

Günter Zöller (Hrsg.)



# Der Staat als Mittel zum Zweck

Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Giancarlo Corsi, Modena-Reggio Emilia

Yehezkel Dror, Jerusalem

Wolfgang Kersting, Kiel

Ernesto Martinez Diaz de Guereñu, Bilbao †

Herfried Münkler, Berlin

Marcelo Neves, São Paulo

Henning Ottmann, München

Stanley L. Paulson, St. Louis

Ryuichiro Usui, Tokyo

Staatsverständnisse

Herausgegeben von

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Band 39

Prof. Dr. Günter Zöller (Hrsg.)

# Der Staat als Mittel zum Zweck

Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz



**Nomos**

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

ISBN 978-3-8329-6686-7

1. Auflage 2011

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2011. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien der Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben, einen Wandel, der nicht mit der Globalisierung begonnen hat und nicht mit ihr enden wird.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurück zu kommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den Weimarer Staatstheoretikern *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* und *Hermann Heller* und weiter zu den zeitgenössischen Theoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer von einander zu trennen sind. Auch die Verstrickungen Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trübt, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen, sondern vor allem auch an Studierende der Geistes- und Sozialwissenschaften. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut

zur Pointierung – vorgetragen. So wird auch der / die Studierende unmittelbar in die Problematik des Staatsdenkens eingeführt.

Mit dem *Forum Staatsverständnisse* wird Interessierten zudem ein Diskussionsforum auf der Website [www.staatswissenschaft.de](http://www.staatswissenschaft.de) eröffnet, um sich mit eigenen Beiträgen an der Staatsdiskussion zu beteiligen. Hier können z.B. Fragen zu der Reihe *Staatsverständnisse* oder zu einzelnen Bänden der Reihe gestellt werden. Als Reihenerausgeber werde ich mich um die Beantwortung jeder Frage bemühen. Soweit sich dies anbietet, werde ich von Fall zu Fall bestimmte Fragen aber auch an die HerausgeberInnen der Einzelbände weiterleiten.

*Prof. Dr. Rüdiger Voigt*

*Mit Trauer und Respekt gedenken wir  
unseres kürzlich verstorbenen Kollegen  
Ernesto Martinez Diaz de Guereñu.  
Er war nicht nur ein großer Gelehrter,  
sondern auch ein wahrer Gentleman und  
nicht zuletzt ein großer Freund Deutschlands.  
Er wird uns fehlen.*

*Der Wissenschaftliche Beirat*

## Inhaltsverzeichnis

Zur Zitierweise der Texte von Fichte und Kant

*Günter Zöller*

Einleitung: Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit  
Fichte über Ursprung, Möglichkeiten und Grenzen des Staates 11

*Ives Radrizzani*

Staatsverfassung und Staatsveränderung  
Fichtes frühe politische Philosophie 17

*Hans Georg von Manz*

Freiheit und Eigentum  
Fichtes außermoralische Begründung des Rechts 27

*Bernhard Jakl*

Der Staat und der Bürgervertrag  
Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft 47

*Michael Bastian Weiß*

Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung  
Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt 67

*Christoph Asmuth*

Der Staat und die Sittlichkeit  
Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht und Moral 91

*Claus Dierksmeier*

Der Staat und die Wirtschaft  
Fichtes politische Ökonomik 111

*Hartmut Traub*

Der Staat und die Erziehung  
Die Entstehung von Fichtes staats- und erziehungsphilosophischem Denken  
aus dem Geist seiner frühen Predigten 133

<i>Ursula Baumann</i>	
Der Staat und das Volk	
Fichtes politischer Nationalismus	169
<i>Günter Zöller</i>	
Der Staat und das Reich	
Fichtes politische Geschichtsphilosophie	189
<i>Erich Fuchs</i>	
Fichte über Platons Staat	
Eine Vorabedition	207
Autorenverzeichnis	215



## Der Staat und die Sittlichkeit

### Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht und Moral<sup>1</sup>

Mit Beginn der Neuzeit ist die Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Moral in den europäischen Gesellschaften fraglich geworden. Die Gründe dafür sind vielfältig und komplex – wie bei allen historischen Entwicklungen von solcher Tragweite. Die eintretende Spannung zwischen Recht und Moral ist unstrittig die Folge eines allmählichen Säkularisierungsprozesses.<sup>2</sup> Unter dem Dach einer unangefochten geltenden Theologie muss das Recht zugleich moralisch sein und, was schwerer wiegt, die Moral zugleich Recht. Ein metaphysisches Grundgerüst regelt die Stellung des Menschen zur Welt und in der Welt. Das soziale Gefüge wird von Gott bejaht. Das, was der Einzelne in der Gesellschaft zu tun und zu lassen hat, ist durch göttliche Gesetzgebung bestimmt. Das göttliche Gesetz ist gleichermaßen Recht wie Moral. Das Verhalten der einzelnen Person ist durch objektive Normen geregelt, die durch Gottes Willen legitimiert sind. Normen sind gegeben, nicht gemacht. Normen sind objektiv, die subjektiven Bedingungen ihrer Geltung sind ausgeklammert. In einer solchen Vorstellungswelt ist das Recht kodifizierte Moral und die Moral vom Recht nicht geschieden.

