stadler: „Dimensionen und Wandlungen des Fichteschen Rechtsbegriffs im Vergleich Jena-Berlin“, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 57 ff. und M. Takada: „Zur Umwandlung der Staatslehre des späten Fichte“, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 129 ff.

Konsequenz ist eine umfassende Anthropologisierung des Kommunikationsparadigmas, wie sie in der Charakterisierung der egoistischen Bedürfnisstruktur, des Sicherheitsstrebens und der Erwartungsenttäuschung der Akteure zum Ausdruck kommt. Entscheidend ist allerdings, daß Fichte die daraus erwachsende „Logik des Mißtrauens“ an das Rechtsgesetz koppelt und damit generalisiert. In der Sache hat sich Fichte hier dem schon von Hobbes favorisierten Leistungs-Legitimations-Paradigma weitgehend angenähert. Die zwangsbewährte Neutralisierung des Vertrauensverlustes wird im Gegenzug durch eine individuelle Anerkennung der staatlichen Übermacht „honoriert“.⁵⁰ Freilich schmilzt so der Freiheitskern seiner Rechtsphilosophie auf ein Minimum zusammen. Zurück bleibt die unbestreitbare Gewißheit einer „höheren Freiheit“.⁵¹ Fichte ist sich der Problematik durchaus bewußt; aber das reelle Recht als Garant der Konfliktbefriedung, verlangt offensichtlich nach einer solchen Form der Beschränkung. In der *Rechtslehre* von 1812 heißt es dann auch: „Nun wird [...] der Rechtszustand eingegangen, lediglich um der Freiheit willen. Aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, sie zu schützen, sehen wir das ganze Gegenteil erfolgen, ihre Vernichtung.“⁵² Gerade deshalb geht das gesamte systematische Bestreben, nun im Gegensatz zu Hobbes, auf eine Überwindung dieser zwingenden äußerlichen Notwendigkeit und auf eine fortschreitende Verwirklichung *sittlicher* Freiheit. Aber von welchen Freiheiten ist hier die Rede? Die Freiheit des Rechts, der Individuen, scheint nur ein Desiderat der reellen und durch Zwang vermittelten Herrschaft des Gesetzes, der technisch-praktischen Vernunft, zu sein; während erst die sittliche Freiheit die wahre und deshalb auch wirkliche Bestimmung des Menschen zur Geltung bringt. Wenn man so will, ließe sich hier auch von einer „Minimalfreiheit“ des Rechts und einer optimalen bzw. konkreten Freiheit des Sittlichen sprechen. Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht, Autonomie und Sittlichkeit ist genau durch dieses Spannungs- und Bedingungsverhältnis geprägt. Insoweit ist das Recht die Voraussetzung, die *Bedingung* der Sittlichkeit. Nur heißt das auch, daß eine ausschließlich vom Recht regierte Gemeinschaft in der Fichteschen Philosophie nicht vorstellbar wäre. Vielmehr geht es immer zugleich um eine (moralische) Vervollkommenung der Gesellschaftsmitglieder, um die Ausbildung zur freien, nämlich autonomen Selbständigkeit usw. Freilich war sich Fichte nicht im Klaren, wie dies zu bewerkstelligen war. Soll es der Staat selbst als „sittlicher Staat“ sein, der die Spannung zwischen rechtlicher Notwendigkeit und sittlicher Freiheit auflöst oder kann es nur um eine langfristige Überwindung des Staates gehen, insofern das „letzte Ziel“ des Staates seine Aufhebung durch die Sittlichkeit ist?⁵³ Zwar hat Fichte den Staat als Rahmenordnung

⁵⁰ Genealogisch analysiert hat diese Struktur zuletzt B. Zabel: „Die ordnungspolitische Funktion des Strafrechts“, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 120 (2008) 68 ff.

⁵¹ Instruktiv dazu C. de Pascale: „Freiheit und Notwendigkeit beim späten Fichte“, in: A. Mues (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburg 1989, 453 ff.

⁵² GA II, 13, 226.

⁵³ In diesem Sinne die *Rechtslehre*, in: GA II, 13, 228.

menschlichen Handelns und Urteilens in seiner späten Rechtsphilosophie wesentlich positiver bewertet als noch in der *Naturrechtslehre*; zu einem eindeutigen, auch geschichtsphilosophisch begründeten Standpunkt hat sich Fichte jedoch nicht durchringen können.⁵⁴ Es ist Hegel, der sich mit seiner Philosophie des (objektiven) Geistes dieses Problems erneut annehmen wird.

2. Institutionen der Freiheit

Hegels Theorie des modernen Staates ist reflektierte *Institutionenanalyse*. Die andere Stelle bereits analysierte (Rechts-)Grundlage des gemeinschaftlichen Handelns und Urteilens, wird nunmehr im Kontext ihrer freiheitsverwirklichenden *Formen*, d. h. in den Strukturen und Verfahren einer sinnstiftenden *Verfassung* verortet.⁵⁵ Im Unterschied zu Fichte und anknüpfend an seine spekulative Methode der Philosophie des Selbstbewußtseins geht es Hegel nicht darum, mit dem Recht, wie auch immer man es versteht, zugleich dessen funktionale, also technisch-praktische Anwendbarkeit deduzieren zu wollen, sondern um eine topische, zeit- und situationsvariante Bestimmung der immer schon *erfahrungsgesättigten* Gehalte des Normativen. Gefunden ist so zumindest der Schlüssel für das bei Fichte ungelöste Problem der Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit. Denn, so Hegels pointierte Formulierung in der *Enzyklopädie*: „die Wahrheit der Notwendigkeit ist die Freiheit“.⁵⁶ Artikuliert wird damit eine Einsicht, die für den modernen Staat, die moderne Gesellschaft, aber vor allem für den Einzelnen von zentraler Bedeutung ist. Institutionen bilden eine Art Garantiefunktion personaler Selbstbestimmung, Ermöglichungsbedingungen individueller Autonomie. Insofern sind sie „abgeköhlte“ oder doch rationalisierte Praxen der Sinnvermittlung und Konfliktlösung. Voraussetzung ist freilich, daß sie Verwirklichungsformen der Freiheit manifestieren.⁵⁷ Für Hegel sind das etwa die moderne bürgerliche Gesellschaft, das Eigentum, die Ehe und die Familie, aber auch die Universität oder die Sozialfürsorge. Sie entsprechen dem modernen Prinzip der Subjektivität, d. h. der Vernunft freiheitlichen Lebens. Nur ist das nicht selbstverständlich, wie Hegel selber sieht. Institu-

⁵⁴ Zu Fichtes Geschichtsphilosophie K. Hammacher: *Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie*, Aachen 1958 und R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie*, a.a.O., 238 ff.

⁵⁵ Weiterführend zum Hegelschen Staatsbegriff S. Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, a.a.O.; B. Bourgeois: „Der Begriff des Staates“, in: L. Siep (Hrsg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, 217 ff.; f. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, Frankfurt a. M. 2010; H. Schnädelbach: „Die Verfassung der Freiheit“, in: L. Siep (Hrsg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, S. 243 ff.; insbesondere zur Verfassungskonzeption H.-C. Lucas / O. Pöggeler: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; zusammenfassend B. Zabel: *Hegel Rechtsphilosophie*, <http://enzyklopädie-rechtsphilosophie.de>.

⁵⁶ *Enzyklopädie*, in: GW 20, § 159, 176.

⁵⁷ T. Pinkard: „Innen, Außen, Lebensformen“, in: C. Halbig (Hrsg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, 254 ff. und R. Pippin: *Die Verwirklichung der Freiheit*, a.a.O., 59 ff.

tionalisierte Strukturen können auch zum Hemmnis individueller Autonomisierungsbestrebungen werden. Hegel erinnert hier, aus der Perspektive des beginnenden 19. Jahrhunderts, an Reste feudaler Abhängigkeitsverhältnisse oder patriarchal geführte Großfamilien. Letzteres ließe sich aber problemlos in die Gegenwart verlängern, denkt man nur an Formen religiös motivierter Intoleranz oder paternalistisch organisierter Lebensbedingungen. Intuitiv leuchtet eine solche Sichtweise durchaus ein, begrifflich jedoch bleibt das, was Hegel als „objektiv vernünftig“ bezeichnet, das heißt die Abgrenzung zwischen freiheitlicher Daseinsform und freiheitsbehindernder Normkonzepte, zunächst im Dunkeln. Wesentlich scheint für Hegel auch hier der Verweis auf die Struktur- und Entwicklungsgeschichte handlungsleitender Praxisformen zu sein. Insofern zielt sie auf eine rationale Rekonstruktion der Genese, Ausprägung, aber auch des Verfalls bestimmter Institutionen. Diese Narrative der (Un-)Freiheit sind dann aber nicht als bloße Erzählungen im Sinne einer deskriptiven Historie überlieferter „Tatsachen“ mißzuverstehen, für eine kritische Institutionenanalyse hätte ein solches Projekt überhaupt keinen Wert. Vielmehr werden die Freiheitsnarrative als veränderliche Reflexionsstandards und mit Blick auf das jeweils schon bekannte – und erreichte – Ziel formuliert.⁵⁸ Unumgänglich ist eine Vergegenwärtigung langfristiger Entscheidungs- und Anerkennungsprozesse. Sie sind Ausdruck ideengestützter Emanzipationsleistungen autonom handelnder Akteure und damit Inbegriff dessen, was wir *condition humaine* nennen. Erst mit dieser Reflexion auf die je personalen Verhältnisse in der Zeit und deren expliziter Kontrolle, so die Überzeugung Hegels, kommt schließlich die Realentwicklung der praktischen Vernunft und ihr impliziter Geist zu sich selbst. Festzuhalten ist deshalb, daß es nur diese *Vergewisserung des ewig Gegenwärtigen* in der gewordenen Gestalt des bewußten Lebens sein kann, die auch eine belastbare Unterscheidung zwischen dem *verfehlten* Rekurs auf die Vernunft und dem *richtigen* Verständnis institutionellen Handelns und Urteilens ermöglicht, denn in der rationalen Rekonstruktion haben wir die anerkannten Institutionen immer schon als weitgehend vernünftige begriffen und damit zugleich unsere Zeit „in Gedanken erfaßt“. ⁵⁹ Insoweit darf die Rede von Vernunft und Vernunftbegründungen weder semantisch als wie auch immer faßbares „Großsubjekt“ fehlgedeutet, noch, und

⁵⁸ Es ist daran zu erinnern, daß das bekannte oder auch erreichte Ziel, von dem aus die Freiheits- und Institutionenanalyse erfolgt, nicht das „Ende der Geschichte“, schon gar nicht den „absoluten Standpunkt“ meint (mißverständlich hier K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart 1988, 46 ff.), aber auch K. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, Tübingen 1992, 6 f.), sondern nur darauf verweist, daß die Betrachtung aus der Gegenwart heraus erfolgt und erfolgen muß und deshalb auch nur die bisher erreichten Standards der Freiheitsverwirklichung als Maßstab der Beurteilungen dienen können. In diesem Sinne ist dann auch Hegels Rede von der Idee (des Rechts) zu verstehen: Mit ihr bezeichnet Hegel die als angemessen bewerteten Praxisformen, wie etwa die Strukturen des je funktionieren Staates, wobei die Evaluierung der entsprechenden Kriterien und Standards immer die idealtypische Perspektive der Rechtsverwirklichung einschließt (weshalb es Hegel nie nur um den realen und durchaus verbesserungswürdigen oder sogar -bedürftigen preußischen Staat von 1820 ging).

⁵⁹ GW 14.1, Vorrede, 15.

epistemologisch, als eine absolute und insoweit metaphysische Wissens- und Deutungsinstanz, mit einem ebenso absoluten Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch vorgestellt werden. Vernunft ist für Hegel ein Prozeß reflektierter Kommunikation und damit notwendige Bedingung rechtlicher Praxis. Auch wenn uns die Artikulation eines solchen Freiheits- und Institutionenkonzepts etwas zu emphatisch, die (geschichtliche) Entwicklung der Vernunft etwas zu geglättet erscheinen sollte, so garantiert sie als typisierende Wissensanalyse, d. h. als normativ begründete Matrix, zentrale Praxen des Zusammenlebens als intersubjektiv abgesicherte Kooperationsformen zu begreifen.⁶⁰ Hegels Leistung besteht vor allem darin, daß damit einhergehende Potential gesehen zu haben. Denn als Kooperationsformen bestimmen sie gestufte, jedenfalls aber voneinander unterschiedene Normierungs- und Verbindlichkeitssphären, wie sie uns im Recht, der Moral oder der Religion begegnen. Als intersubjektiv können sie bezeichnet werden, weil es, wie eben gezeigt, immer die handelnden Akteure sind, die durch ihre Strategien der Kommunikation, Partizipation und Teilnahme die Sinnpotentiale einer grundsätzlich anerkannten Kultur konkreter Freiheit bestätigen und weiterentwickeln. In der Hegelschen Strukturanalyse ist es insbesondere der *Objektive Geist*, der die entsprechenden Freiheitsspielräume zueinander in Beziehung setzt, deren Bedeutung für die Verwirklichung der Freiheit auslotet und so auch die Konsequenzen der erhobenen Geltungsansprüche zur Sprache bringt.⁶¹ Die Objektivität des Geistes verweist aber zugleich darauf, daß diese Sphären nur dialektisch zu verstehen sind, d. h. als Kontextualisierung des Subjekts in den reflektierten Praxisformen einer staatlich verfaßten Ordnung. Denn eines ist für Hegel ausgemacht, nämlich „daß – als Angelegenheit des Subjekts – seine Vernunft dem Menschen im Recht entgegenkommen muß“.⁶² Hegel insistiert hier auf eine auch heute durchaus vertraute, wenngleich nicht notwendig explizite Überzeugung, wonach es immer auch des Blicks aus der Perspektive des als vollkommen verstandenen (Rechts-)Zustandes bedarf, der schließlich das Projekt der gesellschaftlichen und individuellen Wirklichkeit konstituiert. Nur sind die entsprechenden Orientierungsmuster so verfaßt, daß sie die Beschränkungen und Probleme realen Wissens in Bezug auf die Qualität der je faktischen Zielvorstellungen aufheben und transzendieren (anders wären gesellschaftliche Veränderungen gar nicht denkbar). Was auch bedeutet, daß die mit dieser Praxis verbundene Offenheit und damit die Unvorhersehbarkeit der realen Entwicklungen berücksichtigt werden müssen; wie eben auch der Begriff des (recht-

⁶⁰ Zu den Details B. Bougeois: „Der Begriff des Staates“, a.a.O., 217 ff. und W. Pauly (Hrsg.): *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft*, Baden-Baden 2009.

⁶¹ Vgl. W. Jaeschke: „Genealogie des Rechts“, in: B. Sandkaulen (Hrsg.): *Gestalten des Bewußtseins*, Hamburg 2009, 284 ff.; J.-F. Kérvegan: *Hegel, Carl Schmitt*, Paris 2005; G. Lübke-Wolff: „Die Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: B. Sandkaulen (Hrsg.): *Gestalten des Bewußtseins*, Hamburg 2009, 328 ff.; f. Neuhaus: *Foundations of Hegel's social theory*, London 2000, 17 f.; A. Patten: *Hegel's Idea of freedom*, Oxford 2002, 121 ff. und 157 ff. sowie H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., 199 ff.

⁶² K.-H. Ilting: *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, 1818–1831, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, Bd. 3, S. 96.

lichen) Fortschritts *per se* noch nichts darüber aussagt, wie die reale Entwicklung tatsächlich verlaufen wird.⁶³ Freilich ist zuzugeben, daß Hegels spekulative Rekonstruktion des Rechts nicht nur auf eine analytische Pragmatik setzt, sondern auch den affirmativen Kern vernünftigen Urteilens fruchtbar machen will. Das ist in einer sich als nachmetaphysisch verstehenden Moderne kein einfach zu vermittelndes Projekt. Allerdings geht es Hegel nicht um eine metaphysisch hochgerüstete Vernunftbegründung. Wichtiger ist ihm wohl, die bereits erwähnten Akteure in ihrer Doppelrolle als bedürfnisgeleitete Individuen und Bürgersubjekte, als *homo oeconomicus* und *homo rationalis*, zu begreifen. „Das Dasein des freien Willens“ zielt insoweit immer auf den Einzelwillen, der dann aber nicht als naturalisiertes Phänomen in einer ansonsten durch Normen strukturierten Praxis, sondern als normkonstitutive Motivation und *weltgestaltende* Entscheidung zu nehmen ist.⁶⁴ Hegels Akteure sind in diesem Sinne selbständig und verantwortlich, ihre Intentionen für mulieren sie nicht solipsistisch, im Gegenteil, sie werden durch eine Vielzahl sozialer Konventionen und ebensolcher Eigenschaften begrenzt. Die damit einhergehenden Zumutungen der Freiheit will er ihnen keineswegs ersparen, auch deshalb nicht, weil er sie nicht für Zumutungen hält. Das gilt für den Heranwachsenden ebenso, wie für den souverän agierenden Akteur. Die Praktiken der Selbstorganisation werden oder sind vielmehr Ausdruck zu entwickelnder bzw. entwickelter Kompetenz, der *zweiten* Natur, der *deutera physis*. Hegel stellt sich damit in die Tradition (post-)aristotelischer Gesellschafts- und Staatsmodelle. Deren moderne Transformation gelingt ihm durch eine systematische Neuplatzierung konfligierender Gründe, individueller Interessen und allgemeiner Forderungen in, so würden wir heute sagen, verschieden genormte Kontexte der Orientierung. Hegel selbst nennt sie in seiner Rechtsphilosophie: *abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit*.⁶⁵ Die Rede von Kontexten der Orientierung, d. h. von Funktionsarealen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit konkretisiert und strukturiert nicht nur das Hegelsche Programm der Vernunft- und Daseinsanalyse, sondern auch seine Theorie des rationalen Handelns. Funktionsareale sind sie insoweit, als sie (positiv-) rechtliche, politische und ökonomische Positionen des Einzelnen wie der Allgemeinheit aus je unterschiedlichen Perspektiven beleuchten. In diesem Sinne können

⁶³ Kommentiert bei B. Liebrucks: *Wege zum Bewußtsein*, Frankfurt a. M. 1966, 492 ff.; W. Pauly: „Hegel und die Frage nach dem Staat“, in: *Der Staat* 39 (2000) 381 ff. und W. Schild: „Anerkennung als Thema in Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘“, a.a.O., 37 ff.

⁶⁴ Bezug nehmen darauf G. Amengual: „Subjektivität in der Rechtsphilosophie Hegels“, in: B. Merker et al. (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, 195 ff.; R. Pipin: *Idealism as Modernism*, Cambridge, Mass. 1997, 31 ff. und M. Quante: *Hegels Begriff der Handlung*, a.a.O.; ders.: *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt a. M. 2011.

⁶⁵ GW 14.1, §§ 34 ff., 105 ff. und 142 ff.; K.-H. Ilting: „Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie“, in: M. Riedel (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1975, 52 ff.; E. Angehrn: *Freiheit und System*, Berlin / New York 1977, 180 ff.; L. Siep: „Hegels Metaphysik der Sitten“, in: D. Henrich / R.-P. Hostmann (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1982, 263 ff.; W. Welsch / K. Vieweg: *Das Interesse des Denkens*, Paderborn 2007, 191 ff.

sie auch als Aufweis unterschiedlicher Reflexions- und Freiheitsverwirklichungsniveaus gelesen werden.⁶⁶ Deutlich wird auch hier die dialektische Methode Hegels: So entspricht die Begründung der konkreten Rechts- und Statusverhältnisse keiner transzendental-deduktiven Logik, wie das noch bei Kant und, *mutatis mutandis*, auch bei Fichte, der Fall war; im Grunde setzt sie konsequent das Prinzip der spekulativen Rekonstruktion fort. Die Bedeutung der einzelnen Funktionsareale wird im Modus eines idealtypisch vorgestellten Orientierungswissens erzählt und bestimmt. Sichtbar werden somit die jeweiligen Aspekte des Rechts, subjektive wie objektive, deren Vereinseitigungstendenzen und Vermittlungspotentiale. Insoweit zielt das Freiheitsverwirklichungsniveau des *abstrakten Rechts* auf ein formal-objektives Ordnungsmuster.⁶⁷ Hegel entwickelt hier die (legalen) Strukturen der Rechtsverhältnisse als notwendige Bedingung kooperativen Handelns und vernunftgeleiteten Urteilens. Im Mittelpunkt der Analyse steht die personale Qualität des Rechts. Das ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: Zum einen, weil der Begriff des Willens im Sinne von § 29 nunmehr in der Person resp. der Persönlichkeit als Universalprinzip konkretisiert wird, die Entfaltung dieses Universalprinzips vom abstrakten Recht bis hin zur Sittlichkeit dementsprechend auf die Freiheitsgrade und ihre institutionelle Verwirklichung verweist. Zum anderen, weil, ähnlich wie bei der „Daseinsbestimmung des freien Willens“, auch hier ein weiteres Relatum angesprochen ist, nämlich das der Person als individueller Träger von Rechten und Pflichten, vgl. § 36 *Grundlinien*.⁶⁸ Das Potential des abstrakten Rechts sieht Hegel in der Explikation unmittelbarer Freiheitsformen, denn „das Recht ist zuerst das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt“,⁶⁹ d. h. im Modus des Eigentums, des Vertrages sowie des Unrechts, des Verbrechens und der Strafe. Im Gegensatz zu traditionellen, insbesondere vertragstheoretischen Begründungsmodellen möchte Hegel zeigen, daß die Rede über Eigentum, Vertrag oder Strafe nicht aus einer Konstruktion partikularer Positionen herzuleiten ist, sondern immer schon auf dem Prinzip der personalen Interaktion fußt. Zugleich kommt es Hegel aber darauf an, das formelle Element, die „Bestimmtheit der Unmittelbarkeit“ zu betonen, als die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit des Personalen (Willens) und damit des Rechts noch nicht miteinander vermittelt sind. Die Normen des Handelns und Urteilens werden als der freien

⁶⁶ GW 14.1, § 33 Zusatz, 48 f.

⁶⁷ W. Bartuschat: „Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 19 ff.; A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O., 39 ff.; J.-F. Kérvegan: „Hegel und die Vergesellschaftung des Rechts durch den Staat“, in: *Rechtshistorisches Journal* 12 (1993) 443 ff.; W. Schild: „Bemerkungen zum ‚Antijuridismus‘ Hegels“, a.a.O., 124 ff.; H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., S. 199 ff.

⁶⁸ Dort heißt es dann auch *expressis verbis*: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher *formellen* Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*.“

⁶⁹ GW 14.1., § 40, 53.

Person äußerliche, nicht aus ihr selbst entwickelte Bestimmungen aufgefaßt, die deshalb auch nicht zum Gehalt der selbstbewußten Freiheit des agierenden Individuums gehören. Insofern kann es sich bei den oben erwähnten Freiheitsformen auch nicht um staatlich verfaßte Praxen des Rechts handeln. Die häufig anzutreffende Deutung, Hegel habe mit der Struktur des abstrakten Rechts die vollständigen Funktionen des Zivil- und Strafrechts resp. des Öffentlichen Rechts entwickeln wollen, ist deshalb entschieden zu widersprechen.⁷⁰ Wenn Hegel hier die genannten Institute einführt, so um sie als Bedingungen der Möglichkeit für die Verwirklichung der Freiheit auszuweisen. Ein vorgeifender Blick auf die §§ 209 ff. *Grundlinien* bestätigt diese Sichtweise: Jene Bestimmung im Rahmen der Bürgerlichen Gesellschaft regeln die wesentlichen Fragen der Rechtspflege und machen damit deutlich, daß Recht im umfassenden Sinne immer auch Verfahrensrecht meint und sich deshalb nur in den gemeinschaftlich anerkannten Institutionen, der Legislative, Exekutive und Judikative, repräsentieren kann. Für das abstrakte Recht bleibt freilich die Aufgabe, daß dialektische Moment der zugrunde liegenden Strukturentwicklung herauszustellen. Denn ohne diese (abstrakten) Rechts- und Freiheitsformen sind zwar rechtsstaatliche Verhältnisse nicht zu denken, das wollte Hegel ja gerade zeigen. Zeigen will er aber auch, daß diese Norm- und Konfliktkontexte noch gar nicht gewußt, d.h. (inter-)subjektiv angeeignet sind. Daß eine moderne Theorie des Rechts aber diesen Prozeß der individuellen Aneignung und Teilnahme offen legen und vor allem begründen muß, jedenfalls dann, wenn sie mehr sein will, als ein gediegenes Machtverteilungskonzept. Das Konzept der *Moralität* dagegen formuliert die handlungsbezogenen Kriterien reflektierten Urteilens.⁷¹ Das hier interessierende Modell der Hegelschen Rechts- und Institutionenanalyse hat demnach offenzulegen, welche Bedeutung die damit einhergehenden Strategien der Selbstvergewisserung für die Strukturen gemeinschaftlicher Aushandlungsformen haben. Hegel stellt dem abstrakten Recht kein alternatives Normorientierungsmodell gegenüber, sondern plädiert für einen Wechsel der Perspektive und d.h. für den subjektiven Standpunkt der Freiheit. In diesem Sinne geht es auch aus Sicht der *Moralität* um die Narrative der Vernunft als verobjektivierter Geist, aber eben nicht mehr im Kontext der rein formellen Personalität, sondern notwendig als Explikation der Subjektivität und folglich als Bestimmung des Subjektseins der Subjekte.⁷² Für

⁷⁰ Zu entsprechenden Positionen: V. Hösle: *Hegels System*, Hamburg 1987, 503 ff.; G. Jakobs: *Norm, Person, Gesellschaft*, Berlin 2008, 85 ff. und H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., 199 ff.

⁷¹ Das Moralitätskapitel und die sich daraus ergebenden Probleme diskutieren C. Cesa: „Hegel und die Kantische Moralität“, in: C. Fricke (Hrsg.): *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 291 ff.; f. Menegoni: „Elemente zu einer Handlungstheorie der Moralität“, in: L. Siep (Hrsg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, 228 ff.; H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., 219 ff. und A. Wood: „Hegel's Critique of Morality“, in: L. Siep (Hrsg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, 147 ff.

⁷² „Der moralische Standpunkt“, so Hegel in § 105 *Grundlinien*, „ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß *an sich*, sondern *für sich unendlich* ist [...]. Diese Reflexion des

Hegel manifestiert sich diese Perspektivenverschiebung in der Behauptung einer unantastbaren Sphäre der Selbstreflexion über die jeweils richtigen Handlungs- und Begründungsmaßstäbe. Auch deshalb ist der moralische Standpunkt (zunächst) immer expressiv und selbst das Resultat willkürlicher Urteilsfreiheit; er ist, wie Hegel bereits im *Naturrechtsaufsatz* formuliert, „die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt“.⁷³ Die hier zur Sprache kommende Differenz zwischen einer Identität mit sich und einer Anerkennung des Allgemeinen, die in der Tat ein zentrales Spannungsfeld subjektiver Freiheit artikuliert, versucht Hegel in der Rechtsphilosophie von 1821 durch eine Matrix kontroverser Bestimmungsformen des Willens zu entwickeln.⁷⁴ Hegel verfolgt mit diesem Modell zugleich ein pragmatisch-institutionelles Anliegen.⁷⁵ So ist der moralische Standpunkt gleichermaßen an die Kontexte der Orientierung gebunden, wie sie bereits für das abstrakte Recht kennzeichnend waren. Indes, die Bezüge zum Eigentum, zum (Not-)Recht, wie auch zu den sonstigen Praxen individueller Freiheit, werden nun als je eigenes Wissen erfahren, damit aber auch der unbedingten Pflicht – Hegel nennt das die Eitelkeit des ironischen Subjekts – als der höchsten Spitze des Moralischen unterstellt. Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist freilich die so zu Tage tretende Widersprüchlichkeit des gestaltenden Willens. Denn das Dasein der Subjektivität kann das Spannungsfeld zwischen der unbedingten Pflicht, der Tätigkeit der Besonderung“ und dem anerkannt Allgemeinen (Guten) nicht angemessen ausmitteln. Im Gegenteil, es macht gerade ihren „Charakter“ aus, von allen Praxisformen, zu denen sie sich bestimmt, auch abstrahieren zu können. Es ist jedenfalls diese Option einer Auflösung aller Verbindlichkeit, die letztlich auch dazu führt, daß die institutionellen Strukturen labil bleiben, d. h. artikuliert Rechte und entsprechende Ansprüche nicht oder in nicht effektiver Weise durchsetzbar sind. Um aber das zu gewährleisten, müßten sich die handelnden Akteure auf vernünftige Gründe und ebensolche Maßstäbe stützen können; Voraussetzungen, die das Feld des Moralischen nicht garantieren oder nur dem Zufall, also der subjektiven Willkür, überlassen kann.⁷⁶ – *Die Kontexte der Sittlichkeit* begründen schließ-

Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die *Person* zum *Subjekte*.“

⁷³ GW 4, 467.

⁷⁴ GW 14.1, §§ 115, 104 ff.

⁷⁵ Dagegen wird immer wieder behauptet, Hegel verfechte mit seinem moralischen Konzept ein rein „theoretizistisches“ Unternehmen, das insoweit auch als „wert- und normfreie Handlungstheorie“ interpretiert werden könne (in diesem Sinne etwa H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., S. 223). Eine solche Sichtweise macht sich freilich einen Norm-, Praxis- und Handlungsbegriff zu eigen, der an dem Hegelschen Konzept praktischer Philosophie im Wesentlichen vorbeigeht. Hegel Anliegen scheint es aber gerade zu sein, die unterschiedlichen Qualitäten implizit normativer Urteile analysieren und zur Geltung bringen zu wollen (D. Moyer: „Die Verwirklichung meiner Autorität“, in: C. Halbig (Hrsg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, 209 ff.).

⁷⁶ Vgl. dazu W. Bartuschat: „Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie“, a.a.O., 19 ff.; H. Ottmann: „Die Genealogie der Moral und ihr Verhältnis zur Sittlich-

lich die Formen anerkannten, d.h. im umfassenden Sinne institutionell abgesicherten Orientierungswissens.⁷⁷ Erst dieses Orientierungswissen bestimmt für Hegel den Handlungs- und Beurteilungsspielraum, der für eine konkrete Verwirklichung des Rechts als Freiheit, modern gesprochen, für einen grundrechtlich verfaßten Status der Personen erforderlich ist.⁷⁸ Insofern ist die Sittlichkeit die Einheit von abstraktem Recht und Moralität. In ihr realisieren sich die abstrakten und moralischen Zuordnungsbeziehungen als allgemein gewußte und deshalb anerkannte (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat). „Das Sittliche ist die subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts.“, so deziert § 141 *Grundlinien*. Hegel macht damit auf etwas aufmerksam, daß auch für unser gegenwärtiges Staats- und Rechtsverständnis von großer Bedeutung ist. Vernünftige Praxen des Gebens und Nehmens von Gründen, des gemeinsamen Aushandeln sinnstiftender Kriterien, stellen sich nicht „einfach so“ her, sie müssen vielmehr durch bestimmte Daseinsbedingungen, durch ein Netz kooperativer Verfahrensformen zur Geltung gebracht und operationalisiert werden.⁷⁹ Für Hegel waren es die bereits genannten Kontexte, die die damit verbundenen Standards der Rationalisierung absichern sollten. Das betrifft die Rückbindung des Einzelnen an den geschützten Raum des Privaten wie auch die Ausbildung personaler Kompetenzen, namentlich der Kinder, die Öffnung der individuellen Bedürfnisse zur Seite des Ökonomischen, der Rechtspflege und der Wohlfahrt, sowie, und nicht zuletzt, das *politische* Verhältnis der Akteure als Bürger eines freiheitlichen Staatswesens.

Vieles an der konkreten Darstellung Hegels, das Modell der Gewaltenteilung, aber auch das Fehlen originär ausgewiesener Grundrechte erscheint uns heute befremdlich oder sogar freiheitswidrig.⁸⁰ Indes, Hegel verfißt mit seiner Theorie des Staates keine Verabsolutierung historisch wirksamer Beurteilungsstandards – vor allem darin unterscheidet er sich von den naturrechtlichen Staatsmodellen seiner Vorgänger, Fichte eingeschlossen. Wichtiger ist wohl sein Anliegen, die Gehalte und Manifestationen der Freiheit, insbesondere das Prinzip wechselseitiger Selbst-

keit“, in: B. Sandkaulen (Hrsg.): *Gestalten des Bewußtseins*, Hamburg 2009, 266 ff. und A. Wood: „Hegel’s Critique of Morality“, a.a.O., 147 ff.

⁷⁷ Vgl. zu den unterschiedlichen Deutungs- und Interpretationsmustern S. Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, a.a.O., 211 ff.; A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O., 141 ff.; H. Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, a.a.O., 245 ff.; P. Stekeler-Weithofer: „Philosophie des Selbstbewußtseins“, a.a.O., S. 357 ff.

⁷⁸ Verdeutlichend G. Lübke-Wolff: „Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie“, in: H.-C. Lucas / O. Pöggeler (Hrsg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 421 ff.

⁷⁹ In diesem Sinne A. Anter: *Die Macht der Ordnung*, Tübingen 2004; F. v. Hayek: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1971; M. R. Lepsius: *Interessen, Ideen, Institutionen*, Wiesbaden 2009; C. Möllers: „Staat als Argument“, a.a.O.

⁸⁰ So etwa A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O., 17 ff.; G. Lübke-Wolff: „Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie“, a.a.O., 421 ff.; L. Siep: „Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts“, in: R. Alexy (Hrsg.): *Rechts- und Sozialphilosophie heute*, Stuttgart 1991, 361 ff.

bestimmung, auf die je geschichtlich gewordenen und deshalb auch veränderlichen Bedingungen des Staates zu beziehen.⁸¹ Gerade insoweit hat sein Verweis auf die Bindung freiheitlicher Lebensformen an die zeit- und konfliktangemessenen Institutionen einer Gesellschaft nichts an Plausibilität verloren. Im Gegenteil, man kann den gegenwärtigen Demokratie- und Verfassungsstaat durchaus als Realisierung der Hegelschen *idée directrice*, im Sinne einer handlungsgerichteten Zielbestimmung, eines institutionalisierten Leitgedankens, verstehen, wonach jede Epoche, jede Gruppe von Akteuren, ihre Formen der Autonomisierung und Freiheitsverwirklichung finden muß. Auf den Begriff gebracht ist insoweit auch Hegels Institutionenverständnis. Im Gegensatz zu späteren, vor allem durch die „positivistische Wende“ beeinflussten Modellen⁸² favorisiert Hegel ein normpragmatisches Konzept, in dem formale und materiale Aspekte vermittelt werden. Die Rede von einer stabilen Rechtsordnung, von einem Verwaltungs-Staat etc., verweist dann immer auch darauf, daß Strukturen der Institutionalisierung, wie Eigentum und Vertrag, Familie oder Rechtspflege, auf normativ gestützten Konventionen beruhen, die aber nur durch die performativ geäußerte Anerkennung der Menschen ihre praxisorientierende Bedeutung erhalten; eine Überzeugung, die alles andere als totalitär ist. In diesem Sinne versteht Hegel dann auch das *positive* Recht des Staates, insofern es, trotz seiner notwendig formalen und verfahrensgeleiteten „Natur“ praktisch gewordene, wenngleich immer auch *endliche* Vernunft ist.⁸³

3. Wie vernünftig ist der Staat?

Wie gesehen, beantwortet Hegel die Fichtesche Frage nach der angemessenen Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit, von Recht und Sittlichkeit mit einem Konzept der gestuften Freiheitsverwirklichungsniveaus. Recht, Moralität und Sittlichkeit stehen sich nicht in der Weise gegenüber, als der Staat die Verwaltung und Kontrolle des (positiven) Rechts und folglich die Notwendigkeit des Zwangs übernehme und die Verwirklichung der moralischen und sittlichen Freiheit anderen (Partial-) Praxen oder, in der Formulierung Fichtes, „höheren Zweigen der Vernunftkultur“ zukäme.⁸⁴ Vielmehr versteht Hegel den modernen Staat grundsätzlich als Verwirklichung Freiheit. Diese Bestimmung des Staates als Inbegriff der Freiheit schließt weitere Lebens- und Praxisformen jenseits des Staates kategorisch aus. Aber nicht nur das, für Hegel wird mit dieser Sicht auf den *fait culturel* überhaupt erst das „Recht des Allgemeinen“ sichtbar. Fichte hätte ein solches Verständnis womöglich als eine unzulässige Affirmation, ja sogar als eine Überforderung rechtlicher Handlungs- und Koordinationsansprüche angesehen, die, darüber hinaus,

⁸¹ E.-W. Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a. M. 1976, 60 und R. Pipin: *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford 1991, 148 ff.

⁸² Vgl. hierzu nur die Arbeiten von M. Hariou: *Theorie der Institutionen*, Berlin 1965, 34 f. und H. Kelsen: *Die reine Rechtslehre*, Wien 1960.

⁸³ GW 14.1, §§ 211 ff., 175 ff.

⁸⁴ Fichte: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: GA I, 8, 11. Vorl., 325.

zu einer Vermengung juridischer und moralischer Standards führt. Im Hintergrund steht hier ein nur schwach ausgeprägter Begriff des Politischen, der zugleich von einem starken Bildungsideal überformt wird. Aber Hegel beharrt einmal mehr darauf, daß der moderne Staat „die Wirklichkeit des substantiellen Willens [ist], die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige.“⁸⁵ Man könnte auch sagen: das Wissen im und durch den Staat ist das Einzige, über das wir alle *gemeinsam* verfügen; wenngleich es als Rechtswissen, je nach Lebens- und Praxisform, unterschiedliche Bedeutung für unser Handeln erlangen kann. Ungeachtet dessen klingt der Appell an die staatliche Vernunft in heutigen Ohren, die an der Semantik und den Strategien einer nachmetaphysischen Moderne geschult sind, mehr als befremdlich. Nach der Verabschiedung diverser Meta- und Groß Erzählungen ist mit der Vernunft offensichtlich kein Staat mehr zu machen. Im Gegenteil, letzterer erscheint nun als der *gezähmte Leviathan*, als der *große Andere*, mit dem es sich mehr oder weniger zu arrangieren gilt.

IV. Fichte, Hegel und die Moderne

Gleichwohl hat die nachmetaphysische Moderne weder Fichte noch Hegel vergessen. Ihre Konzepte sind vielmehr in das moderne Staats- und Rechtsverständnis transformiert worden. Allerdings tauchen sie dort nur noch als Strukturmomente neuer Ordnungs- und Machtdispositive auf.⁸⁶ Der (Vorsorge-) Staat der Gegenwart wird in der Regel als liberaler *Interventionsstaat* begriffen. Den privatisierten Interessen und Idiosynkrasien, nicht weniger den Ökonomisierungspraktiken des Marktes steht, so die These, ein gouvernementales Management gegenüber, dessen vorrangiges Ziel es ist, die Subsistenzbedingungen der Akteure und, soweit es Risiko- und Konfliktprevention zulassen, deren Freiheitsspielräume zu sichern. Das „rechtsphilosophische Erbe“ Fichtes und Hegels ist unverkennbar. Denn in Anschlag gebracht wird so nicht nur das Fichtesche Modell einer Gemeinschaft „rationaler Egoisten“,⁸⁷ sondern auch das, was Hegel als „Not- und Verstandesstaat“ oder, noch pointierter, als „System der Atomistik“ bezeichnet hat.⁸⁸ Ausschlaggebend ist jedoch, daß diese Strukturmomente des Staates nunmehr ohne den von beiden, wenn auch in unterschiedlicher Form, exponierten Bezug zur Sittlichkeit auskommen. Weder ist der Staat, wie bei Fichte, die notwendige Bedingung einer wie auch immer zu verwirklichenden Sittlichkeit noch ist sie, wie bei Hegel, der Rechtsgemeinschaft als immanent gedacht. Nun ist unbestritten, daß jede Zeit *ihr* Verständnis von Staat und Gesellschaft auf den Begriff zu bringen hat. Klar ist aber

⁸⁵ GW 14.1, § 258, 201 ff.

⁸⁶ Zu entsprechenden Staats- und Gesellschaftsanalysen vgl. G. Agamben: *Homo sacer*, Frankfurt a. M. 2002; U. Bröckling (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2000; M. Foucault: *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M. 2005, 148 ff.

⁸⁷ Siehe die obige Darstellung.

⁸⁸ GA 14.1, § 183, 160; in der Enzyklopädie von 1830 spricht Hegel dann auch vom „äußeren Staat“ GW 20, § 523, 498.

auch: Die Moderne unterläuft die normativen Orientierungsmuster der überlieferten Wert- und Traditionsarsenale. Der Effekt ist eine Dynamisierung und Desorientierung sozialer Lebensformen. Aber auch eine Rechtsphilosophie der Gegenwart und eine daran anknüpfende Theorie des Staates sollte zeigen können, woher die *Sinnpotentiale* kommen, die es ihr ermöglichen, die *partikularen* Interessen und normativen Erwartungen der Akteure auf die Standards *gemeinschaftlichen* Handelns und Urteilens zu verpflichten; denn auf dieser Vermittlungs- und Transzendierungsleistung beruht das Legitimationspotential jeder freiheitlich verfaßten Ordnung und Institution (Böckenförde).

V. Resümee

Die hier vorgestellten Rechtsphilosophien Fichtes und Hegels entwickeln, wie gezeigt, in ganz unterschiedliche Weise eine kritische Begriffs- und Strukturgeschichte der Freiheit. Während Fichte auf einen restriktiven, an der politischen Anthropologie orientierten Rechtsbegriff abhebt und die Praxen der Moralität und Sittlichkeit strikt davon unterscheidet, komponiert Hegel auf der Basis seines spekulativen Holismus einen Wissens- und Rechtsbegriff, der sämtliche Kontexte institutionalisierten Handelns und Urteilens umfaßt. Beiden, Fichte wie auch Hegel, geht es um die Bestimmung *vernunftbegründeter* Freiheitsansprüche, wobei deren basale Verwirklichungsbedingungen auf eine Kultur sinnintegrativer Selbstbewußtwerdungsprozesse zurückgeführt werden. Vor allem Fichtes transzendente Deduktion des Naturrechts als „reelle Wissenschaft“ gerät hierbei in Turbulenzen. Grund dafür ein Intersubjektivismus, der sich zugleich auf einen methodischen Individualismus stützt; ein Aspekt, der, was häufig übersehen wird, sowohl die Rechtsbegründung als auch die Rechtsanwendung der Fichteschen Rechtslehre betrifft. Hegels Sozialtheorie des Geistes kann dieses Problem weitestgehend beheben; allerdings unter Bezugnahme eines für uns heute weit ausdimensionierten Rechtsbegriffs. Entscheidend ist allerdings für beide, daß die Rede über Recht und Staat mit einem Vertrauen in das sinnkritische Potential der Vernunft verbunden ist. Die sogenannte nachmetaphysische Moderne kann mit einem solchen Projekt nur noch wenig anfangen. Fragen der Rechts- und Staatsorganisation werden im Modus diverser Macht- und Ordnungsdispositive, inklusive damit einhergehenden gouvernementalen Strategien, verhandelt. Allerdings bleibt zumeist offen, inwiefern in diesen Konzepten die nicht bestrittenen Sinn- und Transzendierungsleistungen einer Gemeinschaft generiert werden können. Daß die Begründung einer solchen Vermittlungs- und Transzendierungsleistung auch heute noch mit einer *Philosophie des Selbstbewußtseins* möglich ist, haben die vorliegenden Überlegungen wenigstens andeuten wollen.

Recht und Sittengesetz beim späten Fichte

Lu De Vos

In der *Grundlage des Naturrechts*, seiner frühen Jenaer Rechtslehre, zeigt Fichte, daß und weshalb Rechtsgesetze nicht, wie bei Kant, aus dem kategorischen Imperativ hergeleitet werden können, soweit sie als Erlaubnisgesetze interpretiert werden und unter einem Recht dasjenige zu verstehen ist, was eben nicht pflichtwidrig ist¹. Der Rechtsbegriff wird von Fichte dann als ein theoretischer Begriff eingeführt, der zur Voraussetzung der vollständigen realen Entfaltung des Ichs gehört. Damit gelingt es Fichte, einen selbständigen Begriff des Rechts zu entwickeln, der nur in der Wissenschaftslehre selbst verankert ist. Zugleich weicht Fichte deutlich von Kants Lösung ab, bei der das Rechtsgesetz, als die Äußerlichkeit betreffend, doch aus dem kategorischen Imperativ hergeleitet wird. Diese Möglichkeit erwägt Fichte nicht, obwohl oder gerade weil er die praktisch-moralische Realität als die grundlegende Wirklichkeit des freien Ichs Ernst nimmt².

In dieser Fichteschen Konzeption sind aber auch einige Unklarheiten enthalten. Es zeigt sich schon beim Problem des Erreichens des Rechtszustandes, wie schwierig diese Konzeption ist. Es bleibt darüber hinaus ein Problem, wie das, was für die Philosophie gültig ist, ebenso fürs natürliche (d. h. in diesem Fall rechtliche) Bewußtsein gelten kann und von ihm selbst gefaßt wird. Wie ist von Seiten des natürlichen Bewußtseins eine Kritik am selbständigen Recht möglich? Dieses Problem scheint Fichte noch dahingehend auffangen zu können, daß das Kriterium für Rechtlichkeit selbst rechtlich ist und es weder eine Schädigung von Personen noch eine Beeinträchtigung der Freiheit geben darf, es sei denn innerhalb jener Grenzen, die sie gemeinsam bestimmt haben.

Wenn sich nun die Basiskonzeption der Wissenschaftslehre und des Wissens in der Berliner Phase verändert hat, weil der Grundsatz nicht mehr ein konstruktives Verfahren, sondern vielmehr ein Sich-Entschließen der Vernunft dem Leben gegenüber fordert, dann fragt es sich, ob ein selbständiger Begriff des Rechts, wenigstens der Sittlichkeit gegenüber, noch erhalten bleiben kann. Wie zeigt sich der

¹ Vgl. W. Kersting: „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 21–37 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24). – Vgl. auch verschiedene Beiträge in diesem Band.

² Das Recht und die Moralität als Minimal- und Maximalprägung des kategorischen Imperativs zu verstehen, die unter handlungstheoretischen Bedingungen als Kantische Deutung vorgetragen wird, wird hier als kontemporäre Deutung nicht weiter verfolgt (vgl. Gerold Prauss: *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg / München 2009).

Rechtsbegriff und wie wird er abgeleitet? Gibt es eine Deduktion aus der Wissenschaftslehre und genügt der Rechtsbegriff dem Anspruch, die Sphäre des Rechts vollständig abzudecken, so daß dazu das Sittengesetz nicht bemüht werden muß? Denkgeschichtlich kann man bereits an dieser Stelle darauf hinweisen, daß die Bereiche der Entfaltung des Rechts und der Sitten nicht wesentlich anders bestimmt, aber dennoch umbenannt und in einer Sphäre zusammengefaßt werden; so wird in der *Anweisung zum seligen Leben* das Recht im Sinne der Legalität als niedrige Sittlichkeit bezeichnet, die zugleich aber auch die Sphäre des freien Handelns der Menschen, die gewöhnliche Sittenlehre oder die bürgerliche Moral, umfaßt (I, 9, 107–109)³. Wenn die Wissenschaftslehre nicht mehr bloß die theoretischen und praktischen Grundsätze der realen Bereiche ausführt, sondern die Ansichten oder Weltentwürfe als Bild eines fünffach gestalteten Absoluten darstellt (vgl. SL 310), bleibt dann gleichwohl die Mittelstellung des Rechts zwischen Natur und Sittlichkeit aus der frühen Konzeption unter veränderten Bedingungen erhalten?

In dem vorliegenden Beitrag zur *Rechtslehre* 1812 stelle ich die Selbständigkeit des Rechtsbegriffs gegenüber dem Sittengesetz heraus, wie Fichte ihn in dieser Rechtslehre bestimmt hat, und zeichne die Argumentation sowohl seine Intentionen stützend als auch mit kritischen Hinweisen nach (1). Danach betrachte ich die Bedeutung des Rechts für die Rechtsformen (2) sowie seine Bedeutung im Verhältnis zur Sittlichkeit, die sich bei der Realisierung des Rechts im Staat als Grenze desselben ergibt (3). Es fragt sich dabei, ob auf diese Weise nicht doch erneut die Sittlichkeit eine Funktion in Beziehung auf das Recht übernimmt, die die Selbständigkeit des letzteren allerdings bedroht. Meine These wird dazu die folgende sein: Obwohl der Rechtsbegriff nach Fichte aus der Wissenschaftslehre als selbständiges Theorem einsichtig gemacht werden kann, ergeben sich gleichwohl Schwierigkeiten zumindest bei der Einführung desselben, so daß das Recht für alle nur als Sichtbarkeit des Sittengesetzes und nicht völlig unabhängig von diesem dargelegt werden kann.

I. Der Rechtsbegriff und seine Erörterung (Deduktion)

Im ersten Teil der Rechtslehre erläutert Fichte die Aufgabe der Rechtslehre und analysiert den Rechtsbegriff. Dabei wird dargelegt, wie der Rechtsbegriff und das Rechtsgesetz sich als selbständig erweisen.

³ Fichte wird unter Angabe der Reihe, des Bandes und der Seitenzahl nach der Akademie-Ausgabe zitiert: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl. Nur die Rechtslehre 1812 wird allein mit der Angabe der Seitenzahl und die Sittenlehre von 1812 (mit „SL“ abgekürzt und entsprechender Seitenzahl) angeführt; beide Texte befinden sich in Band II, 13 der Gesamtausgabe.

Das Thema der Rechtslehre als Wissenschaft ist der Rechtsbegriff und dessen grundlegende Verwirklichung als ein Gedanke, der sich als Grund eines bestimmten Phänomens darstellen läßt (197). Das zu bedenkende Phänomen des Rechts ist nicht von Natur aus gegeben, sondern es entsteht durch Freiheit oder aus einem freien Entschluß der Individuen (198). Diese Freiheit bedeutet die Freiheit des Leibes des Individuums, die sich als bloße Ursache versteht und so wirksam ist. Damit diese Freiheit erhalten bleibt oder sie ohne Störung in ihrer Wirksamkeit erlebt werden kann, ergibt sich die Notwendigkeit eines Gesetzes für die Freiheit und deshalb eine spezifische Erkenntnis eines praktischen Gesetzes, das dem betrachteten Phänomen vorhergeht.

Von welcher Art ist das Rechtsgesetz? Um das Rechtsgesetz zu bestimmen, versucht Fichte in einer vollständigen Disjunktion das praktische Gesetz als entweder unbedingt oder bedingt zu betrachten. Es ist – und dies ist ganz wichtig – kein unbedingtes, kein kategorisches Gesetz, denn ein solches Gesetz müßte das sittliche Gesetz sein. Das Rechtsgesetz ist also einerseits nicht von der Art, unbedingt (und kategorisch) zu verpflichten, wie es das Sittengesetz tut. Damit ist die Verbindung von Recht und Sittengesetz *negativ* bestimmt: Das Rechtsgesetz ist nicht von der Art, ein sittliches Gesetz zu sein, noch – wie sich herausstellen wird – bedarf es des sittlichen Gesetzes zu seiner Grundlegung, weil das sittliche Gesetz seinem Wesen nach die völlige Harmonie der Individuen in ihrer übersinnlichen Freiheit stiftet. Das Zusammenleben ohne Störung aber, das den Inhalt des Rechtsbegriffs ausmacht, ist kein praktisches sittliches Gesetz. Und das Rechtsgesetz ist zugleich andererseits kein bedingtes Gesetz, denn das Recht der Störungsfreiheit ist kein beliebiger Zweck. Deshalb führt die Bestimmung scheinbar in eine Sackgasse: Das Rechtsgesetz steht unter keiner der beiden Klassen eines praktischen Gesetzes, wenn die vorgeführte Differenzierung in unbedingt und zugleich kategorisch einerseits und bedingt andererseits vollständig ist.

Weil eine Bestimmung über den Gesetzesbegriff nicht zu gelingen scheint, wechselt Fichte den Blick vom Gesetz oder Grund des Rechts zum Phänomen: Was ist mit dem Recht, wenn es da ist, gegeben?

Die Pluralität der Individuen als frei Handelnder ist zwar von Natur aus gegeben, aber ein freiheitliches und mehr noch ein reibungsloses Zusammenleben derselben, das die Freiheit der Individuen erhält und sichert, ist nicht durch ein Naturgesetz gesichert. Die Natur zeigt ja weder die wirksame Freiheit noch die Erhaltung der Individuen in ihrer Freiheit, so daß sie ihrer Selbständigkeit und Freiheit sicher sein können. Das Recht und das rechtliche Zusammenleben sind also nicht von der Natur vorgegeben; dies ist das erste Resultat der Betrachtung des Phänomens.

Die zweite Beobachtung ist folgende: Das Rechtsgesetz ist kein Gebot und keine Verpflichtung gegenüber der konstituierten und konstitutiven Freiheit der Individuen selbst, denn diese ist, so Fichte, eine individuelle Aufgabe der Individuen, denen an ihrer Freiheit liegt. Das sittliche Gesetz ist nicht für alle bestimmt, sondern es stellt – so wird von Fichte vorgeschlagen oder angenommen – die Aufgabe für

jeden Einzelnen dar. Damit sind Recht und Sittlichkeit ein zweites Mal voneinander unterschieden. Die Sittlichkeit ist unbedingt und für schon konstituierte freie Individuen geltend; das Recht ist weder bedingt noch unbedingt und richtet sich dennoch an alle. Mit dieser Kennzeichnung aber ist das Rechtsgesetz doch aus der Bestimmungsnot geraten, wenn die Disjunktion zwischen Allgemeinheit und Einzelheit bei ausreichend erweisbarer Freiheit richtig ist. Das Rechtsgesetz ist zwar nicht unbedingt, ebenso wenig ist es als ein willkürliches Sollen bedingt, und es ist ebenfalls nicht individuell, sondern es beinhaltet eine allgemeine Aufgabe für alle, die sich ihre Freiheit des Handelns sichern wollen.

1. Die Individualität der Sittlichkeit

Wie überzeugend ist Fichtes Versuch, zwischen Allgemeinheit im Recht und der Einzelheit in der Sittlichkeit bzw. Moralität einerseits zu differenzieren und andererseits beide miteinander zu vermitteln? Wieso wird die Allgemeinheit im Gegensatz zur Individualität auf die Differenz der Bereiche von Recht und Moralität verteilt? Die Allgemeinheit des Rechts ergibt keine Probleme, aber weshalb ist das Sittengesetz ein individuelles Gesetz? ‚Betrachte jeden wenigstens auch als Zweck!‘, wie eine Formulierung der Imperativform des Sittengesetzes heißen kann: dies leuchtet doch keineswegs als individuelles Gebot ein, so wenig wie die Wahrhaftigkeit nur im individuellen Bereich und als individuelle Tugend und nicht als allgemein gefordert werden sollte.

Nun ist es aber so, daß Fichte in der frühen Sittenlehre das Gewissen des Einzelnen als Instanz der Sittlichkeit einführt (I, 5, 146), das aber gleichwohl auf Grund eines Prinzips, das für jedes Vernunftwesen gilt, verbindlich ist, wobei jede Intelligenz ihre Freiheit nach dem ausnahmslosen Begriff der Selbstständigkeit bestimmen soll (I, 5, 53 f.). Dann wäre aber die Sittlichkeit in philosophischer Bedeutung oder in der prinzipiellen Deduktion – und darum geht es doch in der Differenzierung dieser Bereiche –, von der Anwendung, die diese Form als individuell singularisiert, verschieden und erst in der Anwendung als Überzeugung der Pflicht, oder nach dem je individuellen Gewissen betrachtet. Dabei bleibt dennoch die Frage, ob die Überzeugung ausreichend ist, um die Einzelheit als spezifische Differenz zum Recht zu bezeichnen.

Die Differenzierung wird noch schwieriger in der Berliner Periode von 1810 bis 1814. Nicht nur wird weder Einzelheit noch Individualität als Grundprinzip der Sittlichkeit bemüht, auch die Selbstständigkeit verschwindet als Kennzeichen der Sittlichkeit, oder genauer: sie wird ‚ersetzt‘ vom ‚eigenen geistigen Sein‘, das nicht mehr die Selbstständigkeit des Ich ist, sondern die Realität des ihn übersteigenden Begriffs. Denn im unmittelbaren Bewußtsein ist der Begriff der Grund und das Vorbild der neuen, geistigen Welt (SL 307). Oder das Ich erscheint als Leben des Begriffs (SL 319) bzw. nur als Werkzeug des absoluten Begriffs (IV, 6, 111). Dadurch ist die eigene Selbstständigkeit des Ich, die vielleicht noch als Individualität des Ich verstanden werden könnte, verschoben worden durch die Frage nach dem

Wesen des Begriffs oder nach dem Verhältnis zum Leben als Begriff. Gerade durch das Leben des Begriffs wird aber ein anderer Schwerpunkt der geistigen oder sittlichen Welt gesetzt oder vorausgesetzt. Es wird der Harmoniegedanke, der die Einzelnen auf einander abstimmt, aber damit doch einen Ordnungsgedanken setzt und so allgemein bleibt, im Ganzen des geistigen Seins betont (SL 329). Es bleibt also rätselhaft, wie es zu verstehen ist, daß es „keine Pflicht des Einzelnen“ gibt, „sondern nur eine der *ganzen* Gemeinde“ (SL 358), und dies eine Weltordnung hervorbringt, in der die Einzelheit noch vorherrschen soll. Damit wird von der Sittenlehre aus gesehen die Differenz selbst von allgemeinem Recht und individuell geprägter Ordnung des sittlichen Seins noch schwieriger, wenn nicht sogar unmöglich.

Kehren wir aber nun zu den Hauptgedanken Fichtes zurück! Das Rechtsgesetz ist für die Gattung der von der Natur als zu freien Handlungen befähigt hervorgebrachten Wesen bestimmt, die auf rechtliche Weise gemeinsam frei oder ohne Störung leben sollen (198). In diesem Gedanken steckt eine eigene oder selbständige Aufgabe, wenn die Freiheit selbst, obwohl sie als eine auf die Leiblichkeit beschränkte aufgefaßt wird, mit Gewißheit eingesehen werden kann.

Vielleicht weil die leibliche Freiheit aller als naturhafter Gattungswesen der Inhalt des Rechtsgesetzes ist, erneuert Fichte eine – wenigstens im Blick auf die späte Gestaltung seiner Philosophie – etwas überraschende Position: Das Recht ist ein selbständiges *Mittelglied* zwischen Natur und Sittlichkeit (199): denn das Recht ist kein Teil der Natur und ebenso wenig ein Teil der Sittlichkeit, denn es beschränkt sich (wie schon bei Kant) auf die natürliche Wirkungssphäre, aber ist (anders als bei Kant) nicht abhängig von der unhintergehbaren Prinzipialität der Sittlichkeit⁴. Die leiblichen Individuen sollen das Recht wollen, damit sie rechtlich frei sind; das Recht ist dann ein eigenes unabhängiges Wissen in der Wirkungssphäre der Natur. Damit ist zugleich herausgestellt, daß das Sollen im Grundsatz der Rechtslehre ohne Weiteres auftritt, wobei es aber kein Sollen in dem Grundsatz der Sittenlehre gibt, denn dort muß das Sollen gerade erst abgeleitet werden (vgl. SL 310).

Ein befremdlicher Gedanke bleibt es dann doch, daß dies eigene Wissen des Rechts als ein ‚Mittelglied‘ bezeichnet wird. Eine *Mittelstellung* kann das Rechts zurecht einnehmen, da es zwischen der einen und der andere Ansicht erscheint, aber diese bestimmt es nicht mehr, weil es eine von mehreren möglichen Ansichten oder Weltentwürfen darstellt, die ihre eigene Kennzeichnung aufweisen müssen. Mit seiner Bestimmung als *Mittelglied* aber unterstellt Fichte, wie bereits in Jena (1794–1799), daß nur die Natur und die Sittlichkeit die richtigen ausreichenden

⁴ Man könnte versuchen, das Recht zwar nicht unbedingt, aber doch kategorisch als keinen Widerspruch zulassend zu benennen, weil der Zweck nicht beliebig, sondern immer ausgeführt werden muß, wenn Freiheit als Bestimmung in der Gemeinschaft herrschen soll. Damit hätte man zwar keine inhaltliche Bestimmung erhalten, aber es wäre doch – wenigstens terminologisch – eine Mittelstelle zwischen dem Unbedingten als solchen und den naturhaften Bestrebungen aufgewiesen, die dann als von allen geforderten Leistung der praktischen Widerspruchslosigkeit betrachtet werden könnte.

theoretischen oder praktischen Bestimmtheiten des Ich ausmachen, von denen aus das Recht abgegrenzt und dadurch als Synthesis oder Übergangsgedanke dennoch nicht vollständig bestimmt wird.

Positiv formuliert beinhaltet dies folgendes: Das Recht ist von Fichte auf diese Weise zusätzlich als ein eigener ‚selbständiger‘ Begriff gefaßt, der a priori aus der Vernunft und aus dem Wissen ableitbar ist. Dieses Recht ist deshalb ein reines Vernunftrecht: Ohne Kunst in Absetzung von der Natur einerseits und ohne freien Willen andererseits, der schon auf die Übernatur hinweist, ergibt sich kein rechtlicher Zustand (200); beide zusammen, die Kunst und die Freiheit, bilden den Begriff des Vertrags; deshalb sagt das Rechtsgesetz: „der Vertrag [solle] geschlossen werden“, und nur, wo dieser Vertrag geschlossen wird, ist die geeignete Form des Rechts realisiert. Damit ist das Rechtsgesetz als die Ausführung eines gesollten Vertrags weiter bestimmt. Der Begriff des Rechts impliziert eine rechtliche Form, die in der Form eines Vertrags hervortreten soll. Und dieser Vertrag soll zwischen allen Individuen als geeignete Form des Rechts geschlossen werden, damit die Freiheit aller garantiert werde, ohne die individuelle Pflicht derselben schon inhaltlich darzutun. Das Recht führt den Begriff des Vertrags als eines Gesollten oder eines zu Leistenden vor; und das Recht ist zugleich das, was der Inhalt des Gesollten oder der Leistung sein soll. Die Form bleibt im Sollen oder bei der Aufgabe, obwohl sich keine eigens konstituierte Freiheit findet, an die dieses Sollen sich richten kann.

Es gibt also ein „absolutes V[ernunft]gesetz, zufolge dessen ein Rechtszustand seyn soll“ (200), oder es wird eine kategorische Gliederung, die zwar nicht als unbedingt bezeichnet werden kann, am Recht gefunden. Obwohl die Gliederung absolut notwendig ist, entstammt sie nicht der Unbedingtheit des Sittengesetzes, sondern dem sich konstituierenden Wissen als solchem; nur aus ihm stammt der Rechtsbegriff und wird dieser gerechtfertigt⁵. Wird dann aber der Rechtsbegriff nur philosophisch als notwendig erklärt? Wie kann er fürs Bewußtsein als kritische Institution eingesehen werden? Und gibt es bei der Einführung dieser Bestimmung nicht auch Schwierigkeiten?