Nun mag die orthodoxe christliche Theologie niemals so unumstritten in Geltung gewesen sein, und auch die Rechtspraxis sah bei weitem komplexer und differenziert aus, dennoch dürften im Großen und Ganzen die legitimatorischen Prozesse für rechtliche Normen auf eben diese Weise zu Stande gekommen sein. Es besteht auch kein Grund – selbst wenn man einen langen Differenzierungsprozess in Neuzeit und Moderne in Rechnung stellt –, auf diese Vorstellung mit jener Überheblichkeit der Nachgeborenen zu reagieren, der metaphysische Konstruktionen völlig obsolet zu sein scheinen. Oft sind wir selbst nämlich der Auffassung, dass das, was Recht ist, auch gerecht zu sein habe. Mehr noch: Wir wünschen, dass unsere Vorstellung von dem, was gerecht ist, auch Recht sein soll. Damit intendieren wir eine Identität oder zumindest eine Kongruenz von Recht und Moral. Dieses Miteinander und Ineinander von Recht und Moral ist in den liberalen Verfassungen moderner Prägung durch eine zu-

1 Für die rasche und gewohnt zuverlässige kritische Durchsicht und Einrichtung des Manuskripts danke ich herzlich Frau Eva Schneider (Berlin).

2 Bereits bei Samuel Pufendorf findet sich in *De officio hominis et civis* (1673) der Sache nach eine Unterscheidung zwischen den äußerlichen Handlungen, die bei Normverletzungen durch das bürgerliche Recht sanktioniert werden, und der moralischen Gesinnung, welche bei Pufendorf dem göttlichen Recht untersteht. Vgl. Kaufmann 1996, S. 75-77.

nehmende Differenzierung gekennzeichnet, die letztlich zu funktional unabhängigen Bereichen geführt hat.<sup>3</sup>

Es gibt zahlreiche Gründe, die dazu zwingen, die Kongruenz von Recht und Moral in einer kritischen Perspektive zu sehen. Dazu tragen gleichermaßen die Säkularisierung, die Ausdifferenzierung, die Institutionalisierung der europäischen Gesellschaften bei. Die Wendung gegen die Metaphysik, die Etablierung eines liberalen Bürgertums und die Entmachtung der Theologie haben sicher das ihrige dazu beigetragen. Die Reformation und der Protestantismus haben entscheidende Impulse gegeben. Die Entwicklung einer Vorstellung von autonomer, kritischer Moralität versetzt die Heteronomie gesetzlicher Zwangsnormen in einen eigenständigen Bereich staatlicher Rechtssetzung, der gegenüber sich der moralisch autonome Einzelne positionieren kann und muss. Die Spannung von Recht und Moral wird zu einer substantiellen Unterscheidung, die ihren Niederschlag in den Rechtsauffassungen findet. Moralische Normen und juristische Urteile driften auseinander und müssen dennoch miteinander koexistieren.<sup>4</sup>

Als anschauliches Beispiel mag die wellenartige Wiederkehr der Diskussion um das ungeborene Leben dienen: Die Abtreibungsdebatte wie auch die Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik demonstrieren sehr gut, wie das Wechselspiel von Moral und Recht in unserer gegenwärtigen weitgehend säkularisierten und ausdifferenzierten Gesellschaft funktioniert. Die Bedingung für diese Art der öffentlichen Auseinandersetzung ist eine Pluralität von sittlichen Lebensentwürfen, die Partizipation von Einzelnen und Interessengruppen an der politischen Willensbildung, die Notwendigkeit gesetzlicher Regelungen sowie das Rechtssystem mit seiner Eigenlogik und seinem Streben nach Kohärenz. Dieses spannungsreiche Neben- und Gegeneinander ist nur möglich, wenn es sich dabei um unterschiedene und unterscheidbare Sphären handelt, die einerseits voneinander unabhängig sind, aber beide gleichzeitig unter Kohärenzdruck stehen. Am Ende des Prozesses stehen Rechtsnormen, die durch einen besonderen Beschlussakt in Geltung gesetzt werden, etwa zu einem Stichtag in Kraft gesetzt werden – was analog für die zugrundeliegenden moralischen Gesinnungen undenkbar scheint.

Aus der Unterscheidung von Moral und Recht entstehen keine unmoralischen Gesetze. Aber die Vorstellung gewinnt immer mehr an Bedeutung, dass Gesetze nicht ausschließlich durch moralische Gründe gerechtfertigt werden können und dass es eine Moral gibt, die sich unabhängig von gesetzlichen Regeln etabliert. Deshalb ist es wichtig, methodisch zwischen Unterscheidung und Trennung zu unterscheiden. Man kann zwei Bereiche unterscheiden, ohne sie völlig voneinander abzutrennen. Funk-

3 Vgl. *Horster* 1997, S. 367-389.

4 Vgl. *Ellscheid* 2004, S. 214-250.

tionale Eigenständigkeit mit einer ausgeprägten Eigenlogik – wie etwa im Rechtssystem – besagt nicht, dass es keine Interferenzen zwischen Recht und Moral geben könne. Viele Bereiche des modernen Lebens funktionieren auf diese Weise, aber nur wenige beanspruchen derartig weitreichende Kohärenz. Recht und Moral interagieren daher; trotzdem sind sie unterschieden, vor allem durch Struktur, Methode und Institutionalisierung: Recht lässt sich erzwingen, Moral nicht.

Am weitesten in Richtung einer Unterscheidung des Rechts von der Moral geht hier vielleicht Hans Kelsen, der in seiner *Reinen Rechtslehre* für einen von der Moral völlig unabhängigen normativen Rechtspositivismus argumentiert. Es gelte, schreibt Kelsen,

„das Recht aus jener Verbindung herauszulösen, in die es seit jeher mit der Moral gebracht wurde. Dadurch wird natürlich durchaus nicht die Forderung abgelehnt, daß das Recht moralisch, d. h. gut sein soll. [...] Abgelehnt wird lediglich die Anschauung, daß das Recht als solches Bestandteil der Moral, daß also jedes Recht, als Recht, in irgendeinem Sinne und in irgendeinem Grade moralisch sei.“<sup>5</sup>

Kelsen wendet sich entschieden gegen eine Metaphysik des Rechts, die das Recht aus der Gerechtigkeit ableitet. Gerechtigkeit bleibt für ihn dem Recht gegenüber transzendent und wissenschaftlich unerkennbar. Ebenso scharf wendet er sich gegen die Naturrechtstheorien. Seine *Reine Rechtslehre* spricht sich sowohl entschieden gegen metaphysische und religiöse als auch gegen soziologische oder historische Rechtsbegründungen aus. Im Vordergrund steht bei Kelsen die Eigengesetzlichkeit des Rechts, die daher den klaren Unterschied von der Moral erfordert.

Hans Kelsen reiht sich damit in eine lange Tradition einer liberalen Rechtsauffassung ein, die sich vor allem gegen ideologischen Eintrübungen des Rechtsbegriffs zur Wehr setzt. In dieser Tradition steht auch die politische Philosophie Immanuel Kants.<sup>6</sup> Sie entwickelt eine besonders stringente Form der Unterscheidung von Legalität und Moralität, die wegen ihrer Klarheit und Durchschlagskraft für den Beginn des 19. Jahrhunderts und damit die Philosophie Fichtes maßgeblich war. Kant geht von einem kohärenten System der praktischen Philosophie aus. Die vernünftige Natur des Menschen wird durch einen Einheitsfokus bewirkt, in dem die unterschiedlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten des Menschen zusammenlaufen. Die Gesetze der Wissenschaften und der Moral sind immer vernünftig und deshalb einem Begriff von Einheit, der selbst vernünftig ist, unterworfen. Auch die praktische Philosophie ist einem einheitlichen praktischen Gebrauch der Vernunft untergeordnet und fällt dennoch in zwei Sphären auseinander, Ethik und Recht. Dabei konstruiert Kant das Verhältnis beider Bereiche so, dass die Ethik einen Vorrang besitzt. Alle Normen, seien sie juridisch oder moralisch, sind durch den kategorischen Imperativ bestimmt. Allerdings besitzen

<sup>5</sup> Kelsen 2008, S. 25 (12).

<sup>6</sup> Vgl. Kersting 2007.

die rechtlichen Regeln einen besonderen Status, der sie einerseits unabhängig von der Ethik, sie andererseits aber auch zu einem Teil der Ethik macht.

Die Unterscheidung von Moralität und Legalität bei Kant beruht auf einer Einteilung der Handlungsmotivation, die einmal aus Pflicht entsteht, eine innere Selbstgesetzgebung voraussetzt und daher ethisch ist und einmal auch aus äußerer Gesetzgebung entsteht und dadurch juridisch ist. Bei den ethischen Geboten ist das innere Gesetz selbst der Bestimmungsgrund der Willkür, während die juridischen Gesetze auf äußere Handlungen bezogen sind.<sup>7</sup> Allerdings gilt es im Hinblick auf die Philosophie Fichtes zu beachten, dass Kant seine *Metaphysik der Sitten* (1797), die für seine Auffassung zur Rechtslehre charakteristische Bestimmungen vorstellt, erst nach Fichtes *Grundlage des Naturrechts*, wenn auch in unmittelbarer zeitlicher Nähe, veröffentlichte. Die *Grundlage des Naturrechts* bezieht sich nur – weitgehend zustimmend – auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*.<sup>8</sup>

### 1. Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral bei Fichte

Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* erscheint in zwei Teilen, der erste 1796, der zweite 1797.<sup>9</sup> Zuvor hatte Fichte bereits mehrmals über das Naturrecht Vorlesungen gehalten. Er war vor dem Publikum schon, und zwar zunächst anonym, als politischer Schriftsteller mit naturrechtlichen Thesen in Erscheinung getreten, besonders durch seine Schriften zur Französischen Revolution.<sup>10</sup> Das Thema lässt sich – mitten in der Französischen Revolution – nicht ganz ohne Risiko diskutieren. Gleichzeitig verschaffte es seinem Autor weithin Gehör.

Damit ist zugleich ein wichtiger Unterschied zur philosophischen Position Kants angesprochen. Insbesondere die Diskussion von Recht und Moral hat durch die Ereignisse in Frankreich eine ganz andere Schärfe gewonnen.<sup>11</sup> Das Pathos der Freiheit, das in Fichtes Naturrechtslehre immer wieder durchscheint, kommt nicht von ungefähr. Gleiches gilt für die politisch wichtigen Fragen der Unantastbarkeit des Leibes und die Frage nach dem Eigentum. Neben diesen vordringlichen inhaltlichen Fragen steckt in

7 Vgl. AA 6, S. 211-214.

8 Zum Zusammenhang des Rechtsdenkens von Kant und Fichte vgl. *Kloc-Konkolowicz* 2007, S. 251-261.

9 Zum Thema allgemein vgl. *Renaut* 1986, *Willms* 1967, *Schottky* 1995, *De Pascale* 2003, *Batscha* 1970, *Braun* 1991, *Binkelmann* 2007 und *Merle* 2001.