⁵ Was in diesem Zusammenhang Deduktion bedeutet, ist nicht ohne eine weitere Untersuchung zu bestimmen. Die Formel, daß etwas nicht aus dem Sittengesetz deduziert wird, suggeriert eine Deduktion mathematischer Art der dadurch deduzierten Sätze. Eine solche aber ist seit der *Wissenschaftslehre nova methodo* nicht mehr gefordert. Dann werden die philosophischen Voraussetzungen des reinen oder philosophischen Selbstbewußtseins als die Deduktionen desselben betrachtet. Wieso eine solche Deduktion dann später auf die Wissenschaftslehre beschränkt ist und die Glieder der angewandten Philosophie nicht untereinander deduziert werden müssen, wäre nur aus der relativen Unabhängigkeit der Bereiche als Weltentwürfe einigermaßen zu erklären.

2. Die vertragliche Leistung des Rechts

Es ergibt sich aber nicht alleine in der Analyse der Bestimmung, sondern auch in der definierten Zwecksetzung ein Problem, das auf zweifache Weise gestellt wird. Ergibt sich nicht schon dann ein Zirkel, wenn das Recht auf rechtliche Weise eingeführt werden soll (198)? Denn wird die Einführung des Rechts selbst schon durch das Recht bestimmt, so wird dasjenige vorausgesetzt, was gerade eingeführt werden muß oder soll. Und gibt es nicht dann einen weiteren Zirkel, der das Gleiche nochmals vorführt, wenn ohne einen Vertrag, d.h. ohne ein rechtliches Mittel, ein rechtlicher Zustand niemals herbeigeführt werden kann (200)? Wenn diese These Fichtes, daß es ohne Recht kein Recht gibt, wirklich stimmt, dann ist es fraglich, ob die Selbständigkeit des Rechts, die auf nichts Anderem als nur sich beruhe, nicht mit Problemen belastet wird, die entweder zu keiner Lösung führen oder die mit erheblichen Schwierigkeiten erkaufte werden, wobei das Zustandekommen selbst bloß (begrifflich) aufgeschoben wird⁶. Mit diesem Gedanken, der theoretisch als Zirkel bestimmt wird, könnte man praktisch aber auch zugleich den Gedanken eines Zweckes an sich oder den eines Kategorischen oder Unbedingten belastet sehen. Gerade das Sich-Einlassen auf einen solchen Zweck scheint eine genuin praktische Aktivität zu sein, die wenigstens mit der Sittlichkeit als etwas Unbedingtem verbunden wäre, wobei die Bemühung um die Unbedingtheit gerade diese Unbedingtheit (mit)konstituiert, weil diese nur in der Aktivität sich als radikale oder unbedingte Selbständigkeit eröffnet und wirklich als geordnete, Freiheit zeigt, die die unbedingte Freiheit als solche oder um ihr selbst hervorbringt⁷. Wenn die an sich zu leistende Zwecksetzung nicht schon die autonome sittliche Freiheit beinhaltet, dann wird die praktische Unbedingtheit analogisiert, weshalb es verschiedene Unbedingte (i.e. entweder der Allgemeinheit oder der Einzelheit nach) gäbe, was einem Ungedanken (der verschiedenen Unbedingten) gleich käme.

Nun stellt sich Fichte diesem Gegenargument nicht. Der *geforderten* Selbständigkeit wegen aber muß Fichte die Deduktion aus dem Sittengesetz ablehnen, und die einzige wirkliche Deduktion gelingt – so mag man ihm glauben – aus der WL, wo sich ein solches a priori begriffliches System des Wissens ergibt. Diese Deduktion bedeutet dann nach Fichte nicht, daß alle diesen Begriff des Rechts in Klarheit haben (201), sondern bloß, daß jeder, der philosophisch zu Ende denkt, den Rechtsbegriff denken muß. Damit wird zugleich darauf hingewiesen, daß zwar jeder das Recht mit einführen soll, aber daß zugleich nicht jeder in der Lage ist, die konstituierte Rechtsordnung zu kritisieren. – Die Deduktion, aus welcher der Begriff des Rechtsverhältnisses stammt, wird aus der (allgemeinen) Freiheit, die vollzogen werden soll, in der Wissenschaftslehre geliefert. Sie entstammt als Soll

⁶ Eine solche Schwierigkeit muß sich nicht ergeben, wenn das Recht als Form eines fundamentalen Gesetzes eingeführt wird, da dieses Gesetz dann als Kriterium des Gehaltes und nicht als Problem des Entstehens eines solchen Zustandes gebraucht werden kann.

⁷ Diese Unbedingtheit mag sowohl als die Selbständigkeit des Ichs (Jena) gedeutet werden als auch als Bild Gottes, wie in der Berliner Phase.

dem Begriff des Wollens, der diesen Begriff als solchen und d. h. als Rechtsbegriff in die Welt einführt und wodurch sich das Recht zugleich die Erscheinung des sittlichen Sollens setzt (WL 1810, II, 12, 289–292; WL 1812 II, 13, 175 ff.). Für die Rechtslehre selbst reicht aber eine Erörterung, die sich im zweiten Kapitel des Vortrags ergibt und die auf die endgültige Deduktion hinweist.

Die vorgeführte Erörterung des Rechtsbegriffs vollzieht eine Umkehr, insofern sie vom Faktum des Rechts ausgeht: Wenn die Natur der Dinge so bestellt ist, oder wenn es als Faktum gilt, daß (1) mehrere (2) freie Wesen in einer gemeinschaftlichen, die Wirksamkeit aller fortsetzenden Sphäre (3) stehen, dann ist das Recht zur Garantierung der gemeinsamen Freiheit ohne wechselseitige Störung nötig. Die Pluralität ist eine Gegebenheit: Die freien Wesen können als ein gattungsmäßiges System der Iche vorgeführt werden, aber sie müssen noch nicht sogleich als Erscheinung Gottes begriffen werden, wie es in der Sittenlehre der Fall wäre, denn sie befinden sich – noch! – bloß in einer Sphäre gemeinsamer Wirksamkeit.

In der Wirksamkeit seine eigene Einheit erst herstellend, soll das Wissen sich selbst begreifen als ein Zusammenziehen des Denkens aus der Mannigfaltigkeit zur Einheit. Dabei wird die synthetische oder zu Stande gebrachte Einheit des Rechts betont. Die Iche müssen als wirkend in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre angeschaut werden, denn an sie, als frei konstituierte Individuen, richtet sich dann erst das sittliche Gebot, das Bild Gottes selbst zu realisieren. Sie haben darum notwendig ein gemeinschaftliches Objekt, die rechtliche Welt, wodurch die rechtliche Sphäre des Bildens des Einen (später sittlichen) Bildes durch ihre gemeinschaftliche Kraft ermöglicht wird. Damit ist mit der Leistung auch die Beschränkung des Rechts angedeutet: es ist nur Vorbereitung zur und nicht schon die Ausführung der Pflicht.

In einer gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit kann die leibliche Freiheit des einen Ichs diejenige des andern stören: Nur dieser Störung in der Wirkungssphäre soll das Rechtsgesetz abhelfen. Wenn es keine mögliche Störung gibt, wie in der harmonischen Sittlichkeit, dann gibt es kein Rechtsgesetz. Rechtsgebote sind keine Erlaubnisregeln, sondern sie sind solche Gesetze, die der wechselseitigen gewalttätigen Beeinträchtigung durch Zwang vorbeugen sollen. Sittliche Gebote dagegen können sich nie widersprechen; wenn jeder Einzelne das ihm sittlich Gebotene tut, dann gibt es keine Möglichkeit der Störung: Die ganze Gemeinde vernünftiger Wesen wird, so ist auch der Sittenlehre zu entnehmen, harmonisch unter dem Sittengesetz gedacht.

Auf diese Weise ist in der reinen Vernunft oder in der Sittlichkeit das Rechtsgesetz nicht (mehr) möglich; so wird erneut negativ bestimmt: Nur dieser natürlichen Weise der störenden Freiheit, die es in der Sittlichkeit von vorneherein nicht mehr geben kann, soll im Recht Abhilfe geleistet werden; oder genauer: das Sittengesetz kann sich erst an solche Individuen wenden, die die eigene Freiheit als solche durch sie selbst entwickelt haben und diese weiter erhalten. Die Welt der Individuen muß

frei geworden sein, und die Individuen müssen frei handeln können, um zu der Möglichkeit zu gelangen, vom Sittengesetz ergriffen zu werden.

In der Sphäre der Wirksamkeit aber, d. h. nicht unter dem Sittengesetz, kann die Freiheit der natürlichen Individuen wechselseitig in ihren Handlungen gestört werden. Soll sie nicht gestört werden, dann müssen sie dem Rechtsgesetz gemäß handeln. Im Recht gibt es eine Mehrzahl der Iche sowie die Möglichkeit einer Störung in der Wirksamkeit, und die Störung in der Wirklichkeit wird nicht durch ein höheres, sittliches oder göttliches Gesetz vernichtet, sondern sie wird bloß vom Recht ausgeschaltet. Das Rechtsgesetz ist nur da wirksam, insofern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht: es wird gefordert als Vorbereitung auf die Herrschaft des Sittengesetzes. Denn die Herrschaft des Sittengesetzes ‚abrogiert‘ oder beendet das Rechtsgesetz.

Das Rechtsgesetz funktioniert auf eine ähnliche Weise wie das Sittengesetz (204): Auf der Ebene des Sittengesetz gibt es keine Störungen, denn was der eine tun soll, soll durchaus kein anderer tun, d. h. es gibt eine Harmonie. Auf dem Boden des Rechts geht es in einer ähnlichen Weise zu: Was der eine *darf*, darf im Recht durchaus kein anderer, damit es nicht zur Störung komme. Mit dieser Erörterung sind erneut die internen Bestimmungen des Rechtsbegriffs klar genannt: Alle sollen frei sein, und zugleich soll keiner die Freiheit der anderen stören.

3. Rückkehr zu Kant?!

Mit dieser Betonung entkoppelt Fichte Recht und Sittlichkeit, wie er es von Anfang getan hat, aber es fragt sich, wieso das Recht dann doch Vorbereitung zur Sittlichkeit bleibt und es nachgerade im Hinblick auf die Sittlichkeit bestimmt und eingeführt zu sein scheint. Ist diese Lösung dann nicht doch eine verdeckte Rückkehr zu Kants früherer, eigener Lösung, daß in Beziehung auf das für beide grundlegende Sittengesetz die spezifische Sittlichkeit in den Motiven, d. h. in der Überzeugung, das Recht aber in den Handlungen oder in der geleisteten Ordnung zu finden ist? Denn wenn das Recht und noch mehr der Staat bei Fichte im Hinblick auf die mögliche Sittlichkeit bzw. auf die (vorläufig nur gedachte) Einheit des Wissens angelegt sind, dann wird das Recht zwar nicht ‚aus‘ dem Sittengesetz heraus in einer mathematischen Art der Grundsätzen ‚deduziert‘, aber dennoch (philosophisch als nicht völlig unabhängig von ihm) gerechtfertigt, denn beide sind auf ein in ihnen auftretendes Prinzip bzw. einen Begriff hin philosophisch gedacht. Und was bedeutet ‚störungsfrei‘ anderes als die negative Fassung des Gedankens einer Harmonie, selbst wenn sie sich auf Leiber beschränkt und noch keineswegs für Iche gelten muß?

II. Implikationen des Rechtsbegriffs

Nachdem der Begriff des Rechts als ein selbständiger Begriff eingeführt und erörtert worden ist, muß er noch weiter realisiert werden. Dies geschieht nach

prinzipiellen Bestimmungen, die durch den Rechtsbegriff impliziert werden. Der Rechtsbegriff ist ein auszuführendes Gesetz des Willens, der als Wille aller nebeneinander steht, und er ist um des Rechts willen, d.h. von Rechts wegen ist er das Willensbewegende⁸. – Die Erscheinung der Sittlichkeit muß abgehalten werden, denn im Recht geht es nur darum, die leibliche Freiheit zu realisieren und die Unmöglichkeit der freiheitlichen Störung um des Rechts wegen, d.h. um der allgemeinen Störungsfreiheit wegen, durchzusetzen. Der Rechtsbegriff wird also von allen um des Rechts willen gedacht, so daß die Unterwerfung von allen unter es da ist. Ohne diesen Zustand gibt es keinen Anspruch auf rechtliche Freiheit; und dieser Zustand bringt die Unterwerfung aller unter das Rechtsgesetz mit sich. Wer sich nicht dem Recht unterwirft, der hat ja kein Recht. Das Recht ermöglicht erst Freiheit nach dem Gesetz.

Bei dieser Ermöglichung der rechtlichen Freiheit entsteht das Problem der Auffassung der möglichen Rechtsverweigerung von Seiten einiger Individuen, ein Problem, das das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit beleuchten wird. Dabei erfolgt erneut eine Abgrenzung des Rechts gegen die sittlichen Gesetze. Das allgemeine Rechtsgesetz und damit die Unterwerfung unter es muß sorgfältig vom Sittengesetz und dessen Autonomie getrennt werden, so Fichte, was er an folgendem Beispiel zu entfalten versucht (206): Wenn irgend jemand das Recht nicht anerkennt, wird er dann, so Fichtes Frage, auf ein Naturding reduziert, so daß man ihn auch dinglich behandeln darf? Laut Fichte muß an dieser Stelle genau unterschieden werden. In der Sittenlehre ist die Antwort vorsichtig. Dort muß dieses „Ding“ als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes behandelt werden, das noch erzogen und gebildet werden kann. Es bleibt ein mögliches sittliches Wesen, das als Individuum unbedingt zu achten sei. Dies ist aber beim Rechtsgesetz nicht der Fall. Das Rechtsgesetz ist an alle gerichtet, und die Unterwerfung des einen Individuums unter das Recht ist bedingt durch die Unterwerfung aller. Ohne diese Bedingung gibt es überhaupt kein Recht. Denn die rechtliche Anerkennung betrifft die bloße Anerkennung der Rechte, nicht aber der Personen selbst. Die Behandlung desjenigen, der sich auf rechtliche Weise verdinglicht, zielt nur dann noch auf Anerkennung, weil es aus Pflicht, aber nie des Rechts wegen geschieht. – Das Rechtsgesetz ignoriert aber das Sittengesetz, denn nur Rechtssubjekte sind von Rechts wegen anzuerkennen; das Sittengesetz hebt im Gegensatz dazu das Recht auf, nur aus Pflicht sei der Rechtsverweigerer dennoch zu (er)tragen. Damit sind unabhängige Bereiche angeführt: Das Rechtsgesetz ignoriert das Sittengesetz und das Sittengesetz hebt das erste auf oder vernichtet es. Damit ist zwar kein Widerspruch zwischen beiden entstanden, aber, so möchte man doch anmerken, eine solche Negation des Sittengesetzes ist doch schwer als Vorbereitung auf dasselbe aufzufassen, wenn das Recht die durch einen Rechtsverstoß dinglich gewordene Person nicht anerkennen kann.

⁸ Damit ist dann der gleiche problematische Zirkel entstanden, der schon früher angedeutet wurde.

Nach diesem Beispiel zeigt Fichte dann die weiter noch zu entfaltenden Themen der Unterwerfung aller unter das gemeinsame Rechtsgesetz in einem gegliederten Zusammenhang. Diese Themen sind der Vertragsschluß, das Eigentum, die persönliche Freiheit und der rechtliche Zustand, der nur in der Gemeinde oder im Staat durch einen Leistungsvertrag gewährleistet wird. Der Staatsbürgervertrag ist so die sich vollendende Bedingung der Rechtsfähigkeit.

Wenn der Rechtsbegriff als Eigentumsbegriff prinzipiell präzisiert wird, wird gleich wiederholt, daß kein sonstiges Motiv, wie die Sittlichkeit, dazu bemüht werden muß, sondern daß nur der Rechtsanspruch darzulegen ist (207). Denn wenn einer aus Pflicht eine persönliche Freiheit schonen mag, ist nichts Rechtliches gewonnen, denn damit ist keiner zu der gleichen rechtlichen Freiheit verbunden. Der Eigentumsbegriff ist ja der erste Bestandteil des wirklichen Rechts, dessen zweiter die Gemeinde des Staates ist. Die Gemeinde ist nun vorerst nicht weiter zu betrachten und hier schon auszuführen, als gerade soweit, wie die Abgrenzung gegen das Sittliche vorkommt. Eine durch das Recht gewollte Gemeinde ist eine der sich unter es unterwerfenden Freien. Dabei unterwerfen sich alle um ihres Rechtes willen und bejahen die Macht des Staates. Sie unterwerfen sich, um rechtlich frei zu werden.

Dies wiederum hat eine doppelte Bedeutung bei der *Gründung* des Staates: Im rechtlichen Sinne sind alle daran beteiligt, zugleich wird aber deutlich, daß eine Person doch bloß aus sittlichen Gründen, die höher als das Recht liegen, kein Unterdrücker wird, wenn sie die Rechtsmacht einsetzt (211). Wenn eine Person von sich aus die Staatsgründung durchführt, dann kann zwar die Materie des Rechts da sein, aber nicht notwendig die Form des Rechts! Und bei der Erreichung des Staates durch einen oder mehrere stützen sie sich auf höhere, sittliche Prinzipien – weshalb dies aber zutrifft, wird nicht klargemacht. Um ihres Rechtswillens errichten aber alle eine Rechtsgemeinschaft, denn der Akt der Konstitution ist nur dadurch Recht, daß jeder den Staat mit errichtet, wenn denn das Recht Freiheit nach dem Gesetz bedeutet und insofern das Recht eine Verbindlichkeit nach einem Gesetz erst herstellt, das den Individuen allgemein bewußt ist.

Damit aber erreicht Fichte ein neues Problem – das Problem der Verbindlichkeit des Gesetzes selbst. Für ein solches Gesetz kommt das Sittengesetz ins Spiel; nach ihm soll jeder die Freiheit des andern respektieren (213). Das Sittengesetz kann sich in seinen Geboten an die Einzelnen nicht widersprechen. Steht darum jeder ‚lediglich‘ unter dem sittlichen Gebote als dessen Instrument, so treffen die Individuen, ohne daß sie darauf bedacht sind und ohne es ausdrücklich zu wollen, nie aufeinander. Dies alles geschieht von selbst, weil das Sittengesetz eine Harmonie stiftet. Wenn das Sittengesetz schon gilt, dann bedarf es keines besonderen Rechtsgesetzes und keines das Recht einführenden Vertrages mehr. Aber wird damit auch das Recht verbindlich? Die Antwort darauf ist zweideutig, weil es für Personen gilt, aber nicht für die leibliche Freiheit. Diese muß noch immer vom Vertrag gewährleistet werden. Nur dieses Gesetz gibt das Recht: frei zu sein und frei zu lassen.

Aber wie soll sich das Sittengesetz Gültigkeit verschaffen? Das Sittengesetz wendet sich nur an den von allen äußern Zwecken befreiten, von der Natur losgelösten Willen, wenn die Bedingungen des höheren Zwecks da sind, und dies heißt, daß Erhaltung und Sicherheit der Individuen allgemein erreicht sein müssen, ehe das Sittengesetz erscheinen kann. Es muß darum ein von der Sittlichkeit unabhängiges Mittel geben, um die Freiheit aller, durch die die Sittlichkeit als Erscheinung und in der Reihe der Erscheinungen bedingt ist, zu sichern. Der Staat ist also grundsätzlich die Vorbereitung der Auffassung der Verbindlichkeit des (später sittlichen) Gesetzes.

Die Frage nach dem von der Sittlichkeit unabhängigen Gesetze der Freiheit ist bloß als Frage des Rechts zu beantworten. Das Recht ist eine künstliche Anstalt, es ist der Gegenstand einer wissenden Konstruktion außerhalb des sittlichen Reichs. Innerhalb desselben gibt es sich von selbst und ist bloßes Accidens der sittlichen Erscheinung, worauf man gar nicht weiter stößt, weil das Wesen der sittlichen Erscheinung in ganz etwas Anderem besteht.

III. Die Wirklichkeit der Rechtsformen

Die Realisation in Vertrag, Eigentum und Staat entfaltet die formelle und basale Rechtskonzeption. Die Wirklichkeit des Rechts wird in Eigentum und Staat nach den vorhergehenden prinzipiellen Bestimmungen durchgeführt.

Erneut bemüht sich Fichte, diese Wirklichkeit von der Sittlichkeit abzugrenzen. Das Problem erscheint gleich mit der Frage, ob unter dem Sittengesetz der Vertrag noch möglich ist. Und diese Antwort ist identisch mit der vorherigen. Weit entfernt davon, daß der Vertrag auf dem Gebiet des Sittengesetzes gelte, gibt es dort vielmehr gar keinen Vertrag mehr. Das Recht und das Eigentum liegen nicht auf dem Boden des Sittengesetzes (216). Das Recht ist früher als die Sittlichkeit, und noch mehr: es ist deren wirkliche Bedingung. Es ist die Vorbereitung des Willens zur Sittlichkeit: Es bildet den Willen, um sich an seine eigene Unwandelbarkeit in der Sittlichkeit zu gewöhnen.

Die wirkliche endgültige Realisierung des Rechtszustandes ist der Staat (221): Der Wille des Rechts wird als Staat errichtet, auf diese Weise gilt der Wille und ebenso das Recht in diesem ordnenden Grundgesetz auf alle Zeiten. Und dieser immer geltende Rechtszustand ist die Bedingung der sittlichen Freiheit, die als solche Freiheit das Vermögen übersinnlicher Zwecke ist (223). Der Staat gibt kein Recht, wenn nicht jeder in ihm in seinem physischen Wohlsein und in einer Ordnung, die das Zusammenleben und Handeln ermöglicht, gesichert ist (226, vgl. SL 375).

Bei der Betrachtung der Beziehung des Staates zur Sittlichkeit scheinen meines Erachtens vier Probleme aufzutreten:

(1) Die rechtliche Form des Staates beweist nichts für die Rechtlichkeit des gegebenen Staates. Die einzige zu erweisende Bedingung ist, daß der letzte Zweck des Staates die sittliche Freiheit ist. Der Staat leistet entweder eine autoritäre Dressur oder aber Bildung. Die Bildung besteht darin, sich selbst eigene und höhere Zwecke zu entwerfen und diese zu begreifen. Nur wenn der Staat eine entsprechende Form der Bildung leistet, kann er als rechtlicher Staat anerkannt werden. Es gibt also keinen möglichen anderen Zweck als den der Sittlichkeit, den absolut notwendigen Zweck aller (227). So findet sich das Recht nach Fichte wieder mit dem ganzen System des Wissens verbunden und es erscheint auch in der Wirklichkeit als das, was es in der Idee ist, die faktische Bedingung der Sittlichkeit. Dadurch kann der Staat aufgehoben werden, wenn der Zweck aller die Freiheit aller ist (229). Die Individuen sollen da sein, damit die Sittlichkeit realisiert werden soll, d.h. die Realisation des göttlichen Bildes, und zu dieser kommt es nur durch die Individuen. – Wenn aber der Zweck aller darin besteht, wie ist er dann noch von der Pflicht aller zu unterscheiden? Ist diese Auffassung dann nicht eine Auflösung der logischen Grenzbestimmung, daß zwar das Recht allen gehört, die Pflicht aber doch individuell sein sollte?

(2) Der Staat und seine Rechtlichkeit haben eine ‚eigene‘ Sittlichkeit, deren Bedeutung nicht genau bestimmt wird: Das bloße Recht (als Rechtlichkeit) ist die Sittlichkeit des Staates (265) und freilich ist das Recht nicht die Sittlichkeit der Individuen. Wenn dies aber mehr ist als eine feierliche Erklärung, dann verstärkt diese Aussage das problematische Bild eines Staates, der ‚um der Sittlichkeit seiner Bürger willen‘ da ist, wie sich dies auch schon bei der Bildung im Gegensatz zur Despotie ergeben hat. Damit ist zwar nicht die Deduktion des Rechts aus dem Sittengesetzes geliefert, wohl aber eine ‚positive‘ Verbindung mit dem Bereich der Sittlichkeit angedeutet, auf die hin das realisierte Rechtsgesetz angelegt worden ist. Wie es dann um die wechselseitige Unabhängigkeit beider steht, scheint problematisch.

Interessanterweise versichert Fichte jedoch in der Sittenlehre, daß die bürgerliche Ordnung des Staates mit der inneren Sittlichkeit, der Liebe des Guten um seiner selbst willen gar nichts zu tun hat, sondern nur mit der Rechtlichkeit der äußern Handlungen (SL 377–78). Insofern reicht es dem Staate, der seine Zwecke erreichen muß, ohne die allgemeine Sittlichkeit vorauszusetzen, daß schlechthin keiner die Unwahrheit im staatlich-rechtlichen Bereich sage, wenn er dies aber anstrebt, dann muß er freilich mit anderen bei ihm liegenden Mitteln bestrebt sein, eine solche Wahrhaftigkeit unter seinen Bürgern zu befördern, ohne eigentliche sittliche Grundlage. Dies wiederholt auf umgekehrte Weise, was schon bei der Rechtsverweigerung gesetzt war: Beim Strafrecht und bei der Todesstrafe ist zu bedenken, wie weit man dem Unrechtlichen doch noch eine mögliche Sittlichkeit zugesteht (278). Wer aber ein sittliches Gewissen hat und Religion als absolute Hingebung annimmt, dem ist die Pflicht geboten, sich gegen die Todesstrafe zu wenden, und er hat den Verbrecher zu dulden, als ob er frei und der Sittlichkeit empfänglich sei.

(3) Fichte wiederholt die prinzipielle Aussage: Der Wille gibt dem Gesetze selbst das Gesetz durch die Sittlichkeit seines Willens, des höchsten Vorbildes aller Gesetze. Es kann also etwas nicht Recht sein, das doch durchaus unsittlich ist (279). Ist damit dann als Vorbild nicht etwas Spezifisches verbunden, das zwar nicht in der wissenschaftlichen (Deduktion und) Erörterung, sondern gerade in der Ausführung auf das Recht bezogen wird, so daß das Recht wesentlich auf Sittlichkeit bezogen zu sein scheint und so auch verstanden werden muß? Ist es dann nicht doch so, daß man die Sittlichkeit und Rechtlichkeit zu Unrecht strikt voneinander geschieden hat?

(4) Auch die führenden Männer werden als durchaus sittlich und rechtlich gekennzeichnet (285), weil nur dann das Volk und die Regierung sich zur Einsicht in die Sittlichkeit erheben können. Deshalb wird auch an der Spitze des Staats als Verwirklichung des Rechts die Sittlichkeit wesentlich berücksichtigt.

IV. Resultat

Fichte behauptet grundsätzlich: Das Recht ist unabhängig von der Sittlichkeit, und mehr noch: Recht und Sittlichkeit schließen einander wechselseitig aus oder sie negieren einander. Zugleich ist aber das Recht die Vorbereitung der Sittlichkeit (und eine Äußerlichkeit oder Erscheinung, die einer Innerlichkeit oder einem Wesen vorausgeht).

In der Darstellung des Rechts wird darüber hinaus auf Folgendes hingewiesen: Die Sittlichkeit ist das Vorbild des Gesetzes und die Grenze oder selbst in gewisser Weise der Prüfstein des Rechts. Damit ist nicht mehr bloß die Negation, sondern vielmehr auf die Schranke hingewiesen, die mit der Negation verbunden wird.

Wenn aber die Gesetzlichkeit des Gesetzes wirklich am Vorbild des sittlichen Gesetzes ihren Ursprung hat, wird die Frage virulent, ob so dasjenige, was eingangs negiert wird, nicht doch durch die Hintertür wieder hineinkommt. Denn wenn nicht nur in der Bestimmung des Rechts, sondern zusätzlich auch in der prinzipiellen Ausführung des Rechts ein Zirkel droht, und wenn die Unabhängigkeit von Recht und Sittlichkeit voneinander in der Ausführung des Staatsrechts (wie in der Realisierung desselben überhaupt) zurückgenommen werden muß, weil selbst die Rechtlichkeit des Staates – wissenschaftlich oder doch auch kriteriologisch für die Individuen? – nur im Hinblick auf die Sittlichkeit zu bestimmen ist, dann fragt es sich, wieso die Selbständigkeit des Rechtsbegriffs aufrechterhalten werden muß und ob diese Selbständigkeit begrifflich oder wissenschaftlich eingeholt werden kann.

Das Recht als Vorbereitung auf die Sittlichkeit zu lesen, ist plausibel, wenn und insofern es die Sichtbarkeit der grundlegend sittlichen Freiheit oder der eigenen Begrifflichkeit ist und die grundlegende Freiheit der Sittlichkeit selbst nicht zur Diskussion steht. Dann aber ist zumindest die Zwecksetzung einer (rechtlichen) Freiheit doch abhängig von der zu betrachtenden und zu ermöglichenden Sittlich-

keit und nicht mehr ohne weiteres, wie vom Programm her zunächst gefordert, ihr gegenüber selbständig.

Die problematisch-systematische Stellung des Rechts in der Spätphilosophie Fichtes

Patrick Tschirner

In diesem Beitrag werde ich mich mit der systematischen Stellung des Rechts und dessen Verhältnis zur Moral in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 (GNR) und der *Rechtslehre* von 1812 (RL) beschäftigen. Dies ist insofern ein systematisch relevantes Thema, da in der *Rechtslehre* von 1812 zwei gegensätzliche Absichten zusammenfallen, die auf drei unterschiedliche Motive zurückgehen: (I.) Fichte hält einerseits an der strikten Trennung von Recht und Moral fest und konzipiert das Verhältnis beider so, daß das autonome und selbstständige Recht die notwendige Bedingung und Voraussetzung zur Verwirklichung der Sittlichkeit ist. In dieser Frage stimmen die *Grundlage des Naturrechts* und die *Rechtslehre* vollkommen überein. (II.) Andererseits werden in der *Rechtslehre* beide Sphären in der Weise aufeinander abgestimmt, daß die Autonomie des Rechts wieder aufgehoben wird: Der letzte Zweck des Rechts und damit des Staates sei nicht in ihnen selbst zu finden, sondern liege in der Sittlichkeit. Das Problem und zugleich die Hauptthese des Beitrags lautet: Fichte hält in der *Begründung* des Rechts am *Autonomiegedanken* fest und *zugleich* verlegt er den *Zweck* des Rechts in die Sittlichkeit. Durch diese Zielsetzung wird die Idee des Selbstzwecks von Recht und Staat aufgehoben und in ein bloßes Mittel und Instrument der Sittlichkeit verwandelt. Das Motiv zur Instrumentalisierung des Rechts speist sich aus zwei Quellen: Es geht zum einen auf prinzipientheoretische Überlegungen aus den Jahren 1804 bis 1806 zurück und zum anderen ist in Fichtes Spätphilosophie die Grundannahme zu finden, daß rechtliche Probleme im Kern moralisch lösbar sind.

Im folgenden werde ich mich zunächst mit dem Autonomiegedanken beschäftigen und im Anschluß daran mit den beiden Beweggründen zur instrumentellen Auffassung auseinandersetzen. Es geht mir nicht um die Lösung eines nicht zu lösenden Problems, sondern um die Rekonstruktion der drei unterschiedlichen und miteinander konfligierenden Motive.