10 Siehe dazu den Beitrag von Ives Radrizzani in diesem Band.

11 Vgl. *Braun* 2006, S. 15f.; S. 122-134. Braun kommt zu der Einschätzung, Fichtes Begriffsanalyse sei „erschreckend: sie fördert zutage, wie nahe Freiheit und Terror, Einsicht und Zwang, Selbstverwirklichung und Unterdrückung im eigenen Denken beieinander liegen, wie unvermittelt der Umschlag vom einen zum anderen daher erfolgen kann und wie sehr wir dabei der immanenten Logik unserer Begriffe unterworfen sind“ (S. 122).

der Nähe zur Französischen Revolution auch die Ahnung eines Gestaltungsspielraums. Die gesellschaftliche Dynamik sollte nicht nur jenseits des Rheins bleiben; überall in Europa entwickelten sich Bestrebungen, die bürgerliche Rechte und Verfassungen einforderten und den feudalen Herrschaftssystemen den Kampf ansagten. Die einfache Frage, ob eine Revolution, also eine gewaltsame Veränderung und Umstürzung positiver Rechtsnormen, moralisch zu rechtfertigen ist oder auf welche Art sonst gesellschaftliche Veränderungen eintreten können, muss zu einer Veränderung in der Auffassung des Rechts wie auch der Verhältnisbestimmung von Moral und Recht führen.

In der *Grundlage des Naturrechts* stellt Fichte bereits zu Beginn klar: Die Rechtslehre ist nicht aus dem Sittengesetz abzuleiten.<sup>12</sup> Die Philosophie des Rechts besitzt eine noch näher zu bestimmende Eigenständigkeit gegenüber der Moral. Das ist eine hochinteressante Formulierung, weil sie zeigt, dass es Fichte vor allem um die Unabhängigkeit der Rechtslehre geht.<sup>13</sup> Die Sittenlehre ist in ihrer selbständigen Bedeutung vorausgesetzt. Niemand käme umgekehrt auf die Idee, die Moral aus dem Recht abzuleiten. Ferner richtet sich Fichtes Aufmerksamkeit vor allem auf die deduktive Verzahnung seines philosophischen Systems, die dadurch entsteht, dass die Systemteile aus der Wissenschaftslehre, der *prima philosophia* Fichtes, *abgeleitet* werden.<sup>14</sup> Unter dem Sittengesetz versteht Fichte hier den kategorischen Imperativ Kants, das Prinzip der Sittlichkeit und dessen Explikation in der Sittenlehre. Im Kern gebietet das Sittengesetz ohne jede Bedingung: ‚Handle so, dass die Maxime deines Handelns zugleich ein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte.‘ Handlungsgründe sollen, verallgemeinert, kohärent sein und keinen Widerspruch erzeugen. Meine Handlungen sollen mit meinem Denken nicht im Widerspruch stehen, wie Fichte formuliert.

Aber auch das Sittengesetz ist ein Gesetz. Es geht auch hier um ‚Gesetzgebung‘. Aber der Grund, aus dem die Gesetzgebung des Sittengesetzes seine Gültigkeit bezieht, ist subjektiv: Es ist Selbstgesetzgebung, Autonomie. Der Grund der Gesetzgebung liegt im Gewissen. Und was ich zu tun habe, ist Pflicht:

„Der Begriff des Rechtes bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert: was in ihr keine Causalität hat, sondern im Innern des Gemüthes verbleibt, gehört vor einen anderen Richtstuhl, den der Moral.“<sup>15</sup>

Es geht beim Recht um äußere Handlungen, die erkennbar, beschreibbar und beurteilbar sind, bei der Moral aber um innere Handlungsmotive, die sich einer äußeren Beurteilung entziehen.

12 GNR, FW 3, S. 10. – Vgl. zu der Genese dieser Grundidee bei Fichte vor allem *Maimon* 1795, S. 141-174. – Bei Fichte unerwähnt gehört zum Diskussionszusammenhang auch eine Schrift Schellings, *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796/97), in der der junge Philosoph, wie Fichte, die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral forderte. Vgl. *Schelling* 1976ff., S. 150.

13 Vgl. *Kersting* 2001, S. 21-37.

14 Vgl. *Siep* 1992, S. 71-91; *Radrizzani* 2006, S. 135-155.

15 GNR, FW 3, S. 55.

Allerdings ist das Sittengesetz nur formal. Es sagt nicht, was zu tun ist, gebietet nicht diese oder jene Handlung. Es ist ein Gebot sittlicher Einheit, ein Gebot der Vernunft:

„Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede; jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluss, mit anderen in Gesellschaft zu leben; und wenn 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 müsse.“<sup>16</sup>

Im Gegensatz zum Sittengesetz geht es hier um eine äußere Verbindlichkeit, die den in der Gesellschaft lebenden Menschen betrifft. Der Grund dieser Verbindlichkeit liegt in einem Entschluss, nämlich dem, in einer Gesellschaft zu leben. Die Rechtsordnung beruht also nicht zwingend auf einer sittlichen Gewissensentscheidung, sondern auf einem möglicherweise rechtlich neutralen Entschluss, einem „Vertrag“, einem Gesellschaftsvertrag, der Rechte und Freiheiten regelt und garantiert.

Die *Grundlage des Naturrechts* zeigt eine deutliche veränderte Akzentsetzung gegenüber der Theorie Kants. Zwar formuliert auch Kant: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“<sup>17</sup> Das stimmt mit Fichtes Formulierung ganz überein, der sich so ausdrückt: „Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander.“<sup>18</sup> Es geht folglich beiden um die Einschränkung ursprünglich absoluter Rechte und Ansprüche mehrerer Einzelner in einer Gemeinschaft, und zwar durch Freiheit. Fichte gestaltet jedoch die Rechtslehre vor allem im Hinblick auf das Staatsrecht. Das ist zunächst der naturrechtlichen Basis seiner Rechtslehre geschuldet. Fichte schreibt eine *Grundlage*, deren Zweck sich im Wesentlichen durch *Ableitungsstrukturen* bestimmt. Und er schreibt eine *Grundlage des Naturrechts*. Erst durch einen Entschluss zum Eintritt in den Staat kommt es zur Legalität. Der Fokus Fichtes richtet sich auf die Konstitution des Staates, jener Instanz, die den Raum des Rechts allererst eröffnet und Rechte für seine Bürger garantieren kann. Dies soll durch Deduktionen geschehen, welche die Prinzipien staatlicher Ordnung von der *Wissenschaftslehre* her bestimmen und ausgehend von unabweislichen Grundrechten mit größter Gewissheit verbürgen sollen. Von dieser Perspektive aus kann Fichte dann anschließend über Grund- und Eigentumsrechte wie über Ehe-, Familien- und Völkerrecht handeln.

Eine weitere Akzentverschiebung liegt in der Einschätzung Fichtes von der Vernünftigkeit der Person. Fichte ist entschieden vernunftoptimistisch. Während Kant auf eine anonyme Rationalität des Entwicklungsprozesses innerhalb der neuzeitlichen Ge-

16 GNR, FW 3, S. 11.

17 AA 6, S. 230.

18 GNR, FW 3, S. 8.

sellschaften setzt, bei dem die einzelnen Agenten unbewusst in den Dienst der Vernunft treten, ist Fichte überzeugt, dass die Vernünftigkeit erst dann Realität gewinnt, wenn der Einzelne explizit weiß, dass er Anteil an der Entwicklung einer vernünftigen Gesellschaftsordnung hat. Dieser Unterschied zwischen Kant und Fichte ist sicher den Ereignissen der Französischen Revolution geschuldet, die für Fichte gezeigt haben, dass gesellschaftliche Umwälzungen im Zeichen bürgerlicher Freiheiten möglich sind. Kants Fokus liegt auf der Einschränkung gegen die Gesellschaft gerichteter Handlungen des Menschen, der aus "krummem Holze"<sup>19</sup> geschnitzt sei, Fichtes dagegen auf dessen Vernünftigmachung durch Freiheit, auf der Neugestaltung der politischen Welt im Zeichen vernünftiger Freiheit.<sup>20</sup>

Als wesentliches Resultat der *Deduktion* der Wissenschaftslehre für das Naturrecht hält Fichte fest: „*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.*“<sup>21</sup> Dieser Satz drückt nach Fichte den Rechtsbegriff aus. Durch die Ableitung aus der Wissenschaftslehre besitzt dieser Rechtsbegriff eine besondere Dignität: Er liege im Wesen der Vernunft. Fichte behauptet,

„dass kein endliches vernünftiges Wesen möglich sey, in welchem derselbe nicht – keinesweges zufolge der Erfahrung, des Unterrichtes, willkürlicher Anordnungen unter den Menschen, u.s.f., sondern zufolge seiner vernünftigen Natur, vorkomme.“<sup>22</sup>

Fichtes Gebrauch des Begriffs ‚Natur‘ ist dabei nicht auf die biologische Natur bezogen, die etwa Gegenstand der Naturwissenschaften sein könnte. Der Rechtsbegriff ist nicht Gegenstand der Physiologie, wie heute einige Neurowissenschaftler vorschlagen. Es geht Fichte vielmehr um eine denkbare Verbindung von Rationalität und Recht, die aus dem ‚Wesen‘ der Vernünftigkeit folgt. Diese Verbindung folgert Fichte nicht in einem ontologischen Argumentationsrahmen, sondern durch Aufweis von Möglichkeitsbedingungen, eine besondere philosophische Methode, um notwendige von bloß zeit- und kulturrelativen Strukturen der Wirklichkeit zu trennen und deren systematische Bedeutung herauszustellen.