I. Die strikte Trennung von Recht und Sittlichkeit in den Rechtsphilosophien von 1796/97 und 1812

Im ersten Teil der *Rechtslehre* von 1812 finden sich zahlreiche Stellen, in denen an der strikten Trennung von Recht und Moral und damit an der Autonomie des Rechts festgehalten wird: Die „Rechtslehre ist kein Teil der Naturlehre [...] aber

auch ferner kein Theil der Sittenlehre, kein praktisches Gesetz.“¹ Das Rechtsgesetz als Prinzip der Rechtslehre sei daher kein Natur- oder Sittengesetz², sondern ein „von der Sittlichkeit unabhängiges Mittel“³, das um seiner selbst willen gewollt wird. Der Zweck des Rechts liege in ihm selbst⁴ und nicht „Liebe, Gunst, Mitleiden“, „Gewalt, Klugheit, Sittlichkeit [oder] Nutzen“⁵ seien die entscheidenden Motive, im Gegenteil: sie werden nicht vorausgesetzt und allein der Rechtsbegriff soll den Willen bestimmen. Der Eintritt in den Rechtszustand kann laut Fichte zwar auch moralisch geboten werden, dies ist aber keine Frage der Rechtslehre oder der Rechtsbegründung, sondern eben Gegenstand der Moralphilosophie. „Das Recht [...] fällt [...] außerhalb des sittlichen Reichs“, denn „das Wesen der sittlichen Erscheinung [besteht] in ganz etwas anderem“.⁶

Dieses „ganz andere“ besteht darin, daß das Sittengesetz „immer [ein] *individuell[es]* Gebot für einzelne“⁷ ist, es ist „an mich *allein* gerichtet, und [...] unbedingt“. Das Rechtsgesetz hingegen richtet sich nicht an den Einzelnen, sondern an *alle* Individuen, folglich ist der Rechtszustand „ein Zustand nicht der einzelnen, sondern *aller*“.⁸ Das Recht solle die äußere Freiheit sichern und Störungen derselben verhindern: „Nur dieser Störung soll das Rechtsgesetz abhelfen.“⁹ Im dritten Teil der Fichteschen Rechtslehre heißt es im Strafrecht: „Die bürgerliche Ordnung des Staates aber hat es mit der innern Sittlichkeit, der Liebe des Guten um sein selbst willen, gar nicht zu tun, sondern nur mit der Rechtlichkeit der äußeren Handlungen.“¹⁰ Weiterhin heißt es hier: „Die subjektive Bedingung der richtigen Beurteilung dieses Gegenstandes ist die: daß man die Sittlichkeit und die Rechtlichkeit rein geschieden habe, und die letztere gar nicht betrachte als einen Teil der ersteren, sondern nur als ihre Bedingung.“¹¹

Fichte hebt aber nicht nur Recht und Moral bei der Begründung und der genauen Abgrenzung der unterschiedlichen Geschäftsbereiche voneinander ab, sondern bestimmt auch das Beziehungsverhältnis beider so, daß das Recht – im Sinne der Vereinbarkeit – die Voraussetzung für die Sittlichkeit sei und erst in einem rechtlichen Raum ermöglicht werde: Erst müsse die Freiheit aller durch ein „von der

¹ Fichte: *Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: *RL 1812*, in: GA II, 13, 199.

² Vgl. *RL 1812*, in: GA II, 13, 198.

³ *RL 1812*, in: GA II, 13, 214.

⁴ Vgl. *RL 1812*, in: GA II, 13, 211.

⁵ *RL 1812*, in: GA II, 13, 205/207.

⁶ *RL 1812*, in: GA II, 13, 214.

⁷ *RL 1812*, in: GA II, 13, 198.

⁸ *RL 1812*, in: GA II, 13, 205.

⁹ *RL 1812*, in: GA II, 13, 202.

¹⁰ *RL 1812*, in: GA II, 13, 270.

¹¹ *RL 1812*, in: GA II, 13, 278.

Sittlichkeit unabhängiges Gesetz der Freiheit“ gesichert sein – Fichte spricht hier auch von einem physischen Gesetz –, „ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann“. Erst müssen äußere Zwecke wie die physische Erhaltung und „unsere Sicherheit“ erreicht sein – als Bedingungen des höheren Zwecks –, denn das „Sittengesetz wendet sich nur an den von allen äußern Zwecken befreiten [...] Willen“. Zusammengefaßt: „Das Recht liegt vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als die Bedingung seiner Erscheinung.“¹²

Diese Ausführungen stimmen weitestgehend mit den Bestimmungen der *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 hinsichtlich der Begründung, Zielorientierung, Verbindlichkeit sowie Vereinbarkeit überein: Auch in dieser Schrift sagt Fichte, daß der Begriff des Rechts nicht aus dem Sittengesetz abgeleitet¹³ werde und „mit den Sittengesetze nichts zu tun“ habe: „Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zutun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.“ Der Gegenstand des Rechts ist die äußere Freiheit und richtet sich an die sinnliche Präsenz oder die äußere Gegenständlichkeit des Menschen – den Leib. „Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung statt, daß solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden.“ Aber nur durch Handlungen als Äußerungen der Freiheit in der *Sinnenwelt* treten „vernünftige Wesen in Wechselwirkung mit einander“: „der Begriff des Rechtes bezieht sich [...] nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äußert“. Es geht um Handlungen, die Folgen für einen anderen haben. Moral unterscheidet sich in diesem Punkt ganz eindeutig vom Recht, denn ihr geht es um die subjektive Geistigkeit und innere, sittliche Freiheit, die laut Fichte keine „Kausalität“ in der Sinnenwelt hat.¹⁴ Folglich sind die Ziele beider Sphären auch verschieden: Ziel des Rechtes ist die distribuierte (äußere) Freiheit, Ziel der Sittlichkeit ist die vollkommene, innere „Übereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst“.¹⁵ Ebenso wird der Charakter der Verbindlichkeit von Fichte in unterschiedlicher Weise bestimmt: „Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur [oder zwingt], aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe.“¹⁶ Und weiterhin lasse sich die Erlaubnis – das ist 1796 das entscheidende Argument – nicht aus dem Gebot generieren. Der Eintritt in ein Rechtsverhältnis resultiere letztlich aus meinem freien, willkürlichen Entschluß mit anderen in Gesellschaft zu leben¹⁷, es folge „keinesweges aus einer Verbindlichkeit“¹⁸, sondern umgekehrt: die Verbindlichkeit des Rechts geht auf diesen freien Entschluß zurück und ist letztlich die ursprüngliche Legitimation zur Ausübung von Zwang innerhalb

¹² *RL 1812*, in: GA II, 13, 214.

¹³ Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97), in: GA I, 3, 320/321 [abgekürzt: *GNR 1796/97*].

¹⁴ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 359/360.

¹⁵ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 321.

¹⁶ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 359.

¹⁷ Vgl. *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 322.

¹⁸ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 326.

einer Rechtsgemeinschaft. Aber auch in der *Grundlage* von 1796/97 ist es so, daß das Rechtsgesetz¹⁹ „durch das Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen“ erhält; aber diese Frage sei eben ein „Kapitel der Moral“ und nicht der „Rechtslehre, die doch wohl eine eigene, für sich bestehende Wissenschaft sein soll.“²⁰ „Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte.“²¹

II. Das Recht als bloßes Instrument zur Verwirklichung von Moralität

Um so erstaunlicher bzw. irritierender ist es, daß sich im ersten und zweiten Teil der *Rechtslehre* von 1812 programmatische Bestimmungen finden lassen, die in eine ganz andere Richtung weisen: Der letzte Zweck des Staates und damit des Rechts liege nicht in diesen selbst, sondern in der Sittlichkeit bzw. sittlichen Freiheit.²² Dies ist aber nicht so zu verstehen, daß der Staat dadurch legitimiert sei, daß er Sittlichkeit durch die Sicherung der äußeren Freiheit ermögliche, sondern der Staat selbst geht in der Sittlichkeit auf. Das Recht wird nicht mehr um seiner selbst willen, sondern um der Sittlichkeit willen gewollt: „Das Rechtsgesetz findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht“, und ist „als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben“ zu verstehen. „Die allgemeine [...] Herrschaft des Sittengesetzes“ hebt das Rechtsgesetz in sich auf.²³ Fichte schreibt zu dieser die Autonomie des Rechts überlagernden Konzeption, daß das Rechtsgesetz auf drei Bedingungen beruhe: 1. einer Mehrheit vernünftiger Wesen, 2. einer gemeinschaftlichen Sphäre, die damit die absolute Möglichkeit der Störung beinhaltet, und 3. „daß diese Störung nicht durch ein andres, und höheres Gesetz aufgehoben sei“.²⁴ Schien es bislang so, daß der Zweck des Staates in der Verhinderung von Störungen der äußeren Freiheit, in der Sicherstellung der Selbsterhaltung und der Rechtssicherheit schlechthin lag und die *rechtliche Form des Staates* eben dadurch ihre *Rechtmäßigkeit* bewies, so sagt Fichte an andere Stelle: „Die rechtliche *Form* des Staates, die in allem bisherigen liegt, beweist darum gar nichts für die Rechtmäßigkeit eines gegebenen Staates. Die einzige erweisende Be-

¹⁹ Der Gehalt der Rechtsregel oder des Rechtsgesetzes wird auch analog zur RL 12 bestimmt: „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst“ (*GNR 1796/97* – GA I, 3, 320). Oder auch: „Daß von Menschen, die bei einander leben sollen, jeder seine Freiheit einschränken müsse, so daß neben derselben auch Anderer Freiheit bestehen könne“ (*GNR 1796/97* – GA I, 3, 326).

²⁰ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 321.

²¹ *GNR 1796/97*, in: GA I, 3, 359.

²² Vgl. *RL 1812*, in: GA II, 13, 226–229.

²³ *RL 1812*, in: GA II, 13, 202.

²⁴ *RL 1812*, in: GA II, 13, 202.

dingung [der Rechtlichkeit] ist, daß sein letzter Zweck sei die sittl[iche] Freiheit.“²⁵ Fichte geht hier sogar noch in zweierlei Hinsicht einen Schritt weiter: Falls der Staat sich gegen diesen „lezte[n] Zweck, der Rechtsverbindung“²⁶ wendet, „kann er nicht von Recht reden, denn er verletzt den *Mittelpunkt* des Rechts, u[nd] ist selbst unrechtlich, er ist bloßer Zwang und Unterjochung.“²⁷ Das Ziel ist – und dies ist der nächste Schritt –, „daß der Staat, als willenbewegendes Prinzip wegfällt. Er geht [...] darauf aus sich aufzuheben“, denn die Sittlichkeit „hebt ihn [...] auf“.²⁸ Fichte faßt selber den entscheidenden Gedanken in einem Satz zusammen: „Wenn das Sittengesetz gilt, bedarf es keines besondern Rechtsgesetzes.“²⁹ An dieser Stelle wird deutlich, daß Fichtes Verständnis des Sittengesetzes eben auch eine geschichtliche Dimension hat; ebenso deutlich wird aber auch, daß das Sittengesetz das Rechtsgesetz nur dadurch überflüssig machen kann, indem es dessen Zweck ‚nebenbei‘ miterfüllt bzw. miterfüllen muß. Warum Fichte aber zuvor vom Rechtsgesetz als einem von der Sittlichkeit unabhängigen Mittel spricht, ist dann nicht mehr nachvollziehbar.

Ich denke, daß die Subordination bzw. anvisierte Aufhebung des Rechts auf mindestens zwei Motive zurückzuführen ist. Im folgenden werde ich zunächst das prinzipientheoretische Motive beschreiben und daran anschließend Fichtes Konzeption des Sittengesetzes erläutern. Dadurch soll erhellt werden, daß es bei Fichte trotz der moralunabhängigen Rechtsbegründung die zum Verständnis entscheidende Grundannahme gibt, daß rechtliche Fragen auch moralisch aufgelöst werden können.

1. Prinzipientheoretische Überlegungen aus den Jahren 1804 bis 1806

Auf der Basis der *Wissenschaftslehre von 1804-II* ist noch keine Tendenz auszumachen, daß das Recht der Moralität untergeordnet werden soll. Fichte entwickelt aus der Sichspaltung des absoluten Wissens fünf selbstständige Vernunftbegriffe bzw. Vernunftstandpunkte: Sinnlichkeit (Natur), Legalität (Begriff der gleichen und mannigfaltigen Persönlichkeit), Moralität (Einheit des absoluten Subjekts), Religiosität (Glaube an Gott) und die Wissenschaftslehre (Sichbegreifen des absoluten Wissens als Einheits- und Differenzprinzip).³⁰

Etwas anders sieht die Sache in der Vorlesung über die *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* von 1805 aus. Recht und Moral sind Vernunftbegriffe a

²⁵ *RL 1812*, in: GA II, 13, 227.

²⁶ *RL 1812*, in: GA II, 13, 228.

²⁷ *RL 1812*, in: GA II, 13, 226, Kursivsetzung von mir, P.T.

²⁸ *RL 1812*, in: GA II, 13, 228/9.

²⁹ *RL 1812*, in: GA II, 13, 214.

³⁰ Vgl. Fichte: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahr 1804 vom 16. April bis 08. Juni*, gereinigte Fassung hrsg. v. Reinhard Lauth und Joachim Widmann unter Mitarbeit von Peter Schneider, Hamburg (PhB 284) ²1986, 281/282 [vgl. GA II, 8, 416/7].

priori, die aus dem absoluten Wissen deduziert werden können. Fichte hält auch hier an der scharfen Trennung von Recht und Moral fest; beide dürfen nicht verwechselt, vermischt oder durcheinander geworfen werden, denn das Objekt der Rechtslehre ist das „Verhältnis von mehreren vernünftigen Individuen [...] zu einander. Die Rechtslehre ist [...] überhaupt nicht SittenPhilosophie“, denn dieser geht es um „ein freies Handeln“, also darum, was getan werden *soll*, „als ob sie [die Individuen] nur Einen Willen [...] hätten“ und nur ein Ich wären, „ohne individuelle Spaltung“. Die Rechtslehre habe daher „überhaupt gar kein Handeln, sondern ein Seyn, einen stehenden u. festen Zustand, zum Objekte“.³¹

Gleichzeitig ist auch eine Tendenz des Verschwindens auszumachen, denn vom Standpunkt des absoluten Wissens – der Wissenschaftslehre – aus „gibt es keine Sitten, oder Rechtslehre, als besondere und selbstständige Wissenschaften“, aber auch in der „Gotteslehre, [...] in der Religiosität, im Leben, verschwindet alle Sitten, oder Rechtslehre als absolutes durchaus. Sie umfaßt, und verschlingt in sich alles.“³² Es geht also um zwei Bewegungen: Einerseits soll der Standpunkt der Natur-, Rechts-, Sitten- und Gotteslehre „als selbstständiger“ angegeben werden und andererseits soll die Bedingtheit und der verschwindende Charakter des jeweiligen Standpunkts in der Aufhebung durch den nächsthöheren deutlich werden, bis zum Sichverstehen des absoluten Wissens: „Die Erscheinung dieser Wissenschaften, oder ihr Begriff, oder die absolute Herrschaft dieser Begriffe im Leben entstehen daher, daß das absolute Wissen sich selber noch nicht [...] klar geworden und in seinen Urquell zurückgekehrt“ ist.³³

In den Ausführungen dieser *Prinzipien*-Vorlesung findet sich aber nur wenig Erhellendes zur Rechtsphilosophie. Im maßgeblichen 17. Vortrag bilden Sittlichkeit und Sinnlichkeit den eigentlichen Gegensatz. Die Natur sei lediglich um der Moralität willen da – sie bleibt also auch hier nur Material der Pflichterfüllung – und empfangen von dieser aus die Zweckbestimmung ihres Daseins. „Der kategorische Imperativ oder die sittl[iche] Welt soll [...] absolut sein; aber er kann nicht sein, wenn nicht die Wahrnehmung oder die sinnliche Welt ist“.³⁴ Diese Form des Gegensatzes und Aufeinanderbezogeneins macht ein synthetisches Mittelglied erforderlich – das Recht. Dieses liegt „zwischen der sittlichen und der sinnlichen Welt, und [ist] als ihr Vereinigungsband“ zu verstehen, dennoch gehört, so Fichte, dieses Zwischen-„Reich der naturfreien, und naturkräftigen Iche“ in die „Sphäre der Sittlichkeit“.³⁵

Es geht an dieser Stelle darum, deutlich zu machen, daß das Recht in dieser Vorlesung für Fichte nur aufgrund des zu vermittelnden Gegensatzes zwischen

³¹ Fichte: *Die Prinzipien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre. Februar und März 1805*, in: GA II, 7, 379 [abgekürzt: *Prinzipien 1805*].

³² *Prinzipien 1805*, in: GA II, 7, 381.

³³ *Prinzipien 1805*, in: GA II, 7, 381.

³⁴ *Prinzipien 1805*, in: GA II, 7, 449.

³⁵ *Prinzipien 1805*, in: GA II, 7, 450.

Natur und Freiheit von Bedeutung ist – auch in der RL 1812 spricht er vom „Mittelglied“³⁶ – und er das Recht, trotz der angekündigten selbstständig-verschwindenden Position, letztlich doch der „Sphäre der Sittlichkeit“ zuordnet.

Eine etwas andere Form der Unter- und Einordnung des Rechts konzipiert Fichte in der *Anweisung zum seligen Leben* von 1806: Fichte entwirft hier ein umfassenderes, Recht, Moral und Religion umgreifendes Sittlichkeitskonzept, das in abgewandelter Form in der RL 1812 anzutreffen ist. Der zweite Standpunkt ist in der *Anweisung* nicht einfach derjenige der Legalität, sondern dieser Standpunkt umfasst sowohl das Prinzip des gleichen Rechts als auch das Sittengesetz in der Form des Kategorischen Imperativs; Fichte spricht hier von *niederer Moralität*. Der Standpunkt der *höheren Moralität* geht zwar auch vom Sittengesetz aus, sein Ziel ist es jedoch, „die Menschheit ... in der Wirklichkeit zu dem zu machen, was sie, ihrer Bestimmung nach, ist, [...] zum [...] Abbilde [...] des innern göttlichen Wesens.“³⁷

Wie auch immer dieser Verteilung der Moralität auf zwei Standpunkte bewertet werden mag³⁸, entscheidend ist, daß ab 1805 insgesamt eine Tendenz der Unter- und Einordnung des Rechts festzustellen ist.

2. Die Aufhebung des Rechts durch die Sittlichkeit

Der weitaus interessantere und für die Frage der Rekonstruktion der verschiedenen Motive, die in der RL 1812 zusammenfließen, aufschlußreichere Aspekt ist Fichtes Grundannahme, daß rechtliche Probleme im Kern moralisch aufgelöst werden können. Dies ist die wahre Quelle für Fichtes These, daß das Recht in einer vollendeten Herrschaft der Sittlichkeit überflüssig werde und der Staat sich selber aufhebe und absterbe.

Bereits in der *Grundlage* von 1796/97 findet sich folgende und zunächst bedenklich stimmende Äußerung: „Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen gibt es kein Rechtsgesetz.“ Diese für die GNR äußerst ungewöhnliche Formulierung – da sie durchgehend und auf allen Ebenen an der strikten Trennung von Recht und Moral festhält – wird aber sofort entkräftet, in dem Fichte hinzufügt, daß diese Gattung nicht die Menschheit sein kann. Dies werde allein schon dadurch ersichtlich, daß der Mensch „zur Moralität *erzogen werden*, und *sich selbst erziehen* muß; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigene Arbeit sich dazu

³⁶ RL 1812, in: GA II, 13, 199.

³⁷ Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionsphilosophie* (1806), in: GA I, 9, 109.

³⁸ Die Konzeption der *Anweisung* wirft mindestens zwei Probleme auf: 1. Bleibt unklar, wie die fünf Vernunftstandpunkte mit der Konzeption der drei Wissenschaftslehren von 1804 in Übereinstimmung gebraucht werden können. 2. Wird nicht deutlich, wieso es zwei Sittengesetze gibt – den Kategorischen Imperativ und das göttliche Sittengesetz, das die Realisierung des Bildes Gottes fordert.

machen soll.“³⁹ Diese Textstelle ist also nicht in der Weise zu interpretieren, daß Fichte bereits schon 1796/97 eine moralische Lösung im Blick gehabt habe und diese Idee erst 1812 von ihm richtig entfaltet worden sei, im Gegenteil: Diese Äußerungen markieren sehr deutlich die Differenz zwischen 1796/97 und 1812. ‚Vollendete moralische Wesen‘ sind hier – mehr in der Richtung eines Gedanken-experiments – als rein geistige Wesen zu verstehen und diese haben den Vorzug, sich nicht räumlich auszudehnen. Bei rein geistigen Wesen ist eine Störung der äußeren Freiheit unmöglich, da diese nur dann vorliegen kann, wenn der Wirkungskreis in der physischen und eben nicht nur rein geistigen Welt eingeschränkt wird – und Fichte spricht auch nicht ohne Grund vom Rechtsgesetz als einem *physischen* Gesetz.⁴⁰

Wie weit sich Fichte in der *Rechtslehre* von 1812 von diesen grundlegenden Einsichten entfernt hat, wird in seinen Äußerungen zu Inhalt und Funktion des Sittengesetzes deutlich: Das Sittengesetz der Spätphilosophie ist seinem Gehalt nach nicht der Kategorische Imperativ, der die Verallgemeinerbarkeit der Handlungsmaximen einfordert und die Übereinstimmung mit mir selbst zum Ziel hat, sondern das sittliche Gebot lautet, „das Bild Gottes zu realisieren“, und entspricht damit dem dritten Standpunkt der höheren Moralität in *Anweisung zum seligen Leben*. Das nun folgende Problem entspringt aber nicht aus dieser *allgemeinen Bestimmung*, denn auch dieses *Sollen* richtet sich an das einzelne Individuum und „ist nur ein Teil des Einen Bildes, das alle mit gemeinschaftlicher Kraft hervorbringen [...] und ist nur zum Teil von jedem hervorzubringen“.⁴¹ Das heißt, die allgemeine Forderung der Realisation des göttlichen Bildes erfährt eine individuelle Brechung. Was nun in der Tat Probleme aufwirft, ist die *besondere Bestimmung*, daß dieses göttliche Sittengesetz „sich in seinen Geboten an die Einzelnen und in seinen Aufgaben nicht widersprechen“ *kann*: „Was dem einen geboten ist, ist dem andern gewiß nie geboten. [...] Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden.“⁴² Wenn dem so wäre, wären in der Tat Störungen und Eingriffe ausgeschlossen und das Rechtsgesetz überflüssig. Meines Erachtens ist aber diese besondere Bestimmung des Sittengesetzes lediglich eine Unterstellung Fichtes, die sich nicht ohne weiteres aus der allgemeinen ableiten läßt. Dies zeigt sich auch in der eher schwachen Begründung, die Fichte liefert: Das göttliche Bild sei eine Einheit, die „eine organische Einheit aus Geboten an alle Individuen“ sei und daher können sich die Gebote nicht widersprechen „oder einen Widerstreit begründen“.⁴³ Letztlich funktioniert diese Konzeption nur dann, wenn man annimmt, daß die individuellen Gebote vorher gehaltlich auf irgendeine Weise festgelegt wurden. Ohne die inhaltliche Vorbestimmung kann nicht einsichtig

³⁹ GNR 1796/97, in: GA I, 3, 432.

⁴⁰ Vgl. RL 1812, in: GA II, 13, 214.

⁴¹ RL 1812, in: GA II, 13, 201/2.

⁴² RL 1812, in: GA II, 13, 213/4.

⁴³ RL 1812, in: GA II, 13, 202.

werden, wie durch das Sittengesetz Störungen der Freiheitssphären verhindert werden sollen, d.h. warum das Sittengesetz überhaupt die Aufgaben des Rechtsgesetzes miterfüllen kann. Denn die Notwendigkeit des Rechts besteht in der Verhinderung der Störungen der äußeren Freiheitssphären zwischen den Individuen. Meines Erachtens ist nicht klar, wie dieses Problem durch ein moralisches Gebot im Sinne Kants oder im Sinne des späten Fichte bewältigt werden kann. Weder kann noch muß ein moralisches Gebot dieses lösen, weil es einfach nicht zu seiner Aufgabe gehört. Das allgemein sittlich-göttliche Gebot der Realisierung des Bildes Gottes kann nur dann die Angelegenheiten des Rechtsgesetzes mitregeln, wenn Fichte die weiter nicht einholbare Voraussetzung zugestanden wird, daß in der individuellen Anwendung des göttlichen Gebotes eine unverfügbare inhaltliche Festlegung erfolgen muß.

III. Fazit

Es sollte deutlich geworden sein, daß in der RL 1812 tatsächlich zwei unterschiedliche Absichten auszumachen sind, die auf mindestens drei verschiedene Überlegungen zurückgehen: (1) die autonome, moralunabhängige Begründung, die zur strikten Trennung von Moral und Recht führt; (2a) die prinzipientheoretischen Überlegungen sowie (2b) die zuletzt behandelte Grundannahme, die zu einer Instrumentalisierung und Aufhebung des Rechts führen. Meines Erachtens können diese drei Überlegungen nicht zu einer kohärenten Theorie zusammengefügt werden. Meines Erachtens stellt nicht das sittlich-göttliche Gebot der Realisierung des Bildes Gottes eine Schwierigkeit da, sondern das eigentliche Hauptproblem ist die Grundannahme, daß der Inhalt des Gebots individuell festgelegt sei und es deshalb zu keiner Störung der Freiheitssphären kommen kann. Meines Erachtens überfordert Fichte das göttliche Sittengesetz, wenn er behauptet, daß es dies zu leisten vermag. Es erinnert vielmehr an den „unsterbliche[n] Leibniz“.⁴⁴

Wenn ein Moralgesez die Störungen äußerer Freiheit tatsächlich verhindern könnte, müßte es eine viel intimere Verbindung zwischen Rechts- und Sittengesetz geben, die das starke Votum für die strikte Trennung in der RL 1812 dann nur um so mehr als unsinnig erscheinen ließe. Weiterhin ist aber auch zu bedenken, ob Rechtsstreitigkeiten tatsächlich nur dadurch entstehen, daß sich Menschen unmoralisch verhalten oder anders formuliert, ob Rechtskonflikte durch ein vollständig moralisch richtiges Verhalten verhindert werden können oder diese nicht trotzdem entstehen können, weil es eben den Bereich der äußeren und nicht der inneren Freiheit betrifft.

Fichte hat sicherlich Recht, wenn er sagt: „Jeder Mensch geht durch den Staat hindurch, aber er geht nicht in ihm auf“.⁴⁵ Das bedeutet aber nicht, daß Recht und Staat lediglich eine Stufe in der geschichtlichen Genese allgemeiner Sittlichkeit sind, die irgendwann vollkommen überflüssig wird. Recht und Staat sind Mittel zur

⁴⁴ Fichte: *Rezension Aenesidemus*, in: GA I, 2, 61.

⁴⁵ *RL 1812*, in: GA II, 13, 225.

Realisierung von äußerer Freiheit und gerade darin besteht ihre Selbstzweckhaftigkeit. „Das Recht hat die formale Freiheit aller als Möglichkeitsbedingungen von Sittlichkeit zu garantieren“⁴⁶ und gerade darin besteht die Notwendigkeit seines Bestehenbleibens. Fichte hätte genauso gut seine prinzipientheoretischen Überlegungen von 1805, wo er vom selbstständig-verschwindenen Charakter der Rechtslehre ausgeht, mit dem Gedanken einer autonomen, moralunabhängigen Rechtsbegründung verbinden können. Daß Fichte von diesem Gedanken letztlich nicht lassen konnte und in dieser Frage offenbar mit sich uneins war, dokumentiert die *Rechtslehre* von 1812 nur allzu deutlich.

⁴⁶ Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg / München 1975, 277.

Der „Rechtsbegriff = die Denknöthwendigkeit aller als frei“

Fichtes Modell der Erziehung zu Freiheit und Recht¹

Violetta L. Waibel

Fichte erklärt sich schon im April 1795 in einem Briefentwurf an den Dichter Jens Immanuel Baggesen zum entschiedenen Denker der Freiheit, wenn er die *Wissenschaftslehre* als „das erste System der Freiheit“ bezeichnet; es reiße den Menschen von den „Feßeln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los“.² Zu der Zeit hatte Fichte die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* veröffentlicht, die er retrospektiv zum System der Freiheit erklärt. Von Freiheit war darin nicht ebenso explizit die Rede, wie Fichte später davon sprach. Auch in der *Rechtslehre* von 1812 ist der Bezug zur Freiheit allgegenwärtig. Doch das Ich von 1794 als Tathandlung, als reine Spontaneität, als Instanz der Einbildungskraft, die zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung schwebt, als Instanz eines fortwährenden Strebens, ausgestattet mit Trieben, läßt bei tieferer Betrachtung erkennen, was Fichte schon früh unter dem System der Freiheit verstanden wissen wollte.³

Neben Fichte ist es wohl nur Jean-Paul Sartre, der mit einer so vehementen Konsequenz die Grundbestimmung des Menschen durch Freiheit gegeben sieht. So kann es kaum überraschen, daß Fichte noch in der *Rechtslehre* von 1812 dem frühen Gedanken von der Freiheit weitere Modifikationen hinzufügt. Er notiert sich in seinen Aufzeichnungen der „Erörterung des Rechtsbegriffs“ der ersten Vorlesungstage vom April 1812:

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags für die Tagung *Zur Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie*, interdisziplinäre Tagung an der Fernuniversität Hagen unter Leitung von Thomas Sören Hoffmann vom 26.–28. September 2010. Ich danke Patricia Ene und Max Brinnich für die sorgfältige redaktionelle Unterstützung bei der Fertigstellung des Textes für den Druck.

² Fichte an Baggesen, Briefentwurf, Jena oder Osmannstädt, April/Mai 1795, in: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. (im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl). Und ferner SW mit Band und Seitenzahl für *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46, hier: GA III/2, 297–299, 298 (Brief Nr. 282 a).

³ Violetta L. Waibel: „Das ‚System der Freiheit‘ und die ‚Feßeln der Dinge‘. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“, in: Jürgen Stolzenberg (Hrsg.): *System der Vernunft – Kant und der Deutsche Idealismus: II. Kant und der Frühidealismus*, Hamburg 2007, 103–128.

„Rechtsbegriff = die *Denknotwendigkeit* aller als frei, in der synthetischen Einheit des Begriffs aller. / Das Gegenteil wäre ein Widerspruch. d.i. eine *Zurücknahme* des gesetzten, *als frei gesetzten*, im Gedanken. [...] Zusammenfassen in einen Gedanken der *Freiheit* mehrerer, heißt alle ihre Zukunft umfassen: weil Freiheit die Zukunft setzt: In dieser Zukunft nun wird die Freiheit ein *Soll*[,] ein *Postulat*: weil das Gegenteil durch die Freiheit einzelner selbst natürlicher Weise möglich ist.“⁴

In der Denknotwendigkeit der Freiheit, die dem Rechtsbegriff zugeschrieben wird, artikuliert sich eine Grundeinsicht Fichtes – die nämlich, daß Freiheit nicht ist. Sie ist erst dort, wo Vernunftwesen Freiheit denken und nach Grundsätzen der Freiheit handeln. Freiheit ist eine menschliche Setzung, die essentiell durch die Kraft des Denkens, durch Erkenntnis hervorgebracht wird. Freiheit ist jedoch nicht bloß eine philosophische, sondern auch eine zentrale politische Grundbestimmung. Denken und Erkennen sind der Anfang, freies Handeln muß dem folgen. Fichte ist überzeugt davon, wer sich der Denknotwendigkeit der Freiheit enthebt, der hat keine Chance, Freiheit lebbar und erlebbar zu machen. Es bedarf des spekulativen Begriffs von einer idealen Rechtsordnung, um die Realität an diesen Begriff anzupassen. Andernfalls wird das geordnete Zusammenleben von Menschen denjenigen Mächten überlassen, die ohne den Eingriff der klar denkenden Vernunft eine Ordnung herbeiführen.

In unserer Zeit wird die Realität der Freiheit nur allzu schnell bestritten, weil Neurologen behaupten, die durchgängige Herrschaft eines Kausalmechanismus beweisen zu können. Die Verfechter dieser Position treten damit in die Falle, die Kant schon vor 200 Jahren mit der Diskussion des Transzendentalen Scheins der dritten Antinomie der Freiheit, in die Verstand und Vernunft immer wieder und unabdinglich hineingeraten werden, abgewiesen hat. Vor diesem Hintergrund ist es in meinen Augen umso wichtiger, mit Fichte und anderen der Frage nach der Formierung der Freiheit unter den Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens nachzugehen und sie auch heute noch fruchtbar zu machen. Kant und Fichte würden dies bestätigen. Freiheit ist nicht. Sie ist nur, wenn sie gedacht und wenn überdies ihr Begriff von selbstbewußten Subjekten realisiert wird.