Mit diesem Rechtsbegriff denkt Fichte die *Anerkennung* anderer freier Wesen „ausser mir“ und deren miteinander geteilte Sphäre der Freiheit, was zugleich einer Einschränkung der Freiheit des Einzelnen gleichkommt, die deshalb freie Selbstbeschränkung ist.<sup>23</sup> Diese Anerkennungstheorie ist philosophisch sehr folgenreich gewesen. Sie wurde später von Hegel, etwa in dessen *Phänomenologie des Geistes* (1807), aufge-

19 AA 8, S. 23.

20 Zu den geschichtsphilosophischen Implikationen vgl. *Binkelmann* 2009, S. 31-47.

21 GNR, FW 3, S. 52.

22 GNR, FW 3, S. 53.

23 Vgl. *Janke* 1991, S. 304-320; *Zöller* 2007, S. 125-145.

griffen,<sup>24</sup> weiterentwickelt und wird auch heute noch in der Sozialphilosophie diskutiert.<sup>25</sup> Im Hintergrund liegt bei Fichte eine Vorstellung von wechselseitiger Anerkennung vernünftiger Wesen, bei der jemand nur als vernünftig anerkannt werden kann, wenn er selbst den Anderen als vernünftig anerkennt.<sup>26</sup>

Dieser Rechtsbegriff hat Fichte zufolge „mit dem Sittengesetz nichts zu thun.“<sup>27</sup> Auf der formalen Ebene argumentiert Fichte, dass der Rechtsbegriff nicht aus dem Sittengesetz abgeleitet wird und das Sittengesetz auch in der Ableitung des Rechts keine Rolle spielt. Der Rechtsbegriff besitzt also eine von der Sittlichkeit völlig unabhängige Deduktion aus der Wissenschaftslehre. Daher ist auch der Inhalt des Rechtsbegriffs signifikant vom Sittengesetz verschieden:

„Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechtes in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dass man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechtes, das dann doch, nach dem Geständnis aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu seyn. Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen.“<sup>28</sup>

Mit der scharfen Entgegensetzung von Recht und Moral „in den meisten Merkmalen“ radikalisiert Fichte den Ansatz Kants. Fichte sagt damit weit mehr aus, als dass sich die Bereiche von Moral und Recht nicht in jedem Fall zur Deckung bringen lassen oder, was relativ naheliegt, dass es Bereiche des Rechts gibt, die moralisch neutral sind, z. B. Verwaltungsvorschriften, Verkehrsregeln und dergleichen mehr. Die Entgegengesetzten heißen hier einerseits *Recht* und andererseits *Pflicht*. Was das Sittengesetz als Imperativ gebietet, ist *Pflicht*. Das Recht gestattet etwas, es „erlaubt nur“. Die gesellschaftlichen Koexistenznormen werden von Fichte vornehmlich von ihrem Freiheitspotential abgeleitet, d.h. sie werden von der Seite des in der Gesellschaft agierenden Individuums her betrachtet. So bedingt das Recht auf Eigentum die rechtliche Ächtung des Diebstahls. Gesetze enthalten insofern keine Verbote, bilden keine Aufzählung verbotener Handlungen, sondern weisen jeder Person eine klar umgrenzte Sphäre zu, in der sie frei handeln kann. Das Gesetz zieht die Grenzen, innerhalb derer die freien Personen ihre Rechte ausüben dürfen. Die Rechte verpflichten die Person jedoch nicht zur Durchführung einer Handlung, so dass rechtskonformes Handeln durchaus unmoralisch oder amoralisch sein kann:

24 Vgl. *Siep* 1959.

25 Vgl. *Honneth* 1992.

26 Zu Fichte Begründung des Rechts im Anerkennungsverhältnis siehe den Beitrag von Hans Georg von Manz in diesem Band.

27 GNR, FW 3, S. 54.

28 Ebd.



„Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen.“<sup>29</sup>

Daher sind nicht nur Recht und Moral, Recht und Pflicht, sondern auch die Wissenschaften, die sich mit Recht und Moral beschäftigen, Rechtslehre und Sittenlehre, „ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.“<sup>30</sup>

In der Logik dieses Ansatzes liegt die Entwicklung des gesetzlichen Zwangs aus Vernunft- und Freiheitsrechten. Die Anerkennung des Anderen geschieht durch Freiheit und Vernünftigkeit, gleichwohl aber mit Notwendigkeit. Um das Recht auf eine Freiheitssphäre mit Zwangscharakter auszustatten, entwirft Fichte ein komplementäres Verhältnis von Urrechten und Zwangsrechten. Die freie Selbstbeschränkung der eigenen Freiheitssphäre durch den Begriff der Freiheit aller anderen ist die aus der Wissenschaftslehre abgeleitete Voraussetzung, wenn es zu einer Gesellschaft freier Wesen kommen soll. Weil diese Selbstbeschränkung freiwillig ist, kann ein Einzelner die Freiheit eines Anderen auch vernichten oder stören. Dagegen muss die Möglichkeit des Zwangs abgeleitet werden. Die Urrechte sind Freiheitsrechte. Wer frei ist, besitzt in Bezug auf Andere *Urrechte*, die als „Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseyns freier Wesen“ gelten. Sie folgen analytisch aus dem Begriff der Person. Durch eine autonome Entscheidung kommt der Einzelne dazu, die Urrechte der anderen zu respektieren. Gegen jenen Einzelnen jedoch, der die freiwillige Selbstbeschränkung und damit den Rechtsbegriff nicht für sich akzeptiert, besitzt die rechtliche Person Zwangsrechte. Auch Zwangsrechte sind deshalb Freiheitsrechte:

„Der Grund meines Zwangsrechtes ist der, dass der Andere sich dem Rechtsgesetze nicht unterwirft. Indem ich auf diesen Grund mich berufe, setze ich zugleich, dass ich kein Zwangsrecht haben würde, wenn er sich dem Gesetze unterwürfe, und, quantitativ ausgedrückt, dass ich nur insoweit ein solches Recht habe, als er sich dem Gesetze nicht unterwirft, und keines habe, inwiefern er sich demselben unterwirft. – Das Zwangsrecht hat seine Grenzen, die freiwillige Unterwerfung des Anderen unter das Rechtsgesetz ist diese Grenze; jeder Zwang über diese Grenze hinaus ist widerrechtlich.“<sup>31</sup>