Nun ist die Vorstellung von der Freiheit aller Individuen, die sich vergesellschaften und die es rechtlich zu sichern gilt, kein neuer Gedanke in Fichtes *Rechtslehre* von 1812. Fichte hat schon in der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796 das Theorem der wechselseitigen Anerkennung aller als freier Wesen begründet und als ein zentrales Thema in die Philosophie vom Recht eingebracht. Hegel wird in den *Jenaer Systemfragmenten* von 1803/04 und 1805/06, in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 und in der *Enzyklopädie* das Theorem der Anerkennung aufnehmen und über Fichtes Ansatz hinaus fortdenken.⁵

⁴ Fichte: *Rechtslehre* 1812, GA/II,13, 203.

⁵ Zur Anerkennung bei Fichte und Hegel vgl. Robert R. Williams: *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York 1992. – Wolfgang Janke geht den begriffshistorischen Filiationen der Anerkennung nach und stellt Fichtes Konzeption derselben im *Naturrecht*, in der *Wissenschaftslehre* von 1804 und in der *Rechtslehre* von 1812 gegenüber in seinem

Mit der Einführung des Theorems von der wechselseitigen Anerkennung aller als freier Wesen und der Begrenzung der individuellen Freiheit mit Rücksicht auf die Freiheit anderer führt Fichte auch den wichtigen Gedanken ein, daß das Ich zwar jederzeit seiner Anlage und der Idee nach als Vernunftsubjekt ein freies Wesen ist. Überdies aber muß die Freiheit von ihrer Idealität in die Realität überführt werden. Das bedeutet, das in der Anlage freie Vernunftwesen muß zur Realität der Freiheit im wirklichen Leben erst erzogen werden. Die systematische Entwicklung der Freiheit aller und das Theorem der Anerkennung im *Naturrecht* von 1796 werden in diesem Beitrag zunächst skizziert.

Entgegen der frühen Annahme Fichtes in den *Beiträgen zur Berichtigung des Publikums über die französische Revolution* von 1793 hat sich Fichte im Kontext der *Rechtslehre* von 1796 davon überzeugt, daß Recht und Sittlichkeit keine gemeinsame Wurzel haben und in ihrer Grundlegung strikt voneinander zu trennen sind. Recht und Legalität ermöglichen die Ordnung, die den späteren Konzeptionen zufolge notwendigerweise für ein geregeltes Zusammenleben etabliert werden muß. Die Forderungen von Moralität und Sittengesetz sind Forderungen höherer Ordnung, die bei ihrer Erfüllung über die notwendige Grundordnung hinausgehen. Ihre Verbindlichkeit ist von anderer Art als die einer gelingenden Rechtsordnung.

An die Darstellung der Theoreme der Erziehung zur Freiheit und der Anerkennung schließt sich eine Darlegung von Fichtes systematischer Aufstufung des Begriffs der Freiheit an, wie er dies in der *Sittenlehre* von 1798 zur Ausführung gebracht hat. Diese Aufstufung der Freiheit liegt vielen weiteren Überlegungen Fichtes zur Freiheit, so auch der 1812 gehaltenen Vorlesung über die *Rechtslehre* zugrunde, ohne daß Fichte auf sie explizit verweisen würde. Sie gehört zu den von Fichte früh eingesehenen und im Prinzip beibehaltenen Lehrstücken der *Wissenschaftslehre*.

Bereits in der *Grundlage* von 1794 hat Fichte deutlich gemacht, daß er der praktischen Philosophie den normativen Primat einräumt. Daß der Mensch seiner zentralen Bestimmung nach Sittlichkeit zu verwirklichen hat, wird explizit erst in der *Sittenlehre* von 1798 ausgearbeitet. Die Realisierung einer sittlichen Ordnung ist als die Hauptaufgabe des vernünftigen Wesens Mensch bestimmt. Diese ist wesentlich von der klaren Erkenntnisfähigkeit des Menschen abhängig. In dieser Perspektive sind theoretische und praktische Vernunft immer schon wechselseitig aufeinander verwiesen und voneinander abhängig. Das theoretische Vermögen muß zuerst geschult werden, soll Freiheit und im besonderen sittliche Freiheit denkbar und daher möglich sein. Dies spiegelt sich auch in Fichtes Konzept einer dreistufigen Freiheit wieder, wie im folgenden zu zeigen ist.

Die erste Stufe der Freiheit ist Fichte zufolge die Einsicht der theoretischen Vernunft, die sich Begriffe von der gegebenen Ordnung der Natur machen kann, die die

Ordnung der inneren menschlichen wie der äußeren Natur mit dem erkennenden Begriff begleitet. Eine zweite Stufe ist dann gegeben, wenn das theoretische Vermögen nicht bloß Begriffe vom Gegebenen entwickelt, sondern eigene Begriffe entwirft, Zwecke setzt, eigene Ziele formuliert und damit die Bedingungen dafür entfaltet, sich aus dem Mechanismus der Naturordnung zu lösen. Erst auf der dritten Stufe erlangt die Vernunft Fichte zufolge die Fähigkeit, die Forderungen des Sittengesetzes zu erkennen und diese gegen die Anmutungen und die Anmaßungen der Natur durchzusetzen.

Diese Stufenleiter der Freiheit von 1798 ist ebenso reich an Einsichten, wie sie schablonenhaft ist. In Fichtes Werken finden sich weit mehr Differenzierungen zum Begriff der Freiheit, die er dieser Stufung nicht explizit zuordnet. So verdient das Theorem der Aufforderung zur Freiheit und der wechselseitigen intersubjektiven Anerkennung der Freiheit von 1796, im Rahmen dieser Stufen der Freiheit verortet zu werden. Schließlich wird im letzten Teil dieses Beitrags die systematische Erweiterung thematisiert, die mit dem Rechtsbegriff von 1812 als einer „*Denknotwendigkeit*“ aller als frei“ gegeben ist. Fichte fordert ein Recht auf Bildung, das das Aufforderungstheorem und die Stufen der Freiheit zur Voraussetzung hat.

I. Aufforderung, Erziehung, Anerkennung – das Theorem der Freiheit in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796

Mit der *Grundlage des Naturrechts*, die 1796 und 1797 in zwei Teilen erschien, eröffnete Fichte – sieht man von kleineren Schriften ab – die systematische Ausarbeitung der angewandten und praktischen Teile der *Wissenschaftslehre*.⁶ Für die systematische Ausarbeitung einer Theorie der menschlichen Freiheit kommt dieser Schrift eine bedeutende Rolle zu, da in ihr erstmals das Theorem der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit als explizites Verhältnis von Subjekten untereinander formuliert ist. Die vehemente Kritik, die das Theorem des absoluten Ich der *Grundlage* erfahren hat, wird durch eine Theorie der Subjektivität abgefangen, die den Menschen wesentlich durch die Beziehung zu anderen Subjekten bestimmt sieht.

Fichte entwickelt im Ersten Hauptstück des *Naturrechts* eine allgemeine „Deduction des Begriffes vom Rechte“, die die konkrete Subjektivität als wesentlich abhängig von anderen Subjekten begreift. Das Subjekt wird darin schrittweise in seinem Selbstverhältnis, in seinem Verhältnis zur äußeren Sinnenwelt und schließlich in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft aller Vernunftwesen dargestellt.

⁶ Fichte hatte kurz zuvor eine Rezension zu Kants Schrift *Zum ewigem Frieden* verfaßt, die im ersten Heft des *Philosophischen Journals*, wohl im Januar 1796, erschien. Die Datierung ergibt sich aus einer Anzeige im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung*, Nr. 29 vom 5. März 1796, derzufolge das fragliche Heft des *Philosophischen Journals* erschienen sei (vgl. Fichte: *Rezension*, GA I/3, 219).

Schon in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* betonte Fichte die zentrale Bedeutung des sozialen Rahmens von Subjektivität: „Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt*, in der Gesellschaft zu leben; er *soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.“⁷

Der methodologische Ansatz des *Naturrechts* steht der *Wissenschaftslehre nova methodo* nahe, eine neue Methode, die sich bereits im praktischen Teil der Wissenschaftslehre der *Grundlage* von 1794/95 abzeichnete. Die neue theoretische Struktur der *Wissenschaftslehre nova methodo* ist eine sukzessive Entfaltung der Bedingungen des Selbstbewußtseins, im Gegensatz zur ausdrücklich als künstlich bezeichneten Konstruktion der Einbildungskraft durch Einbildungskraft, die die Methode des theoretischen Teils der *Grundlage* bestimmt. Die Annahme vernünftiger Wesen außer dem Subjekt ist somit eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein, wie Fichte mehrfach betont.

Hinzu kommt eine systematisch enge Verknüpfung von theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre, anstelle ihrer getrennten, wechselseitig aufeinander verweisenden Behandlung in der *Grundlage*,⁸ sowie die basale Bedeutung des Zweckbegriffs für die Wissenschaftslehre insgesamt. Mehrfach bemerkt Fichte, daß das Verhältnis vernünftiger Subjekte untereinander primär ein theoretisches Verhältnis ist. Der Andere wird als Vernunftsubjekt erkannt. Das Erkennen des Anderen aber ist wesentlich vermittelt durch die Fähigkeit, Begriffe aufzustellen, die das Handeln bestimmen. Handlungsrelevante Begriffe sind jedoch Zwecke, die sich Subjekte setzen und durch welche sie sich auch gegenseitig als Vernunftwesen erkennen.

Fichte führt den Ansatz der *Grundlage* darin fort, daß er den Rechtsbegriff aus der Verfasstheit des reinen Ich und seiner Identität mit sich selbst, das heißt, aus dem Charakter der Vernünftigkeit und Freiheit abzuleiten beabsichtigt. Er macht deutlich, daß der reine Charakter des Ich für sich gesehen nur ein abstrakter Gedanke ist, den es in seiner Relationalität auf seine Inhalte darzustellen gilt. Daher wird zuerst der konkrete Bezug des Ich auf Gegenstände der Erfahrung dargelegt und dann die Beziehung vernünftiger Wesen untereinander als Bedingung der Möglichkeit einer naturrechtlichen Gemeinschaft begründet.

⁷ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, 37; SW VI, 306.

⁸ Friedrich Immanuel Niethammer hat im *Philosophischen Journal* im 4. Heft des 3. Bandes (1796) einen Aufsatz mit dem Titel „Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Theoretisch, und Praktisch und Theorie und Praxis“ veröffentlicht (321–351). Die darin vorgebrachten Überlegungen wenden sich nicht explizit, der Sache nach aber doch deutlich gegen Fichte. Die Vermutung liegt nahe, daß sich Fichte möglicherweise auch durch diese Kritik veranlaßt sah, die Trennung von theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre in der neuen Ausarbeitung der *Wissenschaftslehre* fallen zu lassen. – Vgl. auch Ludwig Siep in seinem Beitrag „Einheit und Methode von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt/Main 1992, 41–64, vor allem 46–53.

Wesentliches Merkmal des reinen Ich ist die Identität des Ich mit sich. Die Menschen in der Gesellschaft sind zwar untereinander sehr verschieden, sie haben nach Fichte aber ein gemeinsames Ziel, die Vervollkommenung des Menschengeschlechts. „Mithin ist das letzte höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmütigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben.“⁹ Da die Menschen aber nicht göttlich, sondern fehlbar sind, ist dieses Ziel nicht unmittelbar erreichbar. Fichte schränkt daher ein: „Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das *letzte Ziel*, aber nicht die *Bestimmung* des Menschen in der Gesellschaft.“¹⁰

In der frühen Schrift von 1793, dem *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, vertritt Fichte die in der Zeit verbreitete Ansicht, daß das Naturrecht aus dem Sittengesetz abzuleiten sei. Im *Naturrecht* revidiert Fichte die diesbezügliche zeitgenössische Ansicht ebenso wie seine eigene Theorie im *Beitrag*. Er vertritt nun die These, daß das Naturrecht nicht aus dem Sittengesetz hergeleitet werden könne, da beide aus je unterschiedlichen Prinzipien entspringen.¹¹ Der Grund liegt für Fichte darin, daß das Sittengesetz ein ursprüngliches Gesetz des Ich ist, dem sich keiner entziehen kann. Das Rechtsverhältnis wird dagegen erst aufgrund eines Aktes der Willkür wirksam, durch den die Rechtsprinzipien übernommen werden. Sittliches Wesen ist man durch die Natur der Vernunft, Staatsbürger ist man durch freien Entschluß. Im gleichen Atemzug betont Fichte, daß menschliche Subjekte wesentlich auf die Gemeinschaft mit anderen Subjekten angewiesen sind. Er reflektiert damit auch auf den entwicklungsgeschichtlichen Aspekt von Subjektivität. Das aber bedeutet, daß ein durch seine Freiheit bestimmtes Subjekt den zunächst unbestimmten Umfang seiner Freiheit in der Beziehung zu anderen einschränken muß. Überdies zeigt sich durch die Reflexion auf das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis zu anderen, daß Freiheit nicht an sich schon ist, sondern Subjekte erst lernen müssen, sich ihrer Freiheit zu versichern und als freie Subjekte zu leben. Mit der Natur der Vernunft ist Freiheit gegeben. Aber die Vernunft muß, wie die Freiheit, erst entwickelt werden. Menschen müssen zur Freiheit erzogen werden, auch wenn sie potenziell als freie Wesen geboren werden.

Fichte geht über zu seinem Lehrstück von der Aufforderung und Erziehung zur Freiheit, indem er in einem ersten Schritt expliziert, wie es zu denken ist, daß ver-

⁹ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, 40; SW VI, 310.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution 1793*, GA I/1, 278; SW VI, 131. – Zum Verhältnis von Recht und Moral liegt eine umfassende Untersuchung vor von Carla De Pascale: „Die Vernunft ist praktisch“. *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003. Vgl. auch Violetta L. Waibel: „On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte's *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right* (1796/97)“, in: Tom Rockmore / Daniel Breazeale (Hrsg.): *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's 'Foundations of Natural Right'*, Aldershot / Burlington 2006, 45–58. Wolfgang Kersting profiliert in seiner Schrift *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin / New York 1984, Kants Begründung des Rechts gegen die systematischen Unzulänglichkeiten der Zeitgenossen. Zur Kritik an Fichtes *Beitrag* und am *Naturrecht* von 1796/97, vgl. ebd., 52–57 und 63–70.

nünftige Wesen sich eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben. Das Ich kann sich als frei nur denken, wenn es etwas anderes als unfrei, gebunden, gezwungen denkt. Das unreflektierte Bewußtsein schreibt den Gegenständen seines Anschauens eine unabhängige Existenz zu. Das kritische Denken reflektiert darauf, daß es die Gegenstände seines Anschauens selbst im Bewußtsein hervorbringt. Reflektiert es daher auf sein Anschauen, so bemerkt das Subjekt darin sowohl Momente der Selbsttätigkeit als auch ein Bestimmtein durch die Objekte. „Wir müssen die Gegenstände so vorstellen, wie sie unserm Dafürhalten nach, ohne unser Zuthun sind, unser Vorstellen muß sich nach ihrem Seyn richten.“¹² Wenn damit das Anschauen und Erkennen vollständig beschrieben wäre, würde dies bedeuten, daß wir in dieser Tätigkeit weitgehend bestimmt, also wesentlich unfrei sind, was nach Fichte dem Begriff des Ich widerspricht. Nun aber ist es so, daß wir niemals bloß anschauen, sondern mit jeder einfachsten Einstellung zur Sinnenwelt immer Zweckbestimmungen verbunden sind. Auch scheinbar bloßes Betrachten, Erkennen um seiner selbst willen hat einen Zweck, nämlich den des Betrachtens, des Anschauens. Dem Anschauen, Erkennen und Denken ist damit eine Richtung, eine Intention gegeben. Zwecke zu setzen, also zu wollen, ist etwas, das nur Vernunftwesen zugesprochen werden kann. Im zwecksetzenden Wollen stellt sich die Freiheit des Vernunftwesens dar, das zugleich gebunden ist durch das Vorstellen seiner Objekte. „Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nöthwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sey.“¹³

Zur Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität gehört das Wechselverhältnis von Vorstellen und Gebundensein durch Objekte und ferner das Wollen, durch das sich die Intention des Vorstellens artikuliert.

Anschauen und Erkennen ist ohne Selbstzuschreibung einer freien Wirksamkeit nicht denkbar. Wollen ist eine Äußerungsform der Freiheit, die die Realisierung des Ich in der Wirklichkeit möglich macht. Nun behauptet Fichte, daß die bloße Form der Vernünftigkeit und Freiheit im Ich liegt. Für das Wollen aber muß ein Grund vorliegen, der nicht allein aus dem Ich zu schöpfen ist.

Den Grund für das Wirksamwerden des Wollens sieht Fichte in der „Aufforderung“ anderer Vernunftwesen gegeben, sich zur freien Wirksamkeit zu entschließen. Er nennt diese Realisierung der freien Wirksamkeit auch die Erziehung zur Vernunft durch andere Vernunftwesen, dank derer wir notwendig andere Vernunftwesen außer uns annehmen müssen. Doch was dem unreflektierten Bewußtsein als gewohnte Erfahrung gegenwärtig ist, muß aus der Perspektive der philosophischen Reflexion der

¹² Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, GA I/3, 330; SW III, 18/19.

¹³ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 333; SW III, 21. – Zur Entwicklung von Fichtes Begriff des Willens, ausgehend vom *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792/93) bis zur *Wissenschaftslehre nova methodo* (jedoch unter Auslassung der *Grundlage des Naturrechts*) vgl. Günter Zöller: „Bestimmung zur Selbstbestimmung: Fichtes Theorie des Willens“, in: *Fichte-Studien* 7 (1995) 101–118.

Wissenschaftslehre entwickelt werden. Fichte stellt daher folgenden Überlegungsgang an.

Wenn es zu den Bedingungen der Möglichkeit wesentlich gehört, daß dem wollenden Subjekt Vorstellungen möglich werden, so liegt darin auch die Bedingung dafür, daß sich dem wollenden Subjekt eine äußere sinnliche Welt konstituiert. Das Wollen bliebe freilich unbestimmt, würde es nicht den Widerstand von Objekten, die unabhängig vom Subjekt sind, also von äußeren Gegenständen, erfahren. Damit findet das Subjekt eine Welt außer sich vor, in der ihm die verschiedensten Objekte begegnen. Zu diesen Objekten zählen bloße Gegenstände und Sachverhalte ebenso wie andere Vernunftsubjekte.

An diesem Punkt ergibt sich für Fichte die philosophisch wichtige Frage, wie dem auf die Sinnenwelt gerichteten Subjekt die Unterscheidung von Gegenständen der sinnlichen Welt von Vernunftwesen möglich ist. Diese Frage soll am Leitfaden der Untersuchung der Bedingungen und der Möglichkeit von Selbstbewußtsein beantwortet werden. Da sich Subjekte durch ihr Wollen, also durch ihre freie Wirksamkeit auszeichnen, muß genau darin das differenzierende Kriterium liegen, wodurch Vernunftwesen im Unterschied zu anderen Objekten erkannt werden.

Fichte scheint nun offenkundig die These zu vertreten, daß die freie Wirksamkeit erst dann als freie Wirksamkeit begriffen wird, wenn sie durch eine andere freie Wirksamkeit angestoßen, also durch ein anderes Subjekt bestimmt wird. Mit Fichtes Worten: „[W]enn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.“¹⁴ Die Aufforderung zur freien Wirksamkeit, die von einem Subjekt an ein anderes ergeht, ist philosophisch dann brisant, wenn diese Aufforderung in einem genetischen Sinne als ursprünglicher Anlaß für das Wirksamwerden von Selbstbestimmung und bewußtem Wollen begriffen und interpretiert werden soll. Genau dies ist von Fichte intendiert. Eine Aufforderung nimmt von einem Subjekt seinen Ausgang, das über sein Wollen und seine Zwecksetzungen verfügt. Das Subjekt, das noch nicht über seine freie Wirksamkeit verfügt, soll den Gebrauch derselben lernen. Durch Erziehung wird die Fähigkeit zu wollen geweckt, die in der Anlage der Vernunft schlummert. Wie dieser Akt der Erziehung im Detail gelingen kann, darüber gibt Fichte keine nähere Auskunft.

Fichte geht jedoch davon aus, daß die Aufforderung dann gelingt, wenn sich beide Subjekte durch Begriffe verständigen können. Die Erkenntnisfähigkeit und die begriffliche Verständigung ist wesentliche Bedingung dafür, daß sich Subjekte wechselseitig als vernünftige Ursachen erkennen. Vernunftursachen sind nämlich solche, denen der Begriff von einem Zweck vorausgeht. Fichte behauptet, erwiesen zu haben:

„Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln, nach I–IV. Geschieht aber eine solche Auffor-

¹⁴ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 342; SW III, 32/33.

derung zum Handeln auf dasselbe, so muß es nöthwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen, nach V.¹⁵ Fichte behauptet überdies: „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch“.¹⁶

Das ausgeführte Theorem der Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit wird von Fichte als Erziehung zur Realisierung der Freiheit ausgewiesen. Damit tut sich das Dilemma auf, daß er einerseits in Anspruch nimmt, eine transzendentalphilosophische Darstellung der Bedingungen von Selbstbewußtsein entwickelt zu haben, andererseits aber offenkundig auch die genetische Frage der Erziehung vom kindlichen zum reifen Vernunftsubjekt thematisiert. Tatsächlich stellt Fichte auch die Frage, wer das erste Menschenpaar zur Freiheit erzogen habe. Er findet nur die systematisch ziemlich unbefriedigende Antwort, daß dies ein Geist gewesen sein müsse. Diese Antwort zeigt die Begründungsnot auf, in die Fichte mit seinem Reflexionsgang hinein geraten ist. Verständlicherweise läßt dies die Frage aufkommen, ob Fichte seinen reflexionslogischen Gang des Aufweises der Bedingungen des Selbstbewußtseins verlassen hat und indes einem Empirismus verfallen ist, obwohl Fichte die Frage der Erziehung außerhalb seines systematischen Begründungsganges anspricht.¹⁷

Will man Fichte nicht einfachhin der Inkonsequenz und einer wenig durchdachten Konzeption der intersubjektiven Aufforderung zur Freiheit bezichtigen, so bietet es sich an, den Widerstreit zwischen Reflexionslogik und empirischer Erscheinung als antinomischen Zusammenhang nach dem Vorbild der dritten Antinomie der Freiheit in Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu verstehen.¹⁸ Kant läßt bekanntlich bei der dritten Antinomie der Freiheit keine Entscheidung für nur eine der beiden Thesen zu. Er zeigt, daß beide Seiten der Antinomie koexistieren können und wichtige, einander ergänzende Explikationsweisen des einen Sachverhaltes zu bieten haben. Wahr ist zudem, daß die Aufforderung ein wiederkehrendes Ereignis für intersubjektive Verhältnisse ist, denn mit einer Aufforderung allein ist Freiheit nicht dauerhaft wirksam.

¹⁵ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 347; SW III, 38/39.

¹⁶ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 347; SW III, 39.

¹⁷ Axel Honneth stellt in seiner Untersuchung: „Die Transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Jean-Christoph Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001 (=Klassiker Auslegen, Bd. 24), 63–80, pointiert den aporetischen Charakter von Fichtes Methodik heraus, der sich durch die transzendentallogische Begründung und die Bezugnahme auf konkrete Subjektivität in Raum und Zeit ergibt. – Christian Stadler hebt trotz der ungelösten systematischen Probleme Fichtes Anspruch der notwendigen Vermittlung von Faktizität und Geltung in seinem Beitrag hervor: „Der Transzendentalphilosophische Rechtsbegriff und seine systematische Begründungsleistung“, in: *Fichte-Studien* 24 (2003) 19–48. In dem Beitrag „Dimensionen und Wandlungen des Fichteschen Rechtsbegriffes im Vergleich Jena – Berlin“, in: *Fichte-Studien* 29 (2006) 57–66, verweist Christian Stadler zurecht auf die in Fichtes Rechtslehre fortwirkende Idee der Platonischen Paidia.

¹⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (Angaben wie üblich nach der A-Auflage von 1781 und der B-Auflage von 1787), nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, Hamburg 1998, hier A 444/B 472–A 451/B 479 und A 462/B 490–A 476/B 504.

Die Erziehung zur Freiheit erfordert dauerhafte und wiederholte Anstrengung, bis sich ihr Gebrauch stabil entwickelt hat. Faktum ist freilich auch, daß es ein erstes Auffordern in der Entwicklung des Einzelnen wie der Menschheit geben muß, das in ursprünglicher Weise die Bestimmung zur Freiheit in einem einzelnen Subjekt weckt und dadurch weitere und wiederholbare Verfügung über Freiheit allererst etabliert. Daher scheint der Hinweis auf die antinomische Struktur der intersubjektiven Aufforderungsakte den Streit schlichten zu können. Es ist sowohl ein erstes Auffordern, das die Geltung von Freiheit in den Blick bringt, als auch ein Mechanismus der anhaltenden Einübung erforderlich.

Der Doppelcharakter spiegelt sich auch darin wider, daß Fichte mit dem *Naturrecht* behauptet, eine „reelle“ Philosophie geschaffen zu haben,¹⁹ wie er in der Einleitung zur Schrift betont, die die Bedingungen der Wirklichkeit der Gemeinschaft von Vernunftwesen aufzeigt. Das Ich ist seiner Natur nach zur Freiheit bestimmt, wirksam wird diese erst in der Gemeinschaft. In der *Grundlage* sprach er noch vom Sprung in die Freiheit: „Durch kein Naturgesetz, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*.“²⁰

Bedauerlicherweise erinnert sich Fichte nicht an diese weit einleuchtendere Metapher, wenn er im *Naturrecht* die Frage beantwortet, wie das erste Menschenpaar zur Freiheit erzogen wurde. Den Sprung in die Vernunft durch Spontaneität und Freiheit zu vollziehen, so darf man, Fichte korrigierend, annehmen, ist dem Genie, dem besonderen Subjekt in ausgezeichneten Situationen möglich, das aus innerer Kraft zu einem philosophischen oder moralischen Bewußtsein gelangt und das daher auch einen klaren Instinkt für Gerechtigkeit und rechtes Handeln entwickeln kann. Es ist hingegen das gewöhnliche, endliche Vernunftwesen, das zur Freiheit erzogen wird, indem an es eine Aufforderung ergeht, sich zur freien Wirksamkeit zu entschließen. „Der Grund der Wirksamkeit des Subjekts, liegt zugleich in dem Wesen *ausser ihm*, und *in ihm selbst*“.²¹

In der Aufforderung zur freien Wirksamkeit liegt zugleich die Bereitschaft zur Selbstbeschränkung der Freiheit des Auffordernden. Diese Selbstbeschränkung bedeutet auch Anerkennung der Freiheit des anderen.

„Die Erkenntniß des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies behandle, (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) [...] Das Verhältniß freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“²²

¹⁹ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 319; SW III, 7.

²⁰ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, GA I/2, 427; SW I, 298.

²¹ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 349; SW III, 41.

²² Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 351; SW III, 44.

Aus der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen und der damit verbundenen Einschränkung der eigenen Freiheit entsteht das Rechtsverhältnis. „*Ich muß das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.*“²³

Der Begriff des Rechts bezieht sich nur auf das, was sich im Handeln in der Sinnenwelt äußert. Zum Begriff der Moral zählen hingegen auch die Gesinnungen im Inneren des Gemüts und des Gewissens. So ist es nach Fichte unsinnig, vom Recht auf Denk- und Gewissensfreiheit zu sprechen. Gesinnungen werden erst dann zu einer rechtlichen Frage, wenn sie nach außen vertreten werden.

Im Zweiten Hauptstück legt sich Fichte die Frage vor, welches die Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung des Rechts sind. Ist das Recht, mit dem die Annahme einer Objektwelt und vernünftiger Wesen außer uns verknüpft ist, im Ersten Hauptstück in seiner Denkbarekeit entwickelt, so wird im Zweiten Hauptstück die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes dargelegt. Dazu gehört die Selbstzuschreibung eines materiellen Leibes, die physische Wechselwirkung der realen Gestalten aufeinander, die Unterscheidung von einem niederen und einem höheren Organ des Mentalen, was grob der Unterscheidung von sinnlich-körperlichen Handlungen und dem vom Hören und Sehen abhängigen Denkvermögen entspricht. So kann Fichte behaupten: „Ich käme gar nicht zum Selbstbewußtseyn, und könne nicht dazu kommen, ausser zu Folge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. [...] Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der *Wirklichkeit*, nicht dem *Vermögen* nach, erst *gemacht*“.²⁴

Überblickt man die ersten beiden Hauptstücke der *Grundlage des Naturrechts*, so werden im Ersten Hauptstück mit dem Titel „Deduktion des Begriffs vom Rechte“ diejenigen ersten Momente der Freiheit dargelegt, die sich im Ausgang vom Begriff des Ich ergeben. Zuerst wird das Wirkungsfeld eines Subjekts, also die Sinnenwelt, sodann die Beziehung eines Ich zu anderen Vernunftwesen durch das Theorem der Anerkennung der Freiheit des Anderen unter Einschränkung der eigenen Freiheitsansprüche als Fundament möglicher Rechtsverhältnisse entfaltet. Im Zentrum des Zweiten Hauptstücks, der „Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes“ steht der Gedanke, daß vernünftige Subjekte durch ihre Leiblichkeit erst Teil der sinnlichen Welt sind und daher auch über Organe verfügen, die die Wechselwirkung mit der sinnlichen Welt ermöglichen. Fichte betont, daß nicht das Vernunftwesen überhaupt, sondern nur das konkrete Individuum sich als Person, das heißt als Vernunftwesen begreifen kann. Das konkrete Individuum steht in Wechselbeziehung mit der es umgebenden Welt im allgemeinen, wie in den ersten beiden Paragraphen gezeigt, und es steht im besonderen mit anderen Vernunftwesen in Wechselbeziehung.

Die Erziehung zur Freiheit und der damit verbundene Charakter der Aufforderung von freien Subjekten an die, die es werden sollen, ist eine wichtige Einsicht für den

²³ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 358; SW III, 52.

²⁴ Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 375; SW III, 74.

konkreten Umgang mit dem Menschen als einem Wesen, das seiner vernünftigen Anlage nach als frei geboren gilt, aber dennoch erst lernen muß, seine Freiheit zu gebrauchen und zu realisieren.

Während Fichte im *Naturrecht* subjektivitätslogische und pragmatische Aspekte der Freiheit durchdenkt, entfaltet er im *System der Sittenlehre* von 1798 eine sehr bedenkenswerte Stufenleiter der Freiheit. Diese impliziert vor dem Hintergrund des Aufforderungstheorems des *Naturrechts*, daß jede Person, die eine Art und eine Stufe der Freiheit für sich realisieren konnte, aufgefordert ist, die gewonnene Freiheit mittels geeigneter Interventionen in anderen zu mehren, um auf diese Weise Freiheit überhaupt zu einem festen Bestand des Zusammenlebens in menschlicher Gemeinschaft zu machen. Dies gilt es nun, näher zu untersuchen.

II. Fichtes Konzept einer dreigliedrigen Aufstufung der Freiheit im System der Sittenlehre von 1798

Fichtes grundlegende Einsicht, daß Freiheit nur dann real werden kann, wenn Menschen einen Impuls von anderen erhalten, ihre Freiheit zu entdecken und zu erkennen und folglich auch in ihr Handeln zu integrieren, findet eine konsequente Fortsetzung in einem Theoriekonzept menschlicher Vernunft, dem zufolge Freiheit in verschiedenen Stufen wachsender Komplexität durchlaufen wird. Im *System der Sittenlehre* von 1798 entfaltet Fichte das Konzept einer dreigliedrigen Aufstufung der Freiheit, das systematisch wiederum den grundlegenden Akt der Selbstsetzung des Ich zur Voraussetzung hat.

Die einfachste Erscheinungsform subjektiver Freiheit ist die Spontaneität, die begriffliches Denken ermöglicht. Dieser ersten Stufe einer formalen Freiheit folgt die materiale Freiheit als zweite Stufe. Diese sieht Fichte in der Fähigkeit gegeben, mittels der gewonnenen Begriffe Zwecke und Handlungsintentionen zu setzen, die den natürlichen oder mechanischen Gang der Dinge durch eine Kausalität umwenden, die ihren Ausgang in der Vernunft hat. Die höchste und letzte Stufe ist mit der sittlichen Autonomie menschlicher Vernunft gewonnen. Genauere systematische Bestimmungen dieser Stufen der Freiheit sollen nun näherhin zur Ausführung gelangen.

1. Formale Freiheit

Begriffliches Denken löst Fichte zufolge die Vorstellung von Dingen von deren unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung und Anschauung los. Begriffliches Denken erlaubt Negation, mithin die Vorstellung von Dingen in Abwesenheit ihrer unmittelbaren Präsenz. Fichte nennt dies explizit eine formale Freiheit, die er als Kausalität des Subjekts neben die Kausalität der Natur stellt und betont:

„Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur

hinausliegenden Principis, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewußtseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtseyn des Naturtriebs wäre der letzte Grund seines Handelns.²⁵

Die Transparenz des Begriffes für das Bewußtsein ist es folglich, die dem Menschen eine Form der Freiheit gewährt, die dem Naturmechanismus nicht zu eigen ist. Das denkende Wesen weiß auf dieser Stufe, was es tut, auch dann, wenn es nicht gezielt in den Ablauf von Handlungen eingreift.

Daß Fichte das Denken und den Erwerb des begrifflichen Bewußtseins von einer Sache als einen Akt der Freiheit versteht, ist mit Blick auf die gegenwärtigen Debatten um Freiheit und Verantwortlichkeit sehr bedenkenswert. Bedeutsam ist nämlich, daß die formale Freiheit jedes Handeln, unabhängig von der Beurteilung des moralisch Guten oder Bösen, begrifflich durchdringt. Der Erwerb der Begriffe von seinem Handeln, das neutrale reflektierende Nachdenken also, ist als Bedingung für jede höhere Stufe der Freiheit anzusehen. Menschliche Subjektivität ist Fichte zufolge dem Wesen und der Anlage nach zur Freiheit fähig und zwar durch die Kraft des Begriffes und des Denkens. Ob aber auf höherer Stufe Freiheit wirklich als eine gewollte Möglichkeit des Handelns ergriffen wird, darüber entscheiden weitere Bedingungen.²⁶

Die formale Freiheit erlaubt, auch solche Handlungen, die durch Naturkausalität, durch Steuerungen des Unbewußten oder durch soziale Prägungen motiviert sind, mittels der Einsicht durch Begriffe begleitend zu reflektieren. Der formalen Freiheit ist es jedoch offenkundig nicht möglich, die reflektierte Einsicht in verantwortlicher Weise aufzunehmen und dem Gang der Dinge, sofern nötig, eine andere Richtung zu geben.

Dies ist erst auf der nächsten Stufe möglich, wenn die die Sache begleitenden Begriffe ein Reflexionspotenzial freisetzen, das Veränderungen denkbar und schließlich auch wünschbar macht. Damit käme bereits die zweite Stufe in Gang, die Fichte materiale Freiheit nennt. Wie der Umschlag vom bloßen Durchdenken einer Sache durch Begriffe in ein verantwortliches Handeln erfolgt, wird von Fichte nicht im Detail entwickelt.

Fichtes Impuls aufnehmend darf man sagen, daß das Reflektieren von Handlungen durch Begriffe zunächst eine deskriptiv zu nennende Abbildung des Geschehens, des Ereignisses oder des Erlebnisses darstellt. Auch wenn Fichte dies nicht hinreichend deutlich vorgesehen hat, so ist es wichtig zu sehen, daß durch eine tiefergehende Reflexion auf das begrifflich Abgebildete sich die Möglichkeit eröffnet, daß Geschehnisse, Ereignisse und Erlebnisse, die immer schon in Bewertungshorizonte eingebunden sind, in ihren versteckten und offensichtlichen Wertungen erfaßt werden.

²⁵ Fichte: *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), § 10, GA I/5, 129; SW IV, 135.

²⁶ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 18, GA I/5, 211; SW IV, 233.

Zufolge dem erkenntnistheoretischen Ansatz der *Grundlage* wie dem Theorem des Interesses, das Fichte im § 11 des *Systems der Sittenlehre* ausarbeitet, verbindet sich nämlich mit dem bloßen Begriff ein strebendes, intentional gerichtetes Wollen, so daß zum begrifflichen Erkennen ein beurteilender Beifall oder ein Mißfallen hinzutritt.²⁷ So ist durch das begriffliche Reflektieren auf die Sache und ihren Bewertungshorizont möglich, die Bewertungen selbst zu bewerten und bewußt anzunehmen oder abzulehnen. Damit können, modern gesprochen, die vielfach unbemerkten, automatisierten Bewertungen in Frage gestellt werden. So werden neue Bewertungen und Beurteilungen der Geschehnisse, Ereignisse, Erlebnisse möglich, die in weiterer Folge Handlungsimpulse beeinflussen können.

Fichte beachtet und reflektiert nicht hinreichend die Tatsache, daß mit der begrifflichen Durchdringung von Gegebenheiten auch die eigene Ohnmacht, nicht anders handeln zu können und getrieben sein durch Naturimpulse, sichtbar gemacht und erkannt werden können. Doch es kann festgehalten werden, daß die Fähigkeit zur begrifflichen Durchdringung von Sachverhalten auch bei einem ohnmächtigen Suchtverhalten etwa die Chance in sich birgt, daß die begriffliche Einsicht durch hilfreiche Vermittlungswege zu einer verbesserten Handlungsmotivation führt. Das Gefühl von Ohnmacht gegenüber den – warum auch immer – fehlgesteuerten Naturtrieben erzeugt das Bewußtsein von Unlust, das längerfristig ein Bedürfnis nach Selbstbehauptung wecken und motivieren könnte.

Damit zeigt sich, daß die formale Freiheit zunächst nichts anderes als das eine Sache begleitende Bewußtsein durch den Begriff ist. Hinzu kommt aber über Fichtes explizite Ausführungen hinaus, daß das begriffliche Bewußtsein die Sache nicht bloß einsehend begleiten, sondern ein Gefühl hinzutreten kann, das Zusammenstimmung, Neutralität oder Widerstand zwischen der Einsicht und dem Handeln anzeigt. Dieses Gefühl nun ist geeignet, zu einer Freiheit auf höherer Stufe überzuleiten, weil es danach strebt und dazu antreibt, Änderungen und Weiterungen herbeizuführen.

2. *Materiale Freiheit*

Eine höhere Stufe der Freiheit liegt nun vor, wenn das Subjekt nicht nur frei in dem Sinne ist, daß es über Begriffe und Sprache verfügt und die Einsichten mit einem wachen Selbstbewußtsein begleitet, sondern, wie Fichte sagt, wenn es sich als frei setzt. Damit ist diejenige Spontaneität bezeichnet, die einen gezielten Einsatz intentionalen Wollens möglich macht. Auf dieser Stufe der Freiheit weiß sich ein Subjekt als zielsetzende Kausalität, es weiß sich als bestimmendes und selbstbestimmendes Wesen, als Ichlichkeit. Fichte nennt dies die Freiheit um der Freiheit willen und grenzt sie mithin als materiale im Unterschied zur formalen Freiheit ab.

„Die erstere [die formale Freiheit] besteht lediglich darin, daß ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne daß das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere

²⁷ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 11, GA I/5, 137; SW IV, 145.

bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, daß nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.“²⁸

Fichte faßt zunächst noch einmal zusammen und bekräftigt, daß das freie Wesen auf der ersten formalen Stufe der Freiheit handle, wie die Natur handeln würde, wäre sie Subjektivität. Dann leitet er zur zweiten Stufe fort, die er materiale Freiheit nennt. Diese ist dadurch ausgezeichnet, daß bewußt intentionale Möglichkeiten des Handelns eingesetzt werden. Jedes längerfristige Ziel fordert, Teilziele zu bestimmen und in Handlungen umzusetzen. Dazu gehört, daß Handlungsziele insgesamt und auf jeder Teilstufe bewußt unter verschiedenen Optionen ausgewählt werden. In der Regel gibt es für ein Handlungsziel eine Mehrzahl von Handlungsstrategien. Jedes Ziel läßt sich zudem in eine Vielzahl von Handlungseinheiten und Etappen untergliedern, die ihrerseits wieder, sobald eine Handlungseinheit abgeschlossen ist, einen Fächer von Wahlmöglichkeiten bieten. Die materiale Freiheit besteht Fichte zufolge genau darin, an den Schnittpunkten von Entscheidungsmöglichkeiten Gebrauch von der Auswahl zu machen, die dem Wollenden jeweils offen stehen. Freiheit ist für Fichte keine amorphe Projektion der Selbstbestimmung über alle Natur hinweg. Die Auffächerung der Möglichkeiten, die von Fall zu Fall durch die Einsicht der Reflexion offen stehen, sind klarerweise bestimmt durch den Möglichkeitshorizont, den die unhintergehbaren Naturgesetze zulassen. Diesen Möglichkeitshorizont optimal zu nutzen und zur jeweils besten Entscheidung zu gelangen, ist ein Wechselprodukt aus einem persönlichen Handlungsfreiraum und einer möglichst guten Einschätzung der äußerlich gegebenen wie der eigenen Möglichkeiten. Daß es hierfür eines begrifflich differenzierten, durchgearbeiteten Sachwissens auf den verschiedensten Ebenen bedarf, wird damit offenkundig. Hinzukommen muß die Fähigkeit zu einer geeigneten und zielführenden Handlungsmotivation des Selbst und der Anderen, die in die fraglichen Projekte eingebunden sind. Spätestens bei der materialen Freiheit wird deutlich, daß in ihr Einsicht und Handeln bald zusammenfallen, bald innere Gegenkräfte bilden können.

Daher sei an dieser Stelle auf Fichtes Überlegungen in der *Wissenschaftslehre nova methodo* verwiesen, in denen er den für sich sprechenden Gedanken eines ganzen, ungeteilten Wollens einführt. Die Vorlesungen, in Kollegnachschriften erhalten, hat er etwa zeitgleich mit dem Erscheinen des *Systems der Sittenlehre*, nämlich 1798/99 abgehalten.

a) Wünschen und Wollen

Über ein ganzes ungeteiltes Wollen verfügt das in idealer Weise bei sich seiende Ich. Das Ich ist dann sein Wollen und nichts anderes. Tatsächlich aber erweist sich manches Wollen als Schein. Es ist dann kein Wollen, es ist ein bloßes Wünschen.

²⁸ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 10, GA I/5, 132; SW IV, 139.

Dieses Wünschen ist nun deshalb Fichtes Gegenstand der Untersuchung in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, weil es um so deutlicher die eigentliche Natur des Wollens hervortreten läßt. Wollen ist für Fichte in Wahrheit ein emphatischer Begriff, der in der *Wissenschaftslehre nova methodo* mit Macht hervortritt. Es ist das ungeteilte und energische Wollen einer Sache, ein Wollen mit ganzer Kraft, ein Wollen, das identisch ist mit dem Wirken und mit dem Handeln des Subjekts: „Wollen und Wirken ist nichts als Wollen. Die Wahrnehmung unserer Wirkksamkeit ist nichts als die Wahrnehmung unseres gedachten reinen Willens.“²⁹

Um sich begreiflich zu machen hinsichtlich des wahren Sinnes von Wollen, erklärt Fichte, was dem Wünschen mangelt im Vergleich zum Wollen. Fichte konstatiert: „Ich kann nicht wollen, was nicht wird; alles was ich nicht kann und nicht wirklich thue[,] will ich nicht, sondern es ist ein bloßer ohnmächtiger Wunsch.“³⁰ Fichte spricht dem bloßen Planen, dem theoretischen Entwerfen von Projekten und Intentionen ab, ein wirkliches Wollen zu sein. Fichtes lakonische Behauptung ist, daß ein solches scheinbares Wollen in Wirklichkeit ein bloßes Denken, Vorstellen, Wunschenken ist. In der *Sittenlehre* von 1798 stuft er das bloße Denken als formale Freiheit ein. Freilich mag zwischen einem bloßen Denken und einem zwecksetzenden Denken bereits ein qualitativer und struktureller Unterschied bestehen. Während das bloße Denken ganz der formalen Freiheit zuzurechnen ist, ist das Wünschen auf begehrte Objekte gerichtet. Daher ist das Wünschen bereits als eine Vorstufe der materialen Freiheit zu beurteilen. Diese Überlegung unterstützt Fichtes implizite These, daß die Stufen der Freiheit nur grobe Klassifikationen sind, die fließende Übergänge kenntlich machen. Hinzu kommt, daß die einzelnen Stufen, sind sie einmal erreicht, in keinem Fall dauernder Besitz sind. Sie sind vorwärts und rückwärts durchlässig.

Wollen im eigentlichen Sinne ist für Fichte Wirken und Wirken zu können. Der erste Grund dafür, daß ein Wollen nicht Wollen ist, weil es im bloßen Wünschen und Phantasieren verharret, ist im Subjekt selbst zu suchen. An sich ist das Streben des Subjekts ein Handeln, dem eine Richtung, ein Fokus gegeben ist, auf den hin sich alle Teilkkräfte richten. Das Subjekt, das nur wünscht und nicht will, findet sich in Zuständen, die Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ein Deliberieren³¹ nennt. Diese Zustände sind dem reinen Wollen entgegen, stören es: „Im DELIBERIEREN ist das Streben zerstreut und in sofern kein Wollen. Die CONCENTRATION dieses

²⁹ Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. *Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, hrsg. sowie mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Erich Fuchs, Hamburg 1982 (im folgenden WLnM Krause mit Seitenangabe), hier: Fichte: WLnM Krause, 164; GA IV/3, 457.

³⁰ Ebd.

³¹ Lat. „delibero“, erwägen, reiflich überlegen, sich bedenken, zu Rate gehen (Karl Ernst Georges: *Lateinisch-Deutsch. Deutsch-Lateinisch. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch; Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch*, 2. Erweiterte Auflage, Directmedia Berlin 2004, Digitale Bibliothek Band 69, Spalten 16.876–16.878). – Fichte interpretiert das Deliberieren offenkundig als unentschlossenes, innerlich zerrissenes Erwägen für und wider eine Sache.

zerstreuten Strebens in *einem* Punct heißt erst Wollen. Dieß ist eine Folge aus dem oben aufgestellten Satz: das Ich findet sich im Uibergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit; nur in diesem Uibergehen kann man sich seines Wollens bewusst werden.“³² Ferner schreibt Fichte: „Das Wollen ist CONCENTRATION des ganzen Menschen mit seinem ganzen Vermögen auf einen Punct; das richtige Bild davon ist der Act der angestregten Aufmerksamkeit.“³³

Daß dieser emphatische Begriff vom Wollen in Abgrenzung gegen ein bloßes Deliberieren oder Wünschen nicht bloß psychologischer Natur ist, sondern einen systematisch entscheidenden Geltungsanspruch erhebt, wird an zwei Aspekten ersichtlich, die in diesem Gedankengang gegenwärtig sind. Zum einen behauptet Fichte nämlich, daß mit dem Wollen das Bewußtsein und mit diesem die Freiheit schlechthin zur Reflexion entstehe: „Hier haben wir den wahren Entstehungspunct des Bewusstseins, die Freiheit der REFLEXION[.] [...] In dieser freien und absolut höchsten REFLEXION erscheine ich mir als wollend; diese REFLEXION erscheint mir nicht als solche, sondern als Wille.“³⁴ Mit dem Erscheinen der Freiheit im Willen steht die Synthese des intelligiblen und des sinnlichen Seins des Subjekts im Blick. Die sinnliche Repräsentanz des Willens aber ist der Leib, wie Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* behauptet: „Unser Leib ist die ursprüngliche Darstellung unsres ganzen ursprünglichen Wollens“.³⁵ Und ferner: „Mein reines Wollen ist anschaulich dargestellt in meinem Leibe, dieser ist die sinnliche Kraft“.³⁶ Genau diese Synthese des Intelligiblen und des Leiblich-Sinnlichen habe Kant nicht geleistet, da er bei den Praktischen Postulaten und dem bloß gedachten Sollen stehen geblieben sei.³⁷ Dieser wichtige Gedanke des ganzen Wollens durch den ganzen sinnlich leiblichen Menschen könnte, ich erwähne dies nur, Spinoza geschuldet sein. Die Leiblichkeit und die leibliche Präsenz von Subjekten spielt sowohl im *Naturrecht* als auch in der *Sittenlehre* eine wichtige Rolle.³⁸

Wenn Fichte im *System der Sittenlehre* von der zweiten Stufe der materialen Freiheit spricht, unterscheidet er nicht explizit zwischen einem Wünschen und Wollen wie in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Wie schon bemerkt, ist das Wünschen als eine systematische Zwischenform im Übergang von der formalen zur materialen Freiheit anzusehen. Im Wünschen verbindet sich die Kraft des Denkens mit dem interessegeleiteten Blick auf ein Objekt des Begehrens, das doch kein Wollen ist, weil die Kraft zum tatsächlichen Handeln ausbleibt.

³² Fichte: WLnm Krause, 124; GA IV/3, 423–424.

³³ Fichte: WLnm Krause, 126; GA IV/3, 425–426.

³⁴ Fichte: WLnm Krause, 157; GA IV/3, 452.

³⁵ Fichte: WLnm Krause, 160; GA IV/3, 454.

³⁶ Fichte: WLnm Krause, 163; GA IV/3, 456.

³⁷ Vgl. Fichte: WLnm Krause, 146; GA IV/3, 442.

³⁸ Vgl. zu Fichtes Theorie des Leibes den sehr aufschlußreichen Beitrag von Günter Zöller: „Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5–7)“, in: J. Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte*, a.a.O., 97–111.

b) Der Auffordernde und die Stufen der Freiheit

Fragt man sich nun, wie Fichte die Aufforderung zur Freiheit, die er im *Naturrecht* von 1796 einführt, systematisch in seiner Stufenleiter verorten müßte, so lautet die Antwort, daß die Aufforderung zur Freiheit auf jeder Stufe erfolgen muß, wo ein Subjekt über Freiheit und Selbstbestimmung verfügt, das dem Gegenüber auf seinem Bildungsweg zum reifen Vernunftsubjekt nicht oder noch nicht zur Disposition steht. Derjenige, der eine Aufforderung zur Freiheit artikuliert, muß wenigstens auf der zweiten Stufe der Freiheit stehen. Er muß von seinen naturgegebenen Handlungsweisen nicht bloß einen Begriff, sondern darüber hinaus auch ein Wissen davon haben, wie man zu einer freien Handlung fähig ist, die sich im Bedarfsfall gegen die Naturtriebe zu behaupten vermag. Überdies muß der Auffordernde dies dem Aufgeforderten vermitteln können. Im *System der Sittenlehre* nimmt Fichte das Thema der Aufforderung im Kontext der Ausführungen der sittlichen Freiheit kurz nochmals auf, da Sittlichkeit auch intersubjektive Aspekte beinhaltet.³⁹ Die eigentlichen, intrikaten Probleme, die ein Gelingen der Aufforderung zur Freiheit sichern könnten, werden von Fichte nicht explizit behandelt.

Fichte hat über die vielen psychisch allgegenwärtigen Hinderungsgründe des Gelingens der Aufforderung der Freiheit nicht eigentlich nachgedacht. Der Alltag zeigt jedoch, daß es alles andere als selbstverständlich ist, daß ein Subjekt bereit ist, den anderen dazu aufzufordern, ihm auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Den anderen zur Freiheit aufzufordern bedeutet, das stille und häufig versteckte Bedürfnis seiner eigenen Macht und Superiorität zurückstellen zu können, um dem Anderen eine Chance zu geben, als gleichwertig anerkannt zu werden, sobald er sich fähig zeigt, die eigene Freiheit und Selbstbestimmung zu realisieren.⁴⁰

Dem *Naturrecht* von 1796 zufolge schlägt die Unfähigkeit zur Anerkennung der Freiheit des Anderen in Zwangsrechte um. Die Hinderungsgründe einer wechselseitigen Anerkennung tangieren, wie Fichte betont, nicht das Rechtsverhältnis von Subjekten, sondern das moralische Verhältnis von Subjekten. Darum ist es an dieser Stelle angezeigt, die dritte Stufe der Freiheit in den Blick zu nehmen, die Fichte in seinem *System der Sittenlehre* vorsieht. Ein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Frage nach dem Mißlingen der wechselseitigen Anerkennung, die einhergeht mit dem Mißlingen eines ganzen ungeteilten Wollens, weil die Anerkennung dann offenkundig

³⁹ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 18 GA I/5, 201–202; SW IV, 221–222. – Vittorio Hösle untersucht in seinem Beitrag „Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes ‚Sittenlehre‘“, in: Michael Kahlo / Ernst A. Wolff / Rainer Zaczky (Hrsg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der „Grundlage des Naturrechts“ und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1992, 29–52, den aporetischen Charakter der Interpersonalität im *System der Sittenlehre*. Da Fichte hier auf das Model der prästabilisierten Harmonie zurückgreife, erweise sich Interpersonalität mit dem Anspruch der Willensfreiheit als schwer vereinbar.

⁴⁰ Zu dieser schwierigen und hochkomplexen Frage der Erziehung zu innerer Freiheit vgl. Claude Steiner: *Emotionale Kompetenz*. In Zusammenarbeit mit Paul Perry, aus dem Englischen von Susanne Hornfeck, München 2001.

im Wünschen verharret, sofern nicht ohnehin ein schlechthin böser Wille das intersubjektive Verhältnis regiert.

3. Sittliche Freiheit

Fichtes dritte Stufe der Freiheit im *System der Sittenlehre* von 1798 ist die der Realisierung des Sittengesetzes, die Erlangung der vollen moralischen Autonomie. Fichtes Begründung der Sittlichkeit als einer „*Freiheit – um der Freiheit willen*“⁴¹ kann hier nur in wenigen Rücksichten entwickelt werden. Wichtig ist der Hinweis darauf, daß für Fichte die Erfüllung der Sittlichkeit der absolute Endzweck der Menschheit ist. Der Endzweck des Sittengesetzes aber ist „absolute Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, nicht etwa bloß in Absicht unsers Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unsers ganzen Seyns“.⁴² Die konstatierte Unabhängigkeit des Willens, die sich mit dem ganzen Sein eines Subjekts verbindet, bedeutet offenkundig, daß moralisches Handeln in seinem vollen Sinn einem ungetheilten Willen entspricht, das Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ausführlich thematisiert hat. Daneben kennt auch Fichte einen sittlichen Willen, der sich gegen diejenigen Triebe durchsetzen muß, die dem sittlichen Willen zuwider laufen.

Anders als für Kant und in bemerkenswerter Analogie zu Spinoza sind für Fichte nicht nur die Affekte und Neigungen, sondern auch das kognitive Geschehen, das Denken, die Erkenntnis mit einem Trieb korreliert. Fichte könnte auch diese systematische Konzeption der Triebe Spinoza schulden.⁴³ Die sittliche Pflicht identifiziert Fichte mit dem Formalen des Sittlichen. Die Pflicht ist verknüpft mit dem, was Fichte den reinen Trieb nennt, während die sinnlichen Neigungen, die die Pflicht unterstützen oder ihr zuwider laufen und die mit den Neigungen einhergehenden Triebe material genannt werden. Fichte führt daher aus:

„Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzene Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Theil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fodert etwas, schlechthin ohne allen Zweck außer ihm selbst.“⁴⁴

Wie Kant unterscheidet auch Fichte die bloß äußerliche Zusammenstimmung von Pflicht und Handlungsmaxime aus Motivationsgründen wie Angst, Gehorsam, Gewohnheit, u. a. m., als einer Form der Legalität, also einer äußerlichen Gesetzesförmigkeit des Sittlichen, von der echten Moralität, in der aus innerer sittlicher Gesinnung das von der Pflicht Geforderte auch gewollt und erfüllt wird.⁴⁵ Zwischen der

⁴¹ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 13, GA I/5, 143; SW IV, 153.

⁴² Fichte: *System der Sittenlehre*, § 17, GA I/5, 191; SW IV, 209.

⁴³ Zur zentralen Bedeutung des Triebes bei Spinoza vgl. Thomas Cook: „Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der *Ethik*“, in Michael Hampe / Robert Schnepf (Hrsg.): *Baruch de Spinoza. Ethik*. Berlin 2006 (=Klassiker Auslegen, Bd. 31), 151–170.

⁴⁴ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 12, GA I/5, 143; SW IV, 152.

⁴⁵ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 13, GA I/5, 146; SW IV, 156.

bloßen Legalität, die am Übergang von der materialen zur sittlichen Freiheit verortet werden muß, und der reinen Moralität von sittlichen Handlungen lassen sich beliebig viele Zwischenstufen denken. Die von Kant herrührende Unterscheidung der bloßen Legalität sittlicher Handlungen und einer echten Moralität verknüpft sich offenkundig mit dem geteilten (legalen) oder ungeteilten (moralischen) Wollen, das Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* zur Darstellung brachte. Freilich gilt dies nicht umgekehrt, da nicht jedes ganze und ungeteilte Wollen auch moralisch konnotiert ist. Das Formale der sittlichen Pflichten wird gefüllt mit den materialen Gehalten und den jeweils aufgestellten Maximen, die sich der Urteilskraft und den Setzungen des Ich verdanken.

Höchst bemerkenswert ist nun Fichtes Theorie über die Ursache des Bösen, der er den langen § 16 widmet. An ihr tritt Fichtes Begriff der dritten Stufe der sittlichen Freiheit wie an einer negativen Folie hervor. Er betont in überzeugender Weise: „Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.“⁴⁶ Überdies greift er in dem Zusammenhang das Theorem der Erziehung zur Freiheit nochmals auf. Den Gebrauch der Freiheit lernen wir durch andere Subjekte und durch die Einwirkung der Gesellschaft auf das Individuum. Hier verweist Fichte jedoch überdies darauf, daß man bei diesem Erlernen nicht stehen bleiben dürfe, denn die Gesellschaft im Ganzen hat noch nicht die Reife der autonomen sittlichen Vernunft erlangt. So ist es essentiell, daß die jeweils erlernte Freiheit durch den Trieb zur Selbständigkeit zur höchsten Form der Freiheit fortgebildet wird.

Hat Kant in der *Religionsschrift* von 1793 und in ihrer Abhandlung über das radikal Böse in der menschlichen Natur bereits gezeigt, daß das Böse nicht einfach sinnlichen Neigungen gegebenenfalls zuzuschreiben ist, sondern daß es die Maximen eines Subjekts sind, die den bösen Neigungen die Herrschaft überlassen, sodaß mitunter rechte Einsichten von den schlechten Maximen außer Kraft gesetzt werden, so ist Fichtes Ansatz diesbezüglich weit radikaler. Für ihn sind es nur zu einem geringen Teil verwerfliche Neigungen, die zu bösen Handlungen führen.

Im Anhang zum § 16 der Sittenlehre von 1798 erklärt Fichte, daß die ursprüngliche Trägheit, und er betont, die „ursprüngliche Trägheit zur Reflexion [...] ein wahres positives radikales Übel“ sei.⁴⁷ Die intentionale Entscheidung, sich auf ein klares Denken einzulassen, also auf das, was Fichte formale Freiheit nennt, ist die erste Bedingung für die Realisierung der Sittlichkeit. Überhaupt betont Fichte, daß der Natur die Kraft der Trägheit eingeschrieben sei und dies auch für die Reflexion gelte. Aus der Trägheit erwächst die Feigheit und Angepaßtheit sowie die Falschheit, die lieber das bequeme Jasagen, als einen unbequemen Widerspruch riskiert.⁴⁸ Die Ichsetzung ist für Fichte ein Akt der aktiven Selbstsetzung, der explizit ein hohes Maß an aktiver Kraft voraussetzt. Sich zur Vernunft und also zur höchsten Form der Freiheit zu erheben und nicht auf irgendeiner vorigen Stufe stehen zu bleiben, bedeutet, ein

⁴⁶ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 174; SW IV, 188.

⁴⁷ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 182; SW IV, 199.

⁴⁸ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 185–186; SW IV, 202–203.

Höchstmaß an tätiger Aktivität in Gang zu setzen, also nicht in Trägheit, und sei es in der Trägheit zum Denken, verhaftet zu bleiben.

Folgt man Fichte, so ist das Böse, das aus dem Verhaftetsein im Naturtrieb und den sinnlichen Neigungen erwächst, dennoch nur ein geringeres Übel unter den möglichen Ursachen des Bösen. Doch auch für diese Umstände gilt, daß das Vernunftwesen Mensch nicht aus seiner Verantwortung und Schuldigkeit entlassen werden kann. Wie auch immer die prägenden sozialen Umstände sein mögen, der Mensch ist ein Vernunftwesen, und daher sind ihm leichter oder schwerer begehbbare Wege gegeben, mit der Kraft des Denkens, der Urteilskraft und Vernunft den Weg zum Besseren zu gehen. „Es bleibt wahr, daß, ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der Mensch dennoch über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigene Schuld bleibt, wenn er es nicht thut: denn alle diese äußern Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; *sie* wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt.“⁴⁹

Weit größer ist die Gefahr, das Böse zu wählen, wenn nicht der Naturtrieb die Herrschaft übernimmt, sondern der Trieb zur Selbstbestimmung, sofern dieser sich seiner nicht wirklich bewußt wird. Dieser Trieb will herrschen, tätig sein, aber er wirkt aus gesetzloser Willkür, die sich in Wahrheit als Eigendünkel und Machtgier realisiert. Fichte identifiziert mit dieser Haltung Aufopferungswille und Heroismus, der doch eigentlich das Ziel nicht in der sittlichen Vernunft, sondern in der unbeherrschten Selbstmacht hat. Diese Haltung beruht nicht eigentlich auf Trägheit, erfordert sie doch ein hohes Maß an Engagement, Aktivität und Tätigsein für andere. Wohl aber liegt hier die Trägheit in der Unfähigkeit zur Achtung dessen, was das sittlich Gebotene ist, weil die willkürliche Selbstmacht und der gesetzlose Trieb nach absoluter Selbständigkeit bestimmt, was zu tun geboten ist⁵⁰ und eine Zerstreuung und Gedankenlosigkeit gegenüber dem herrscht, was das eigentliche moralische Gebot der Vernunft fordert. So ist es nicht nur Trägheit, sondern Überaktivität am falschen Ort, die Fichte zufolge das Böse möglich werden lassen. Das Böse hat in jedem Fall seine Wurzel in der menschlichen Freiheit, unabhängig von dem Maß an Freiheit und der Stufe der Freiheit, die ein Individuum je schon erreicht hat und die es zu leben im Stande ist.⁵¹

Fichte geht davon aus, daß Freiheit stufenweise realisiert wird und eine einmal erreichte Stufe auch keinen Dauergewinn darstellt, sondern als ein graduelles Geschehen erscheint. Die Stufen repräsentieren Beschreibungs- und Unterscheidungstypen und machen viele weitere Übergänge denkbar und möglich. Die dreistufige Ordnung der Freiheit im *System der Sittenlehre* von 1798 reserviert dem berühmten Theorem der Aufforderung zur Freiheit und der intersubjektiven Anerkennung von Freiheit im *Naturrecht* von 1796 nicht explizit eine eigene Stufenleiter. Offenkundig ist das Recht und die wechselseitige Anerkennung von Freiheit, die das *Naturrecht*

⁴⁹ Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 171; SW IV, 184–185.

⁵⁰ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 175–176; SW IV, 190–191.

⁵¹ Vgl. Fichte: *System der Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 169; SW IV, 183.

von 1796 vorsieht, unterhalb von Moralität und Sittlichkeit platziert. Recht und Anerkennung können Moralität einschließen. Das Recht aber ist für Fichte primär dazu da, menschliches Zusammenleben dort zu sichern, wo die höchste Stufe freiheitlichen Zusammenlebens in einer sittlichen Gemeinschaft gerade nicht garantiert ist.⁵² Eindringlich wiederholt er dies in der *Rechtslehre* von 1812.

III. Der „Rechtsbegriff = die Denknöthwendigkeit aller als frei“ in der Rechtslehre von 1812

Wie man von der Freiheit überhaupt sagen kann, daß sie nicht ist, sondern sich erst durch die Setzungen und Handlungen der Vernunft des Menschen konstituiert, so behauptet Fichte 1812, daß die Rechtslehre ein sich selbst machender Gedanke sei, und weiter: „Das in dem Gesetze ausgesagte Phänomen *ist* gar nicht, sondern es soll erst durch die Freiheit hervorgebracht werden. / Wenn es seyn wird [...], vermittelt eines freien Entschlusses. Drum a.) [es ist] eigentlich Gesez unmittelbar an die *Freiheit*: das zu einem Phänomen wird nur durch sie, nicht durch die Natur. b.). Freiheit handelt nur mit klarem Bewußtseyn und nach einem Zwekbegriffe.“⁵³

In den Notizen Fichtes zur *Rechtslehre* von 1812 ist implizit die Stufentheorie der Freiheit enthalten, die in den vorhergehenden Abschnitten dieses Beitrags zur Darstellung gekommen ist. Fichte betont auch 1812, daß Freiheit zuerst Erkenntnisfähigkeit erfordert. Sodann muß das Vernunftwesen fähig sein, sich Zwecke zu setzen, die geeignet sind, den Gang der Natur zu formen und zu modifizieren. Wie schon im *Naturrecht* von 1796 unterstreicht Fichte überdies, daß das Recht erforderlich ist, wo Sittlichkeit noch nicht den verbindlichen Maßstab und den Istzustand des Zusammenlebens in menschlicher Gemeinschaft darstellt.⁵⁴ Das Denken ist ihm seit dem Beginn der *Wissenschaftslehre* das genetisch Erste, das Freiheit möglich macht, die Sittlichkeit bildet hingegen den normativen Primat, auf den hin sich die Vernunft zu orientieren hat. Das Recht liefert Fichtes eigentümlichen Gedanken zufolge das Gesetz für das Zusammenleben, sofern das eine, das Denken, schon vorhanden und ein Stück weit entwickelt ist, das andere aber, das Sittengesetz, noch im Modus des

⁵² Vgl. Fichte: *Naturrecht*, GA I/3, 432; SW III, 148.

⁵³ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II 13, 197/198. – Die Vorlesung über die Rechtslehre, die Fichte vom 20. April bis zum 17. Juni 1812 in Berlin vorträgt, liegt mit der Edition von 2002 im Band 13 der *Nachgelassenen Schriften* in der Gesamtausgabe erstmals als unveränderter Text der Vorlesungsaufzeichnungen Fichtes vor. Fichte verweist im Vorlesungsmanuskript häufiger auf das gedruckte *Naturrecht* von 1796/97. Das veranlasste den Sohn, Immanuel Hermann Fichte, Teile des Buches in den Druck der *Rechtslehre* von 1812 aufzunehmen, wodurch der tatsächliche Gang der Vorlesung zuweilen entstellt wurde. Dies ist mit der Akademie-Edition revidiert. Nun kann im einzelnen entschieden werden, ob Fichte kritisch oder affirmierend auf sein früheres Werk verweist. Die sonst üblichen Seitenverweise auf die Immanuel Hermann Ausgabe der Werke Fichtes werden wegen der Differenzen in der Textkonstitution nicht angegeben.

⁵⁴ Vgl. Fichte: *Naturrecht*, GA/I,3, 432; SW III, 148.

Sollens, also noch nicht oder nicht in vollem Umfang realisiert ist. Ausdrücklich behauptet Fichte:

„Thesis. In reiner Vft ist ein Rechtsgesetz nicht möglich.

Antithesis. Aber das Sittengesetz kann an das Individuum sich wenden erst, nachdem die *Freiheit* desselben entwickelt ist. Die Welt der Individuen muß drum frei seyn, u. frei handeln, um zur Möglichkeit vom Sittengesetze ergriffen zu werden, sich erst zu bilden. [...]

Synthesis. Das Rechtsgesetz findet drum eine ‚Anwendung‘ nur, wiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht: und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben.“⁵⁵

Diese Eingangsüberlegungen zur *Rechtslehre* von 1812 wiederholen in eindrücklicher Weise das implizite Stufenmodell der Freiheit und sie betonen die Wichtigkeit, die Fichte diesem Modell zurechnet.

Wenn im folgenden die *Rechtslehre* von 1812 in den Blick kommt, dann geschieht dies mit Rücksicht auf diejenigen Aspekte einer Theorie der Freiheit, die in Fichtes Denken neu sind oder wesentliche Modifikationen gegenüber der früheren Position darstellen. Die bislang behandelten Momente der Freiheit lassen sich in das Programm einer pragmatischen Geschichte des Selbstbewußtseins einschreiben. Der Erwerb des Denkens durch den Begriff, der Erwerb intentionalen Denkens, das ein Handeln im Hinblick auf nähere und fernere Zwecke möglich macht, die anerkennende Bezugnahme von Subjekten untereinander zur Gestaltung eines intersubjektiven Rechtsraumes unter freien Vernunftsubjekten und schließlich auch der Erwerb einer moralisch sittlichen Grundhaltung verstehen sich als wesentliche Bedingungen einer reifen, ausgebildeten und in ihr Zentrum gekommenen Subjektivität.

Der tätige Erwerb derjenigen Fähigkeiten, die die vernünftigen Möglichkeiten des Subjekts Wirklichkeit werden lassen, ist seit Beginn der Wissenschaftslehren das zentrale Anliegen Fichtes. Hatte Fichte aber 1796 in der Tradition der Zeit noch von einem Naturrecht gesprochen, das er auf der Grundlage der Prinzipien der Wissenschaftslehre ausgearbeitet hatte, so wendet sich Fichte 1812 einer Rechtslehre zu, die den Terminus Naturrecht explizit abstreift. Auf das *Naturrecht* von 1796/97 greift er dennoch mehrfach zurück, da schon die frühere Fassung der Sache nach in Wahrheit ein Vernunftrecht artikuliert. Der gesamte Umfang vernünftigen, menschlichen Tuns in der Gesellschaft beruht nach Fichte auf Setzungen. Die Sicherung des gesellschaftlichen Zusammenlebens fordert, eine verbindliche Rechtsordnung zu schaffen. Ausdrücklich sagt Fichte 1812: „Es giebt kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht.“⁵⁶

Fichtes *Rechtslehre* von 1812 orientiert sich an der Idee eines reinen Vernunftstaates, dem die Denknöthwendigkeit zugrunde liegt, daß alle zu ihm zählenden Vernunftsubjekte grundsätzlich als freie Wesen anzusehen sind. Das ist die mit der *Wissen-*

⁵⁵ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II, 13, 202. An anderer Stelle wiederholt Fichte nochmals: „Wenn das Sittengesetz gilt, bedarf es keines besonderen Rechtsgesetzes.“ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II, 13, 214.

⁵⁶ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II, 13, 213.

schaftslehre gewonnene unhintergehbare Bedingung. So gilt es auch, wie Fichte betont, den lebendigen und nicht den toten Begriff des Rechtes zu gewinnen: „Aber es soll herrschen das *absolute* Recht, d. i. das durch die Zeit in seinen Objekten wandelbare. Jene fassen den Begriff des Rechts auf als einen toten, wir als einen lebendigen, bildenden, u. zu bildenden. Die grossen Unterschiede in der Anwendung werden sich finden.“⁵⁷

Die bildende, tätige Kraft spielt für die *Rechtslehre* von 1812 eine noch offenkundigere und zentralere Rolle als in den früheren Rechts- und Gesellschaftskonzeptionen. Mit dem unveräußerlichen Recht der Selbsterhaltung des Lebens sind auch Grundbedingungen verknüpft, die diese Selbsterhaltung garantieren, nämlich eine „*Sphäre* der Thätigkeit, das *Eigenthum*, wodurch *dessen Erhaltung*“ gesichert ist.⁵⁸ Mit dem lebendigen Begriff vom Recht, der sich mit den Objekten wandelt, ist die Idee verbunden, daß das wesentlichste *Eigenthum* des Menschen gerade nicht im Dauerbesitz von Grund und Boden besteht. Daß der Staat, also die Gemeinschaft, den Landleuten und Bauern den Boden zur Nahrungsgewinnung bereitstellt, will ich nur erwähnen, nicht vertiefen. Das bedeutendste *Eigenthum*, das gewonnen werden kann, bezeichnet Fichte auf folgende Weise: „Das absolute *Eigenthumsrecht* aller ist freie Muße zu beliebigen Zwecken nachdem sie die Arbeit, welche die Erhaltung ihrer selbst, u. des Staats von ihnen fodert, vollendet. Nur insofern hat jeder *Eigenthum*, u. Recht.“⁵⁹

Obwohl wir heute in einer von Geld beherrschten Welt leben, ist doch vielen Menschen klar und ihr Verhalten zeigt es zuweilen, daß zu den kostbarsten Gütern eines Menschenlebens Zeit und Aufmerksamkeit zählen. Fichte hat dies bereits in seiner *Rechtslehre* von 1812 zum Ausdruck gebracht, wenn er gründlich über Arbeitsprozesse nachdenkt, die so angelegt sein müssen, daß sie zuerst den Lebenserhalt aller sichern, dann aber in der Weise optimiert werden müssen, daß freie Zeit der Muße für alle möglich wird. Das klingt ziemlich utopisch. Andererseits aber weiß man heute, daß so viel Zeit zur Muße entstanden ist, wenigstens für einen Teil der Bürger in den Staaten Europas, daß die Zeit der angeblichen Muße ihrerseits wieder zur Belastung geworden ist. Arbeitslosigkeit wird bekanntlich nur von einem Teil der Betroffenen als Entlastung von lästiger Arbeit erfahren. Andere würden eine gemäße Arbeit deutlich vorziehen, was immer auch gemäß heißen mag. Fichtes utopischer Staat kann auch nur von der primären, lebenserhaltenden Arbeit sprechen, deren Überschuß einen Freiraum für freie Zeit erwirtschaften läßt.

Fichte konnte sich den Zustand der Arbeitsverteilung von heute wohl schwerlich vorstellen. Doch er sorgt auch in seiner Zeit vor. Die absolute Freiheit der Muße muß

⁵⁷ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II,13, 222.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA II/13, 229; vgl. ebd., 230: Der Staat sei schlechthin verbunden, „Muße für Freiheit, u. Bildung herbeizuschaffen“. – Carla De Pascale verweist in ihrer Untersuchung „*Die Vernunft ist praktisch*“, a.a.O., darauf, daß sich die Bedeutung der Muße in Fichtes *Naturrechtsschrift* von 1796 schon andeute (vgl. ebd., 242).

seinen Überlegungen zufolge durch den Staat auf mehrfache und auf sichtbare Weise gesichert werden. Andernfalls, so Fichte, wäre der Staat kein Staat im eigentlichen Sinne des Wortes.

Fichte postulierte in der Jenaer Zeit, etwa in der zweiten der *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, daß sich der Staat allmählich selbst überflüssig mache. „Der Staat geht, eben so wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht – [...] aber es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlaueit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird.“⁶⁰

Nun aber erkennt er im Staat dasjenige Gebilde, das das Zusammenleben von Subjekten in geeigneter Weise zu organisieren und zu sichern habe. Dieser Ansatz erscheint weit realistischer und menschengemäßer als der frühere überschwängliche Gedanke. Selbst die reinsten und vollkommensten Vernunftwesen bedürfen einer Selbstorganisation ihrer wesentlichen Belange. Und diese Organisation nennt man sinnvollerweise Staat.

Der Staat, den Fichte 1812 in seiner Exekutivfunktion erdenkt, hat für die gerechte Verteilung der freien Zeit zu sorgen. Fichte stellt probenhalber Berechnungen an, wie der Zeitgewinn eines seine Arbeit optimierenden Gewerbes umgelegt werden und so etwa auch den das Staatsgefüge organisierenden Beamten zukommen könnte. Wichtiger als Fichtes diesbezüglicher Kalkül ist seine These, daß entsprechende Anstalten getroffen werden müßten für die „*Bildung aller zur Freiheit*“.⁶¹ Das aber heißt, daß entsprechend dem Arbeitspotenzial, das ein Staat, eine tätige Gemeinschaft von Menschen durch ihr Zusammenwirken schafft, auch das Freiheitspotenzial erwirkt werden kann. Der Staat kann mit seinen Bildungsanstalten nur die Bedingungen der Möglichkeit des Werdens der Freiheit aller sicherstellen. Einen gesicherten und festgesetzten Anspruch kann es nicht geben. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil Naturkatastrophen oder Kriege, deren Lasten alle Bürger zu teilen haben, schon entwickelte Freiräume zunichte machen können.

Die wichtigste Bildungsanstalt für die Freiheit, die Fichte erkennen kann, ist: „zum Vermögen, einen Willen, als erstes, u. anfang[en]de[s] zu haben, über den Staat hinaus, sich selbst Zweke zu setzen, u. übersinnl. Keinesweges etwa Anstalten zur Dressur, d. i. zur Fertigkeit u. Geschicklichkeit Werkzeuge zu seyn eines fremden Willens. Das letztere wird auch wohl der Despot, u. Tyrann gerathen finden. Das erstere thut allein der Staat.“⁶² Hier spricht sich der Philosoph der Freiheit in seiner

⁶⁰ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 2. VL, GA I/3, 37; SW VI, 306.

⁶¹ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II, 13, 227.

⁶² Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II, 13, 228.

ganzen Emphase aus. Fichte setzt freilich voraus, daß die Menschen auch wirklich die Stufen der Freiheit je einzeln zu durchlaufen fähig sind, die er im *System der Sittenlehre* von 1798 bereits im Detail bezeichnet hatte. Ohne auf seine frühere Schrift zu verweisen, stellt er kurz und bündig die Fähigkeit des Einzelnen vor Augen, sich selbst Zwecke setzen zu können, die Gesetzmäßigkeiten der Sachverhalte klar denkend erfassen und in Beziehung zu den Zwecken setzen und schließlich auch gemeinschaftliche Zwecke aufeinander abzustellen und koordinieren zu können.

So kann Fichte denn auch resümieren: „Der durch den Staat gesicherte Endzweck aller Verbindungen der Menschen zum Recht ist Freiheit, d. i. zuförderst Muße.“ Er fügt sogleich hinzu: „Dies der eigentl. Zweck, und die Arbeit nur das aufgedrungne Mittel.“⁶³ Er kehrt dann auch das Verhältnis um, wenn er feststellt, daß „der Staat schlechthin verbunden ist Muße für Freiheit, u. Bildung herbeizuschaffen“.⁶⁴ Diese Aufgabe verbindet Fichte schließlich auch mit dem Ständewesen, das die Arbeit zweckdienlich und sachgemäß nach Ständen regelt.⁶⁵ Der Wert der Arbeit bemißt sich, wie schon erwähnt, wesentlich an der Freiheit, die für die Muße gewonnen wird.⁶⁶

IV. Schlußbemerkungen

Offenkundig hält Fichte noch 1812 an dem Konzept der Freiheit fest, das er in der Systematik von 1798 ausgearbeitet hat. Daß er in der späten *Rechtslehre* von der Denknöwendigkeit der Freiheit spricht, die den Rechtsbegriff bestimmt und die umgekehrt der Staat zu sichern habe, zeigt, daß Freiheit kein ontologisch fixierbarer Bestand ist. Freiheit ist abhängig vom Maß der denkenden Selbsttätigkeit der Rechtsbürger eines Staates, von denen nie sicher zu sagen ist, ob, und wenn ja, welche Stufe der Freiheit sie als Individuen und in der Gemeinschaft zu realisieren und zu leben fähig sind. Die Zeit der wahren Muße, die den Menschen zur Verfügung steht, kann als Maßstab der erreichten und gelebten Freiheit einer gesicherten Rechtsordnung gelten.

Denknöwendig und nicht wirklich ist Fichtes Konzept der Freiheit aber auch, weil er aus heutiger Sicht einen utopischen Staat moralisch mehr oder weniger vollkommener Wesen entwirft, der dem Wissenschaftslehrer freilich nicht auf immer nur denkmöglich, sondern in ferner Zeit sogar realisierbar erscheint, dann nämlich, wenn die exekutiven und rechtlichen Vertreter des Staates auch selbst weitgehend freie Menschen sind. Dieser Staat ist nach Fichtes euphorischen Vorstellungen dann freilich kein Rechtsstaat mehr, sondern eine sittliche Gemeinschaft, in der das Sittengesetz absolut herrscht.

⁶³ Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II,13, 230.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II,13, 235–239.

⁶⁶ Vgl. Fichte: *Rechtslehre 1812*, GA/II,13, 242 ff.

Ein wichtiger Aspekt, Freiheit zu sichern, ist von Fichte nicht hinreichend bedacht worden. Erforderlich wäre nämlich überdies, über die offenkundigen psychologischen Schranken nachzudenken, die Vernunftwesen zwar das Rechte einsehen lassen, das Rechtsbewußtsein aber unter den realen Bedingungen des Daseins, etwa aus der Angst um das eigene Leben, um das der Familie und der engsten Freunde, leicht korrumpieren. Politische Freiheit ist, aus der Perspektive Spinozas gesehen, die hier nicht näher ausgeführt wurde, nur dann tiefergehender zu sichern, wenn die affektiven Bedingungen des menschlichen Daseins in sachlich angemessener Ausgestaltung neben den kognitiven, vernünftigen Handlungen berücksichtigt werden. Dafür war Fichte mit seiner Wissenschaftslehre der Freiheit noch nicht reif, auch wenn er den Trieben des Begehrens, der verschiedensten Interessen und der Erkenntnis, einen bemerkenswerten Raum läßt. Bis in unsere Gegenwart hinein stellt Spinoza die große Ausnahme dar, die psychologischen Bedingungen der Subjektivität als ein genuin philosophisches Problem berücksichtigt zu haben. Erst in den letzten Jahren hat sich dies ein wenig geändert. Fichte jedenfalls hat zu dieser Frage nicht sehr viel beizutragen.

Fichte deutet ein diesbezügliches Problembewußtsein an, ohne es näherhin zu behandeln, wenn er feststellt, wahre Freiheit erlaube „[k]einesweges etwa Anstalten zur Dressur, d. i. zur Fertigkeit u. Geschiklichkeit Werkzeuge zu seyn eines fremden Willens. Das letztere wird auch wohl der Despot, u. Tyrann gerathen finden. Das erstere [nämlich im Sinne einer echten Freiheit agieren] thut allein der Staat.“⁶⁷

Der Beitrag, den er mit der *Rechtslehre* von 1812 zum Thema der Realisierung der Freiheit geleistet hat, ist in meinen Augen jedoch auch ohne die nähere Reflexion auf die leichte Korruptierbarkeit individueller und politischer Freiheit ein wichtiger und höchst aktueller Beitrag. Das eigentliche Eigentum des freien Individuums ist für Fichte bemerkenswerterweise nicht, wie man gewöhnlich erwarten würde, der Besitz an Grund und Boden, sondern der Gewinn von freier Zeit zur Muse. Um aber freie Zeit gewinnen zu können, muß das Arbeiten für den Lebenserhalt so intelligent geplant und zielgerichtet umgesetzt werden, daß freie Zeit für Muse überhaupt entstehen kann. Die Zeit der Muse ist nicht dazu vorgesehen, sich in Spiel und Unterhaltung zu verlieren, obwohl Fichte stellenweise betont, diese sei für den je eigenen Bedarf gedacht, sondern sie soll ihrerseits für die eigene Bildung wahrgenommen werden. Echte Bildung, nicht quantitative Wissensanhäufung, ist der fruchtbare Boden für die weitere Potenzierung einer intelligenten und zweckgerichteten Arbeit, die eine weitere Gewinnmaximierung des eigentlichen Eigentums an frei disponibler Zeit und gezielter Aufmerksamkeit für die wesentlichen Dinge des Daseins in Gang setzt.

Ein höchst attraktiver Gedanke, wie ich meine, der manches Umdenken auf den Weg bringen könnte und sollte.

⁶⁷ Fichte: *Rechtslehre* 1812, GA/II,13, 228.

Menschenwürde bei Fichte¹

Gerhard Luf

I. Einleitende Überlegungen

Bei der Menschenwürde handelt es sich um ein „höchstes Moral- und Rechtsprinzip“ (Höffe), das dem Menschen einen gegenüber der übrigen Natur herausgehobenen unbedingten Wert als Vernunft- und Freiheitswesen zumißt. Sie bildet heute einen zentralen Bezugspunkt normativer Legitimation, auf den aus ethischer, politischer und juristischer Sicht in grundlegender Weise Bezug genommen wird. In internationaler Perspektive gibt es heute kaum ein Dokument, das nicht an prominenter Stelle – zumindest in der Präambel – auf die Würde des Menschen rekurrierte. Beispielsweise seien genannt: die Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen, die Konvention gegen die Folter, das Menschenrechtsübereinkommen in der Biomedizin, die Grundrechtscharta der EU und viele andere mehr. Man beklagt vielfach schon die inflationäre Heranziehung dieses Begriffs und befürchtet, er werde solcherart seines existentiellen Gehalts beraubt und in seiner Unbestimmtheit und Unkonturiertheit zur Allerweltsformel degradiert.

Blickt man auf den rechtsphilosophischen Diskurs über die Menschenwürde, so ist dieser bei aller Unterschiedlichkeit der Standpunkte doch entscheidend geprägt durch die Auseinandersetzung mit dem vernunftrechtlichen Paradigma der Kantischen Tradition². Speziell in Deutschland, dessen Grundgesetz der Würde des Menschen im zentralen Artikel I 1 verbürgt, besitzt die Auseinandersetzung um Kant und die Kantische Tradition einen besonderen Stellenwert. Erinnert sei nur an die „Objektformel-Judikatur“ des BVerfG, die zwar nicht explizit auf Kants Selbstzweckformel Bezug nimmt, aber zu ihr starke systematische Bezüge erkennen läßt. Bemerkenswert ist auch die Aufregung, die im Zusammenhang mit der Neukommentierung des Art. I 1 durch den Staatsrechtler Herdegen entstanden ist, der sich in seinem Kommentar zur Menschenwürdegarantie des Art. I 1 Bonner Grundgesetz explizit von einer Kantischen Lesart der Menschenwürde distanziert.³

¹ Der vorliegende Beitrag stimmt teilweise überein mit dem Aufsatz: „Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus“, in: G. Luf: *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien 2008, 249–264.

² Vgl. A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, 7.

³ M. Herdegen: „Kommentar zu Art. I Abs. 1 GG“, in: T. Maunz / G. Dürig (Hrsg.): *Grundgesetz: Kommentar*, München 2003, Rz 11.

In diesen Diskussionen spielt Fichte (wie auch Hegel), von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen, keine Rolle. Worin sind die Gründe dafür zu suchen? Liegt es daran, daß Fichte in den Rechtswissenschaften ganz allgemein kaum rezipiert wurde und wird? Oder stehen dahinter systematische Gründe? Eine wesentliche Schwierigkeit besteht gewiß darin, daß Fichte den Begriff der Würde des Menschen in seinen rechtsphilosophischen Werken nicht explizit verwendet. Fichte thematisiert die Würde zwar in einem kurzen „beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesung gesprochenen“ Text: *Über die Würde des Menschen* aus dem Jahr 1794 (GA I, 3, 297 – 299)⁴ sowie in seiner *Sittenlehre*, nicht aber in seiner *Grundlage des Naturrechts*; eine Schrift, in der er die Eigenständigkeit des Rechtsgesetzes gegenüber dem „Sittengesetz“ immer wieder und mit größtem Nachdruck betont. Aber unterscheidet ihn das wirklich von Kant? Auch dessen Ausführungen zur Würde des Menschen finden sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und nicht in seiner Rechtslehre. Und hat Kant nicht ebenso radikal zwischen Moralität und Legalität unterschieden wie Fichte Rechts- und Sittengesetz? Hat sich Fichte nicht selbst bei aller Kritik an Kant doch als „Vollender“⁵ von dessen Philosophie verstanden? Worin bestehen dann die Unterschiede?

Um diesen Fragen nachzugehen und den methodischen Stellenwert zu erkunden, den die Menschenwürde in Fichtes Rechtsphilosophie besitzt, ist zunächst auf Kant Bezug zu nehmen, dessen transzendente Verfahren der Rechtsbegründung Fichte ja prinzipiell folgt und das er zu erweitern sucht.⁶ Unter dieser Prämisse stellt sich die Aufgabe, das philosophische Anliegen, das in Kants Würdekonzept steckt, aufzugreifen und dessen kritische Rezeption bzw. spezifische Ausformung bei Fichte nachzuzeichnen. Vorausgesetzt sollte dabei werden, daß bei aller Unterschiedlichkeit der Interpretationen im einzelnen Kant mit dem Begriff der Würde des Menschen zum Ziel hat, den unbedingten Wert der Person hervorzuheben und in der Freiheit des Menschen zu verantwortlicher Selbstbestimmung zu fundieren. „Würde“, „Autonomie“ und „Selbstzweckhaftigkeit“ sind dabei systematisch gesehen austauschbare Begriffe, bei denen es allesamt um eine adäquate Konzeption des Begriffs menschlicher Freiheit geht. Es gilt daher, auch bei Fichte, auch wenn er den Begriff der Menschenwürde (kaum) verwendet, jene Orte aufzusuchen, an denen der „unendliche Wert“ des Menschen oder seine Anerkennung als „Person“ bzw. „Persönlichkeit“ im Lichte des Freiheitsprinzips angesprochen wird.

⁴ Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Im folgenden im Text abgekürzt mit GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl.

⁵ Vgl. L. Siep: „Philosophische Begründungen des Rechts bei Fichte und Hegel“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 66.

⁶ Vgl. ebd.

II. Menschenwürde als Rechtsprinzip bei Kant

Kann die Menschenwürde bei Kant überhaupt als ein Rechtsprinzip verstanden werden? Diese Frage wird kontrovers beantwortet. In der grundrechtstheoretischen Literatur findet sich mehrfach der Hinweis, Kants Würde-Konzept sei auf Rechtsfragen im allgemeinen und auf Grundrechtsfragen im besonderen, wenn überhaupt, so doch nur begrenzt anwendbar, da er dieses Konzept nicht in seiner Rechtslehre, sondern in seiner Moralphilosophie entfaltet habe. So etwa schreibt Gröschner, es sei „die kantische Würdekonzepation eine dezidiert moralphilosophische Konzeption der Würde aller Vernunftwesen [...] und keine rechtsphilosophische Konzeption speziell der Würde des Menschen als Basisbedingung einer freiheitlichen Verfassungsordnung wie derjenigen des Grundgesetzes.“⁷ Denn, so Gröschners Argumentation: „Wenn *Kant* in der Grundlegung von ‚Gesetz‘ spricht, so ist damit ausschließlich ein moralisches, spricht er von ‚Handlung‘, so immer eine innere Handlung gemeint. Daß in der dort gegebenen Erläuterung von ‚Würde‘ die rechts- und staatsphilosophische Dimension gar nicht in den Blick kommt, wird auch daran deutlich, daß *Kant* zwar die ‚praktische Nötigung, d.i. Pflicht‘ behandelt, von der ‚Befugnis zu zwingen‘ aber schweigt, die ‚Autonomie des Willens‘ erläutert, nicht aber das Republikprinzip.“⁸ Auch H. Dreier meint in diesem Sinne, es gelte zu beachten, „daß Kants zudem nicht gerade zahlreichen Ausführungen zur Menschenwürde in seiner Moralphilosophie, nicht in der Rechtsphilosophie zu finden sind.“⁹ Daher ließe sich „eine umstandslose Übertragung auf die Ebene staatlicher Rechtsorganisation [...] auch mit dem Hinweis auf die Einheit der praktischen Philosophie Kants nicht hinlänglich begründen.“¹⁰ Sowohl in der Tugend- als auch in der Rechtslehre gehe es zwar „um autonome Selbstgesetzgebung“, doch habe Kant selbst „die zentrale Differenz zwischen Tugendpflichten und Rechtspflichten, zwischen Moralität und Legalität nachhaltig betont.“¹¹

Die Aufgabe, die Menschenwürde auch im Bereich der Rechtslehre systematisch zu fundieren, sieht sich in der Tat mit dem Problem konfrontiert, daß Kant den Würdebegriff vornehmlich im moralphilosophischen Kontext behandelt hat. Es wäre aus diesem Grunde einerseits unzulässig, die dort angesprochenen Perspektiven sittlicher Autonomie unbesehen und unmittelbar auf das Recht zu übertragen. Zwang zur Moralität verletzte die Menschenwürde radikal. Doch scheint es andererseits, das sei gegenüber Gröschner und Dreier betont, aus systematischen Gründen geboten, die mo-

⁷ R. Gröschner: *Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung*, Stuttgart u. a. 1995, 39. Es überrascht, daß dieser Autor, wie viele anderen Juristen auch (z. B. Endres), keinerlei philosophische Sekundärliteratur herangezogen hat, die es gerade zu Kant in großer Zahl und Güte gibt. Man meint offensichtlich, ohne sie auskommen zu können, was sich auf die Qualität der philosophischen Argumentation indes deutlich auswirkt.

⁸ R. Gröschner: *Menschenwürde und Sepulkralkultur*, a.a.O., 36.

⁹ H. Dreier: *Artikel 1 I Menschenwürde, Grundgesetz. Kommentar*, Bd. 1, 1. Aufl., Tübingen 1996, 96.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

ralische gegenüber der rechtlichen Dimension nicht unzulässig zu isolieren. Wenn Autonomie den Grund der Würde des Menschen ausmacht, dann geht es trotz der Unterscheidung von Legalität und Moralität auch im Recht um ein sittliches Ziel, um die Anerkennung und den Schutz der vitalen Voraussetzungen sittlichen Subjektseinkönnens, also jener Bedingungen, die für die rechtliche Garantie der körperlichen und seelischen Integrität von Menschen maßgeblich und notwendig sind.

So gesehen erweisen sich die oben zitierten Einwände bezüglich des bloß moralphilosophischen Charakters von Kants Würdekonzept als nicht triftig. Es ist nicht nur möglich, die rechtlichen Dimensionen dieses Würdebegriffs zu erschließen, sondern es ist darüber hinaus in Sinne Kants systematisch geboten, dies zu tun. Denn nur dann kann der gemeinsame Freiheitsbezug von Recht und Moral gewahrt bleiben, um den es Kant in seiner praktischen Philosophie immer geht. Der kategorische Imperativ ist daher nicht nur ein Moralprinzip, sondern notwendigerweise auch ein Rechtsprinzip. Er kommt in der Verallgemeinerungsformel der Rechtsdefinition zum Ausdruck, umfaßt aber auch den durch die Selbstzweckformel artikulierten Anspruch an das Recht, Bedingungen freien Subjektseinkönnens des Menschen zu garantieren und alles abzuwehren, was ihn verdinglichen und instrumentalisieren würde. Es handelt sich dabei um einen unbedingten und keinen bloß hypothetischen Anspruch. Im Unterschied zu Kant spricht Fichte, wie noch zu zeigen sein wird, dem Rechtsgesetz keine kategorische, sondern bloß eine hypothetische Geltung zu. Es muß daher im folgenden untersucht werden, welche Konsequenzen aus dieser Hypothesisierung der Rechtsgeltung für den Begriff der Menschenwürde gezogen werden können. Ein weiterer, die Anerkennung und den Schutz der Menschenwürde berührender Aspekt stellt die Tatsache dar, daß Fichte in seinem Bestreben, die Stabilität des Rechts zu garantieren, die Anforderungen an die Sicherheit des Rechts und seiner Durchsetzung übermäßiges Gewicht zumißt. Das hat zur Folge, daß solcherart dem Aspekt der Unantastbarkeit der Menschenwürde angesichts prävalierender Sicherheitsinteressen nur geringes Augenmerk geschenkt wird.

III. Die Menschenwürde in der *Sittenlehre*

Zunächst sei das Augenmerk auf einen kurzen Text aus dem Jahre 1794 geworfen. Der Titel lautet: *Über die Würde des Menschen. Beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen.* (GA I, 2, 83–89) In diesem Text wird auf geradezu hymnische Weise die von allen Entwicklungsstufen unabhängige und auch nicht verwirkbare Humanität des Menschen gepriesen. Für uns interessant ist eine Passage, in welcher Fichte jenseits unterschiedlicher Würdigkeiten die gleiche Würde eines jeden Menschen betont. Er schreibt: „Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: *Ich bin Mensch*. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! – Das ist jeder, der mir sagen kann: *Ich bin*. Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; – ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich

entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, daß sie sich nicht selbst erhalten will – oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinst – du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und Bruder.“ (GA I, 2, 88 f.)

Diese kategoriale Verknüpfung der Würde mit der abstrakten Eigenschaft Mensch zu sein, bringt auf eindrucksvolle Weise zum Ausdruck, daß der Menschenwürde ein unbedingter Wert zukommt, der weder unter kulturellen, zivilisatorischen oder sozialen, noch unter moralischen oder rechtlichen Gesichtspunkten relativiert werden darf. Gerade der Hinweis, auch der „verworfenste, elendeste Bösewicht“ habe gleichermaßen Anteil an dieser gleichen Würde macht diese unbedingte und unverlierbare Qualität des Menschseins besonders anschaulich. Die Anerkennung der Würde auch der schlimmsten menschlichen Kreatur besitzt nicht nur moralischen Rang, sondern hat, obwohl Fichte das nicht anspricht, als ethisches Leitbild auch Konsequenzen für das Recht. Denn es sieht sich angesichts des unbedingten Charakters der Menschenwürde vor den Anspruch gestellt, sie auf eine Weise anzuerkennen und zu garantieren, daß sie auch gegenüber dem schlimmsten Verbrecher durch kein anderes Rechtsgut relativiert oder eliminiert werden dürfte.

Fichte thematisiert die Würde, worauf schon einleitend hingewiesen wurde, im weiteren in seiner *Sittenlehre*, während er auf sie in seiner *Naturrechtslehre* nur an einer eher peripheren Stelle im Abschnitt Eherecht (§ 6) Bezug nimmt. Im folgenden soll zunächst ein kurzer Blick auf die entscheidenden Passagen der *Sittenlehre* geworfen werden, in denen die Menschenwürde angesprochen wird. Das Hauptaugenmerk soll im Anschluß daran auf Fichtes Rechtslehre mit dem Ziel gerichtet werden, die Probleme und Schwierigkeiten darzustellen, dem Prinzip unbedingter individueller Freiheit im Recht Geltung zu verschaffen.

Anders als Kant in seiner Auflösung der „Dritten Antinomie“ löst Fichte das Problem des Verhältnisses von Naturkausalität und Freiheit, indem er dem Freiheitshandeln den Charakter einer gegenüber den Naturzwängen unabhängigen, aber in den Naturbedingungen „selbstthätig“ (GA I, 5, 134)¹² wirksamen Kraft zuspricht. Fichte kennzeichnet diese Kraft im Unterschied zum „Naturtrieb“ als „*Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen*“. (GA I, 5, 132) Dieser reine Trieb ist dem Ich im Unterschied zur Kontingenz der Naturtriebe „wesentlich; er ist in der Ichheit, *als solcher*, gegründet. Ebendarum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftigen Wesen.“ (GA I, 5, 134) Er ist es, „der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirisches Zeitwesen von mir fordert, daß ich mich selbst darüber erhebe.“ (Ebd.) Die Naturkausalität hat zwar Macht über mich und bringt einen Trieb hervor, der sich als „*Hang*“ äußert, ohne aber „*Gewalt*“ über mich zu haben, denn „ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe der Natur bestimmen.“ (Ebd.) Fichte folgert daraus im Hinblick auf die Würde: „In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Causalität hinabzieht, äußert sich der

¹² Dazu und zum folgenden eingehend Ch. Enders: *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. I GG*, Tübingen 1997, 205 f.

Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist.“ (Ebd.) Er geht nicht auf Genuß, sondern „lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.“ (GA I, 5, 135) Daraus resultiert ein umfassender sittlicher Anspruch, „jeden, der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten als Werkzeug des Sittengesetzes“ (GA I, 5, 276) und in seiner Würde zu achten.

Da sittliches Handeln „allen vernünftigen Wesen aufgetragen“ (GA I, 5, 214) ist und dafür nach Grundsätzen gehandelt werden soll, „die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Überzeugung gemäß sind“, (ebd.) folgt daraus die kategorische Verpflichtung, sich Recht und Staat zu unterwerfen. Fichte drückt dies folgendermaßen aus: „Die Übereinkunft, wie Menschen gegenseitig aufeinander sollen einfließen dürfen, d.h. die Übereinkunft über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt, heißt der Staatsvertrag; und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Wer dies nicht will, ist in der Gemeinschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt seyn will, immer befürchten muß, ihn wider seinen Willen und sein Recht zu behandeln.“ (GA I, 5, 215) Hier ist der systematische Ansatzpunkt für eine vorbehaltlose Anerkennung der Würde des Menschen im Kontext von Recht und Staat gegeben, allerdings als Konsequenz einer moralischen, nicht aber einer rechtlichen Forderung.

IV. Recht als Bedingung des individuellen Selbstbewußtseins bei Fichte¹³

Wenden wir uns nunmehr der Stellung der Menschenwürde im Kontext der Deduktion des Rechtsbegriffes zu. Obgleich Kants und Fichtes grundbegriffliche Bestimmungen des Rechts einander sehr ähnlich sind, unterscheiden sie sich doch im Hinblick auf den „Verbindlichkeitsstatus“¹⁴ und den Gang der Deduktion des Rechtsbegriffs erheblich. Fichte entwickelt seinen Rechtsbegriff als Konsequenz wechselseitiger Anerkennung¹⁵ vernünftiger Individuen, und zwar in genetischer

¹³ Zur Rechtsphilosophie Fichtes umfassend: Ch. M. Stadler: *Freiheit in Gemeinschaft. Zum transzendentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes*, Cuxhaven / Dartford 2000.

¹⁴ W. Kersting: „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 34 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).

¹⁵ Zur Anerkennungslehre Fichtes vgl. R. Zaczyk: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981, 19 ff.; W. Janke: „Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes“, in: H. Gierdt (Hrsg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*, Sankt Augustin 1990, 95 ff.; G. Luf: „Zum Problem der Anerkennung in der Rechtsphilosophie von Kant und Fichte“, in: ders.: *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien 2008, 165 ff.

Perspektive als transzendente Bedingung der Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins. Diese Anerkennung wird im Lichte des Problems behandelt, wie sich Spontaneität aus Freiheit und gegenständliche Begrenztheit im selbstbestimmten Handeln synthetisch vereinigen lassen. Diese Synthese ist möglich, insofern, so Fichte, ein äußerer Anstoß zur Selbstbestimmung gedacht wird, der selbst nicht bloß sinnliche Affektion ist, sondern eine freie Intelligenz zur Grundlage hat. Die freiheitliche Selbstbestimmung dieser freien Intelligenz, des anderen Ich, manifestiert sich als Akt der Selbstbegrenzung im Hinblick auf die Anerkennung der Freiheit des anderen. Sie wird von diesem als eine „Aufforderung“ (GA I, 3, 342) erfahren und begriffen, sich seinerseits der eigenen Freiheit bewußt zu werden und im Vollzug der Selbstbestimmung die Freiheit des Auffordernden anzuerkennen.

Die zunächst einseitig gesetzte Aufforderung wird, sofern sie den Aufgeforderten nun seinerseits zum Freiheitshandeln bestimmt, d.h. zur selbstbestimmten Einschränkung seines Handelns im Hinblick auf die gleiche Freiheit des anderen motiviert, zur wechselseitigen Anerkennung. „Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist daher“, so Fichte, „das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“ (GA I, 3, 351) Damit auf Grundlage dieser Begegnung von Aufforderung und Anerkennung ein Rechtsverhältnis begründet werden kann, ist zweierlei erforderlich: die reziproke Anerkennung zunächst zweier Personen muß, zum ersten, auf alle Menschen erstreckt werden, die miteinander in Rechtsbeziehung treten wollen. Sie muß, zum zweiten, über einzelne Handlungszusammenhänge hinausgehend auf Zukunft hin dauerhaft sein. Ihre Bestandskraft muß auch im Falle der rechtswidrigen Verweigerung der Anerkennung zwangsweise aufrechterhalten werden können.

Die Betonung der Unabhängigkeit des Sitten- vom Rechtsgebots hat nun wesentliche Auswirkungen auf Fichtes Theorie der Grundlagen der Geltung des Rechts. Die Verbindlichkeit des Rechts basiert nicht auf einer kategorischen Vernunftpflicht, die Fichte allein dem sittlichen Handeln vorbehält, sondern ist bloß hypothetischer und zwar „konsequenzlogischer Natur“¹⁶ und so, einem praktischen Syllogismus entsprechend, im „Denkgesetz“ (GA I, 3, 356) gegründet. Es hat Verbindlichkeit kraft des freien Entschlusses eines jeden Einzelnen, in der Gesellschaft leben zu wollen. Gesellschaftlichkeit und Recht werden als Resultat des freien Entschlusses verstanden, „und wenn“, so folgert Fichte, „jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen, als das, daß er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müßte.“

¹⁶ W. Kersting: „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“, a.a.O., 34.; auch L. Siep: „Philosophische Begründungen des Rechts bei Fichte und Hegel“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 35, betont: „Fichte hat auf den hypothetischen Charakter des Rechtsgesetzes immer wieder hingewiesen. Es gibt für ihn, anders als für Kant, keinen kategorischen Imperativ des Rechts. Zwar folgt ein solcher aus der Moral; diese gibt aber keine Zwangsbefugnis.“

(GA I, 3, 322) Diese hypothetische Exklusion von Gesellschaftlichkeit macht deutlich, daß Recht für Fichte ein bloß „technisch-praktischer Begriff“ (vgl. GA I, 3, 320) ist, der in seiner Genese das Resultat logischer Konsequenz im Sinne theoretischer und nicht praktischer Vernunft darstellt.

Die rechtliche Anerkennung der Würde des Menschen als einem unbedingt geltenden normativen Prinzip kann auf Grund dieser Hypothesisierung der Rechtsgeltung in einem solchen Rechtsverständnis ebenfalls keinen normativen Stellenwert von kategorialer Qualität besitzen. Auch in den weiteren Argumentationen Fichtes zur Entfaltung des Rechtsbegriffes bestätigt sich dieser Eindruck, und zwar in den Ausführungen zu den Garantien eines dauerhaften Bestandes der Anerkennungsverhältnisse. Die Anerkennung im Lichte einer kategorialen Synthesis von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit ist nämlich nicht unauflöslich. Wenn der eine Teil im weiteren gegen die Bedingungen reziproker Anerkennung verstößt und damit die Freiheit des anderen verletzt, ist diese kategoriale Synthesis des Denkens gestört. Der Betroffene ist zum Schluß bewogen, daß dem anderen auf Grund der Inkonsequenz seines Handelns die zunächst zugesprochene Vernunftqualität doch nicht notwendig, sondern nur zufällig zukomme. Er findet sich daher berechtigt, diesen seinerseits „als bloßes Sinnenwesen“ zu behandeln, „so lange, bis beides, Sinnlichkeit und Vernünftigkeit in dem Begriffe seiner Handlung wieder vereinigt sind.“ (GA I, 3, 356) Diese Erfahrung der Freiheitsbedrohung stellt eine Reflexionsstufe des Selbstbewußtseins dar, in welcher „die Vernünftigkeit des Gegenüber dementiert und damit „die Erfahrung von Aufforderung und Anerkennung ihrerseits in Zweifel gezogen“¹⁷ wird.

Aus der Perspektive des Rechtszwangs, seines Umfangs und seiner Grenzen, kann sich der in seiner Freiheit Verletzte zum Schluß bewogen sehen, der rechtswidrig Handelnde „habe jene Regel überhaupt nicht sich zum Gesetze gemacht“. (GA I, 3, 393) Als Konsequenz daraus kann der auf rechtswidriges Handeln reagierende Rechtszwang nicht bloß auf die Beseitigung der gegebenen Störung gerichtet und dadurch umfänglich begrenzt sein. Dem Verletzten steht vielmehr, wie Fichte betont, ein unendliches Zwangsrecht zu, das zur „völligen Vernichtung“ (ebd.) fremder Freiheit und zur gänzlichen Aufhebung der Gemeinschaft mit dem Täter befugt. Andererseits, und das macht die Ambivalenz der Situation aus, ist der Rechtszwang doch wiederum nur begrenzt. Er endet, wenn sich der Täter wiederum dem Rechtsgesetz unterwirft und Freiheitsbedrohungen künftig unterläßt. Auch dafür besteht aber wiederum keinerlei Sicherheit, denn es ist, so Fichte, „kein Grund da, an seine Redlichkeit zu glauben.“ (Ebd.)

Diese Ambivalenz von Unendlichkeit und gleichzeitiger Bedingtheit des Zwangsrechtes kommt auch in einem die weiteren Deduktionsschritte des Rechtsverhältnisses prägenden Phänomen zum Ausdruck: dem radikalen Verlust an gegenseitigem Vertrauen. Fichte knüpft zwar nicht, wie etwa Hobbes, an die individuelle Egozentrik des Menschen als einer anthropologischen Kategorie an, sondern verbleibt begrün-

¹⁷ L. Siep: „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 60 f.

dungstheoretisch auf einer transzendentalen Argumentationsebene. Gleichwohl kommt er auf Grund der Radikalisierung der Mißtrauensperspektive zu ähnlichen Konsequenzen und bleibt, wie Kersting treffend ausführt, „staatsphilosophisch [...] auf hobbesianischem Niveau.“¹⁸ Sobald nämlich „Treu und Glaube“ verlorengegangen sind, sieht sich die Rechtsbegründung einer bestimmenden, alles andere dominierenden Grundanforderung unterstellt, der Herstellung gegenseitiger Sicherheit als dem „durch das Gesetz aufgegebenen Endzweck“. (GA I, 3, 428)¹⁹

Diese Fokussierung auf den dominanten Zweck der Sicherheit hat einschneidende Konsequenzen auch für die Garantie der Menschenwürde. Denn die einseitige Orientierung an Sicherheitsinteressen rechtfertigt jeden Eingriff in die Freiheit des Individuums und ist dabei keinerlei vorgängigen Schranken unterworfen. Das Prinzip der Menschenwürde ist im Unterschied zur sittlichen Anerkennungsperspektive unter rechtlichen Gesichtspunkten nicht unantastbar, denn es vermag diesem an der Rechtssicherheit orientierten Verfügungsanspruch des Rechts keine unabdingbare Grenze entgegenzusetzen. Im Hinblick auf die Zielsetzung, eine stabile Rechtsordnung zu verwirklichen, postuliert Fichte in fragwürdiger Einseitigkeit der Orientierung am Topos Sicherheit, es müsse mit Hilfe der bedingungslosen Herrschaft des Rechts und seiner Macht die „ganze künftige Erfahrung“ (GA I, 3, 395) vorweggenommen werden, so daß „(g)egenseitiges Freilassen und die ganze künftige Erfahrung [...] Eins und dasselbe“ (ebd.) seien. Es bedarf dazu einer Herrschaft von Gesetzen, die „mit mechanischer Notwendigkeit“ auch den potentiellen Rechtsbrecher zur Legalität zwingen, und dies nicht nur reaktiv, sondern im Wege der Abschreckung, indem sie diesen dazu nötigen, über den Zwangsmechanismus rechtlicher Sanktionen das Gegenteil des Handlungszwecks zu vergegenwärtigen: „Wenn demnach“, so Fichte, „eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegen-

¹⁸ W. Kersting: „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“, a.a.O. 35; es mache „rationalitätstheoretisch keinen Unterschied, ob die Verbindlichkeit der Rechtsordnung in ihrer Nützlichkeit für das empirische Selbsterhaltungsinteresse oder für das Selbsterhaltungsinteresse des Selbstbewusstseins begründet ist; in beiden Fällen wird die Verbindlichkeit des Rechts nur noch nach dem Alphabet der Klugheit, der rationalen Interessenverfolgung buchstabiert“. Vgl. weiter L. Siep: „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 35 f.: „Mit Hobbes schließt Fichte etwas vorschnell von gelegentlicher auf universales Mißtrauen. Solange Enttäuschung möglich und jeder Richter in eigener Sache ist, kann sich ein gesetzmäßig-notwendiger Rechtsfriede jedenfalls nicht etablieren.“

¹⁹ L. Siep: „Einheit und Methode von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, a.a.O., 59 f. schreibt: „Fichtes ‚Fehler‘ liegt m. E. darin, daß er das legitime Sicherheitsstreben mit einem Gesetzesbegriff verbunden hat, der am Naturgesetzbegriff seiner Zeit orientiert ist [...] In diesem Ansatz des Gesetzesbegriffes liegt nicht nur die Aufgabe einer vollständigen Kontrolle der Individuen [...], sondern auch die Notwendigkeit, ein konstantes, berechenbares Motiv aller Willenshandlungen voraussetzen. Das führt dazu, daß Fichte die These des allgemeinen Egoismus dann doch in der Weise einer generellen anthropologischen Theorie benutzt. Wäre er dagegen bei der Erfahrung von Mißtrauen geblieben, hätte er die Aufgabe des Staates auf die Wiederherstellung des Vertrauens beschränken müssen.“

teil ihres Zweckes erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille genötigt, nur das Rechtmäßige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verllorener Treue und Glauben, die Sicherheit wieder hergestellt, und der gute Wille für die äußere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der Böse und nach fremden Sachen begierige Wille, gerade durch seine unrechtmäßige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde.“ (GA I, 3, 427)

Diesem Befund scheint zunächst zu widersprechen, daß Fichte eine Konzeption des „Urrechts“ (bzw. der „Urrechte“) entwickelt. (GA I, 3, 403 ff.) Wenn man allerdings erwartete, im Urrecht würde ein aller konkreten Rechtsgestaltung voraus liegendes Menschenrecht konzipiert, würde man enttäuscht. „Es gibt“, so betont Fichte explizit, „keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen.“ (GA I, 3, 403) Die Frage nach dem Begriff des Urrechts wird von Fichte, systematisch durchaus in Analogie zu Kants Antinomienlehre, radikaler gestellt, und zwar im Hinblick auf die Möglichkeit, Freiheit in der naturgesetzlich konstituierten „Sinnenwelt“ äußerlich in Erscheinung zu bringen. Dieses In-Erscheinung-Treten in der Sinnenwelt geschieht im Medium des Leibes, den Fichte als „Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt“ (GA I, 3, 405) charakterisiert. Das Urrecht wird bestimmt als „das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn (schlechthin nie Bewirktes)“. (GA I, 3, 404)²⁰ Es fordere „die Person durch ihr Urrecht eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben.“ (GA I, 3, 409) Die Ableitung des Urrechts erfolgt jedoch zunächst nicht in intersubjektiver Perspektive, sondern abstrahierend, also unter Ausklammerung der Mitmenschen. Das hat zur Konsequenz, daß der Umfang des Urrechts zunächst unbegrenzt ist. Fichte betont in diesem Sinne: „Wenn, wie es bei der Deduktion des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isoliert gedacht wird, so hat sie so lange, als sie keine Person außer ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit so weit auszudehnen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein wirkliches Recht sein könnte) unendlich, denn die Bedingungen unter der dasselbe beschränkt sein müßte, fällt weg.“ (GA I, 3, 412)

Um das Urrecht in die Rechtsdimension einbringen zu können, muß freilich die Freiheit um die Freiheit der anderen willen beschränkt werden. Erst dann wird das im Urrecht enthaltene „Recht auf die Unantastbarkeit des Körpers“ bzw. das „Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesamte Sinnenwelt“ (GA I, 3, 409) aus einem Recht bloß im übertragenen Sinn (Fichte selbst nennt das Urrecht eine „Fiktion“ (GA I, 3, 404)) ein reales Recht der Person. Hier wäre in der Tat ein systematischer Ansatzpunkt für die Anerkennung der Menschenwürde gegeben. Doch auch diese Anerkennung gilt nicht kategorisch. Denn die Frage nach der rechtlichen Be-

²⁰ Zur Theorie der Urrechte vgl. R.-P. Horstmann: „Theorie der Urrechts“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 113 ff. (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).

grenzung der Freiheitssphären mündet schließlich in Erörterungen über ein vertraglich konstituiertes Eigentumsrecht bzw. über das Zwangsrecht und seiner Verwirklichung. Bei der Erörterung des Zwangsrechts sieht sich Fichte wieder mit der Tatsache konfrontiert, daß man Vertrauen nicht erzwingen kann²¹ (vgl. GA I, 3, 424 f.) und daher dauerhafte Bedingungen zu schaffen sind, in welchen Sicherheit mit einer „der mechanischen gleichenden Notwendigkeit“ (GA I, 3, 424) garantiert wird ohne dabei aber, wie er betont, den Menschen selbst zur Maschine zu degradieren, weil derart „die Freiheit des Willens für nichts gerechnet würde.“ (GA I, 3, 426) Insofern wird das Unrecht nicht vernunftrechtlich unbedingt abgeleitet, sondern wie alle anderen Rechte geltungslogisch hypothetisiert.

Es ist hier nicht möglich, auf Fichtes weitere Ausführungen zum Staatsrecht detaillierter einzugehen, das durchaus beachtliche Ansatzpunkte für einen entwickelten Rechtsstaat enthält. Dennoch sollte nach dem oben Dargestellten einsichtig gemacht worden sein, daß in diesem Rechtsverständnis für ein vom Prinzip der Menschenwürde getragenes Konzept von unbedingten Freiheitsrechten des Individuums aus systematischen Gründen kein geeigneter Ort sein kann. Denn auch die Verträge, die Fichte zur Verwirklichung der Sicherheitsinteressen vorsieht, stellen zwar eine Konkretisierung und Differenzierung dieser Interessen dar, gelten aber eben auch nur unter dem Gesichtspunkt der Reziprozität, haben hypothetischen Charakter.²²

In seinem Bestreben, Rechts- und Sittengesetz zu trennen, sah er sich eben gezwungen, eine Hypothesisierung von Gesellschaftlichkeit und damit eine Virtualisierung der Geltung elementarer Rechtsprinzipien vorzunehmen. Auf Grund der Radikalisierung der Erfahrung des Vertrauensverlustes mußte bei ihm zudem der Gesichtspunkt vorauszusetzender und im Gang der Rechtsverwirklichung „aufgehobener“ sittlicher Beziehungen zu kurz kommen. Die Radikalisierung des Mißtrauensaspektes und die Verwendung eines mechanistischen Gesetzesbegriffes haben zur Folge, daß die Aufgabenstellung, Recht als realisiertes Anerkennungsverhältnis menschlicher Würde zu legitimieren, auf Grund der Dominanz des Sicherheitsaspektes letztlich aus dem Blick gerät. Es zeigt sich, daß Menschen immer schon, und zwar auch in den Dimensionen des Rechts, als in Verhältnissen realisierter Anerkennung,

²¹ Vgl. M. Kaufmann: „Zwangsrecht (§§ 13–16)“, in: Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 130 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).

²² Zur Verwirklichung des „Sicherheitswillens“ in der Rechtsgemeinschaft schreibt L. Siep: „Naturrecht und Wissenschaftslehre“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992, 38 f.: „Fichte hat diese Verwirklichung als eine Folge von Verträgen aufgefasst. Er unterscheidet nicht, wie in der vor-neuzeitlichen Tradition, zwischen Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag, sondern zwischen einem Vertrag zur Einrichtung einer rechtsdurchsetzenden Zwangsgewalt [...] sowie einem Staatsbürgervertrag [...], der seinerseits Eigentumsvertrag [...], Schutzvertrag [...], Vereinigungsvertrag [...], Unterwerfungsvertrag [...], und einen selbst noch einmal abgestuften Abbüßungsvertrag [...] enthält. [...] Ein Problem der Vertragstheorie Fichtes [...] ist aber, daß alle diese Verträge strikt ‚auf Gegenseitigkeit‘ gelten. Werden sie einmal verletzt, so erlöschen die Verpflichtungen der Vertragspartner.“

also innerhalb sittlicher Grundbeziehungen stehend gesehen werden müssen, wenn es möglich sein soll, Recht und Staat als Verwirklichungsformen unbedingter intersubjektiver Anerkennung zu begreifen.

Fichtes These des radikalen Vertrauensverlustes bringt eine Problematik zur Sprache, die auch aus heutiger Sicht große Aktualität besitzt, und zwar im Hinblick auf Legitimitätsbedingungen liberaler Rechtsstaatlichkeit, insbesondere im Hinblick auf die Anforderung, eine Balance von Freiheit und Sicherheit herzustellen. Eine solche Balance kann nur gelingen, wenn auch ein hohes Maß an Vertrauen vorhanden ist, und zwar in zweifacher Weise: Zum einen in die Bereitschaft der Individuen, sich als sittliche Subjekte in das Rechtssystem einzubringen und daher nicht nur einseitig strategische Interessen im Umgang mit dem Recht zu verfolgen. Zum anderen das Vertrauen in das Funktionieren rechtsstaatlicher Institutionen in ihrer Aufgabe, die Freiheit der Person zu gewährleisten. Dafür gibt es keine absoluten Garantien, so daß Risiken des Rechtsmißbrauchs nicht völlig auszuschließen sind. Dazu gibt es aber keine Alternativen, denn nur in von grundlegenden Vertrauensbeziehungen geprägten rechtlich-politischen Konstellationen kann dem Schutz der Würde des Menschen entsprechendes Gewicht gegeben werden.

Auswahlbibliographie zu Fichtes Rechtsphilosophie (chronologisch)

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ (1803), in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 415–485.
- Weischedel, Wilhelm: *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Leipzig 1939.
- Guérout, Martial: „Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte“, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 131 (1941) 378–397.
- Lauth, Reinhard: „Le probleme de l'interpersonalité chez J. G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 25 (1962) 325–344.
- Schottky, Richard: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke-Rousseau-Fichte)*, München 1962.
- Batscha, Zwi: *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a. M. 1970.
- Guérout, Martial: „La doctrine fichtéenne du droit“, in: *Revue de théologie et de philosophie* 4 (1971) 209–220.
- Guérout, Martial: *Etudes sur Fichte*. ND Hildesheim / New York 1974, 60–71.
- Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg / München 1975.
- Schottky, Richard: „Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates.“ In: *Politische Vierteljahreszeitschrift Sonderheft* 7 (1976) 81–107.
- Batscha, Zwi: „Einleitung“, in: Johann Gottlieb Fichte: *Ausgewählte Politische Schriften*, hrsg. v. Zwi Batscha und Richard Saage, eingeleitet von Zwi Batscha, mit einem Nachwort von Richard Saage, Frankfurt a. M. 1977, 8–58.
- Saage, Richard: „Zur neueren Rezeption der politischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes“, in: Johann Gottlieb Fichte: *Ausgewählte Politische Schriften*, hrsg. v. Zwi Batscha und Richard Saage, eingeleitet von Zwi Batscha, mit einem Nachwort von Richard Saage, Frankfurt a. M. 1977, 357–414.
- Schottky, Richard: „Einleitung“, in: J.G. Fichte: *Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, auf d. Grundlage d. Ausgabe von Hans Schulz hrsg. u. mit e. Einl. versehen von Richard Schottky, Hamburg 1980, VII–XLIV.
- Batscha, Zwi: *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt a. M. 1981, 259–337.

- Schottky, Richard: „Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte“, in: *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. v. Klaus Hammacher, Hamburg 1981, 250–277.
- Siep, Ludwig: „Methodische und systematische Probleme in Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. v. Klaus Hammacher, Hamburg 1981, 290–306.
- Verweyen, Hansjürgen: „Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte“, in: *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. v. Klaus Hammacher, Hamburg 1981, 316–327.
- Zaczyk, Rainer: *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981.
- Widmann, Joachim: *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin / New York 1982, 152–163.
- Ilting, Karl-Heinz: *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart 1983, 101–106, 232–238.
- Siep, Ludwig: „Das Problem einer philosophischen Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel“, in: *Giornale di Metafisica* 5 (1983) 263–279.
- Zöller, G.: „J. G. Fichte. Jenenser Naturrecht und Sittlichkeit“, in: Bärthlein, Karl (Hrsg.): *Zur Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: Von Kant bis zur Gegenwart, Würzburg 1983, 55–62.
- Koller, Richard: *Eigentum, Recht und Staat im Denken von Fichte, Hegel und Marx*, Berlin 1986.
- Hösle, Vittorio: „Was darf und was soll der Staat bestrafen? Überlegungen im Anschluß an Fichtes und Hegels Straftheorien“, in: *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*, hrsg. v. Vittorio Hösle, Hamburg 1989, 1–55.
- Baummanns, Peter: *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg / München 1990.
- Düsing, Edith: „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991) 29–50.
- Janke, Wolfgang: „Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes“, in: *Kant-Studien* 82.2 (1991) 197–218.
- Klenner, Hermann: *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert. Essays*, Berlin 1991.
- Kahlo, Michael / Wolff, Ernst Amadeus / Zaczyk, Rainer (Hrsg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der „Grundlage des Naturrechts“ und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie. Referate der Seminars zur praktischen Philosophie / Rechtsphilosophie Fichtes an der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt a. M. vom 4.–7. März 1990*, Frankfurt a. M. 1992.
- Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992.
- Schottky, R.: *Untersuchung zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorien im 18. und 19. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau, Fichte), mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*, Amsterdam / Atlanta 1995.
- Schübler, Ingeborg: „Die Deduktion des Begriffs des Rechts aus Prinzipien der Wissenschaftslehre“, in: *Fichte-Studien* 11 (1997) 23–40.

- Iber, Christian: „Moderne Subjektivität und Recht bei Fichte und Hegel. Kritische Betrachtungen zur Begründung des Rechts aus dem Begriff der praktischen Subjektivität“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105.2 (1998) 398–412.
- De Pascale, C.: „Fichtes politische und Rechtsphilosophie in der Deutung von Richard Schottky“, In: *Fichte-Studien* 16 (1999) 323–349.
- Pauly, W.: „Freiheit und Zwang in Fichtes Staatsphilosophie“, in: H. Lück / B. Schildt (Hrsg.): *Recht – Idee – Geschichte. Beiträge zur Rechts- und Ideengeschichte für Rolf Lieberwirth anlässlich seines 80. Geburtstags*, Köln / Weimar / Wien 2000, 591–610.
- Stadler, C.M.: *Freiheit in Gemeinschaft. Zum transzendentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes*, Cuxhaven / Dartford 2000.
- Duso, G.: „Politische und praktische Philosophie beim späten Fichte“, In: G. Moretto / E. Fuchs / M. Ivaldo (Hrsg.): *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 393–409.
- Moretto, G.: „Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der ‚Staatslehre‘ 1813.“ In: Ders. / E. Fuchs / M. Ivaldo (Hg.): *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 507–529.
- Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001 (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 24).
- Thiele, U.: *Distributive Gerechtigkeit und demokratischer Staat. Fichtes Rechtslehre von 1796 zwischen vorkantischen und kantischem Naturrecht*, Berlin 2002.
- Hoffmann, Th. S.: „Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism* 2 (2004) 221–247.
- Radrizzani, Yves: „Recht und Natur. Das Naturrecht bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 135–157.
- Stadler, Christian: „Dimensionen und Wandlungen des Fichteschen Rechtsbegriffes im Vergleich Jena – Berlin“, in: *Fichte-Studien* 29 (2006) 57–66.