Diese Überlegungen Fichtes sind hypothetisch und gelten der transzendentalphilosophischen Rekonstruktion des Rechts. Keine einzelne Person könnte auch nur physisch dazu in der Lage sein, ohne institutionelle Instanzen ihr Zwangsrecht gegen andere dauerhaft auszuüben. Für Fichte folgt daraus notwendigerweise die Konzeption eines Staates, dessen Aufgabe darin besteht, die Sicherheit der Rechte aller zu garantieren und Rechtsübertretung zu sanktionieren. Den Akt, der dazu notwendig ist, nennt Fichte den Staatsbürgervertrag. Erst dieser Vertrag schafft eine eigene Rechtssphäre, in der

29 GNR, FW 3, S. 54.

30 GNR, FW 3, S. 55.

31 GNR, FW 3, S. 96.

die Bürger sicher leben können. Erst diese feste konstitutionelle Verbindung kann positives Recht im strengen Sinne herstellen.

Die Rechtssicherheit ist für Fichte ein zentrales Motiv. Recht und Staat haben insofern eine kompensatorische Funktion. Dem entspricht eine paradoxe Ausgangssituation:

„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. Es lässt sich nicht erzwingen, dass jemand innerlich Glauben an meine Redlichkeit habe, weil dies sich nicht äussert, mithin ausser der Sphäre des Naturrechts liegt.“<sup>32</sup>

Die vorrechtliche Basis des Rechts ist offenkundig doch moralisch, denn zur Möglichkeit des Rechts gehören unabdingbar Treue und Glauben, allerdings nicht positiv, sondern durch deren Abwesenheit. Erst wenn Treue und Glauben die Verhältnisse der Personen untereinander nicht (mehr) bestimmen, kommt es zur Etablierung des Rechts und damit des Staats. Erst im Verlust der Moralität oder besser: durch Abstraktion von der Moralität wird die Person zum Bürger, wird die Gesellschaft zum Staat. Weil ich nicht in das Innere meines Nachbarn schauen kann, weil ich nie wissen kann, ob er die Rechtlichkeit ‚von Herzen‘ bejaht und deshalb rechtskonform handelt, muss ich mich absichern. ‚Treue und Glauben‘ können nicht garantieren, dass die Handlungen des Anderen in aller Zukunft rechtlich sein werden:

„Jeder will, und hat das Recht zu wollen, dass von der Seite des Anderen nur diejenigen Handlungen erfolgen, welche erfolgen würden, wenn derselbe einen durchgängig guten Willen hätte; ob dieser Wille nun wirklich da sey, oder nicht, davon ist nicht die Frage. Jeder hat nur auf die *Legalität* des Anderen, keinesweges auf seine *Moralität* Anspruch.“<sup>33</sup>

Der Eintritt in die Sphäre des Rechts ist durch die Abgrenzung von der Moralität bestimmt. Moral lässt sich durch Gesetze nicht erzwingen. Die Anwendung des Rechts erreicht nur, dass die äußeren Handlungen rechtskonform sind. Die innere Erfüllung und Bejahung der Handlung, die Maximen, nach denen eine Handlung gewollt und beabsichtigt ist, sind den Gesetzesnormen gleichgültig. Allerdings geht Fichte davon aus, dass diejenigen Handlungen, die rechtskonform sind, auch durch bloße Moralität erfolgen müssten. Denn: „Dem Gerechten ist kein äusseres Gesetz gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eigenen guten Willen davon befreit.“<sup>34</sup> Weil das Recht nur auf Regelung äußerer Handlungen achtet, ist es einerseits strukturell unabhängig von moralischen Erwägungen, die ganz durch die Pflicht bestimmt sind. Andererseits handelt der Gerechte immer rechtens, so dass er des Gesetzes nicht bedarf.

32 GNR, FW 3, S. 139.

33 GNR, FW 3, S. 140.

34 GNR, FW 3, S. 143.

Er wird durch das Zwangsrecht nur geschützt; es wird ihm derjenige Handlungsspielraum gewährt, der seine Moralität realisierbar macht.

In Bezug auf den Staat kann Fichte daher auch umgekehrt konstatieren, dass es für „eine Gattung vollendeter moralischer Wesen [...] kein Rechtsgesetz“<sup>35</sup> gibt. In diesem Sinne ist die Moralität eine Grenze der Legalität. Die vollständig ausgebildete Moralität aller Bürger müsste die Legalität aufheben, den Staat unnötig machen und die Rechtssphäre zum Verschwinden bringen.<sup>36</sup> Aber auch in der Konstitution des Staates gibt es eine solche Grenze. Fichte plädiert für die Volkssouveränität, die allerdings durch Vertretung ausgeübt wird, wobei Legislative und Exekutive nicht getrennt sind. Um zu gewährleisten, dass es in einem derart konstituierten Staat nicht zum Machtmissbrauch oder gar zu einer Rebellion kommt, will Fichte ein Ephorat einsetzen, das völlig unabhängig ist:

„Es ist sonach ein Fundamentalgesetz jeder vernunft- und rechtmässigen Staatsverfassung, dass die *executive Gewalt*, welche die nicht zu trennende richterliche und ausübende im engeren Sinne unter sich begreift, und *das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde*, welches ich das *Ephorat*, im weitesten Sinne des Worts, nennen will, getrennt seyen; dass die letztere der gesammten Gemeine verbleibe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde.“<sup>37</sup>

Zu Ephoren werden „besonders alte, gereifte Männer [...] gewählt werden.“<sup>38</sup> Ihre Funktion besteht in der Aufsicht über die Machtausübung der rechtmäßig zustande gekommenen Regierung. Sie sind berechtigt, alle Rechtsgewalt auf einen Schlag aufzuheben. Fichte nennt diesen besonderen Akt ein Staatsinterdikt. Die Ephoren sind in der Konstruktion Fichtes kein Organ des Staatssystems, sie sind keine Richter, bilden also kein Analogon zum heutigen Bundesverfassungsgericht. Sie bilden eine Grenze des Staates und eine Grenze des Rechts. Fichte sagt nirgendwo genau, wie die Ephoren zu ihrem Urteil kommen. Aber aus Andeutungen lässt sich erschließen, dass die Ephoren ihrem Gewissen verpflichtet sind.<sup>39</sup> Sie sollen Ungerechtigkeit verhindern, sie sollen möglich machen, dass ungerechte Machtausübung und ungerechte Gesetze aufgehoben werden. Mit einem Wort: Sie bilden das moralische Korrektiv des positiven Rechts.<sup>40</sup>

35 GNR, FW 3, S. 148.

36 Vgl. *Fonnesu* 1977.

37 GNR, FW 3, S. 160.

38 GNR, FW 3, S. 175.

39 Vgl. GNR, FW 3, S. 175.

40 Zum Ephorat vgl. *Rampazzo Bazzan* 2006, S. 117-133.

## 2. Die sittliche Perspektive

Die Theorie Fichtes zeigt sich als Perspektivtheorie. Recht und Moral sind Hinsichten.<sup>41</sup> Sie betreffen die Handlungen des Menschen, insofern er frei ist. Das Auseinandertreten von Recht und Moral ist eine Folge seines deontologischen Ansatzes. Recht ist das notwendige äußere Komplement zu einer an der Gesinnung orientierten Moral, in deren Zentrum die Pflicht steht. Ob jemand aber aus Pflicht handelt oder nur innerhalb der erlaubten Sphäre des Rechts, ist nicht entscheidbar, da sich die intrinsischen Handlungsmotivationen, die Triebfedern einer Handlung, wie Kant sich ausdrückt, prinzipiell einer objektiven Erkenntnis entziehen. Die Unterscheidung von Recht und Moral ist eine Unterscheidung der Sichtweise und keine Unterscheidung verschiedener Klassen von Handlungen. Deshalb kann es auch nicht verwundern, wenn die Sittenlehre bei Fichte z. T. dieselben Handlungsfelder berührt wie das Naturrecht. Das betrifft vornehmlich die Handlungsbereiche in der Familie und im Staat. Allerdings geht Fichte davon aus, dass die Sittenlehre von höherer Dignität ist als die Rechtslehre. Explizit sagt er: „Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft (also auch als die Rechtslehre).“<sup>42</sup> Die Sittenlehre ist die umfassendere Sphäre.<sup>43</sup>

Die Vernunft ist nur eine, das Sittengesetz ist nur eines. Die Vernunft ist nicht individuell. Das Ich, von dem Fichtes Ableitungen ihren Anfang nehmen, ist nicht das eines Einzelnen. Heutige Staats- und Gesellschaftstheorien, aber auch ethische Grundpositionen sind an einem methodischen Individualismus orientiert. Wesentliches Element und Träger von Entscheidungen, seien diese auch kontraktualistisch oder in methodischer Rücksicht konstruiert, ist dabei das Individuum. In der Regel stellt sich hier das Problem, wie allgemeine und verbindliche Normen aus dem Willen zufälliger Einzelner generiert werden können. Die rationale Regelung von gesellschaftlichen Aufgaben und moralischen Konflikten muss daher aus der Menge von Individuen systematisch emergieren. Bei Fichte begegnet uns ein ganz anderes Modell, demzufolge

41 Vgl. *Binkelmann* 2007, S. 107-110.

42 SL-1798, FW 4, S. 218.

43 Vgl. hier *Binkelmann* 2007, S. 130-133. Binkelmann kommt zu dem Resümee: „Gleichsam als erneute Erscheinung des ewigen Widerspruchs Zwischen Ich und Nicht-Ich muss die Entgegensetzung von Moral und Recht durch eine Synthese gelöst werden. Es dürfte zufolge dieser Analogie keineswegs überraschen, dass die Lösung letztlich in der Aufhebung des Rechts in der Moral bestehen wird. Alles dasjenige, was im Rahmen der *Rechtslehre* deduziert wurde, muss im Folgenden als Mittel zur Schaffung eines moralischen Zustandes angesehen werden.“ (S. 132) – Insofern ist die These von Wolfgang Kersting zu relativieren, der den Preis für Fichtes Emanzipation des Rechts von der Moral als zu hoch empfindet, „denn die moralische Unabhängigkeit des Rechts ist nur auf Kosten der Verwandlung eines vernunftpraktischen in einen rationalitätstheoretischen Rechtsbegriff zu erreichen.“ *Kersting* 2001, S. 36. Kersting übersieht hier m. E. die systemrelevante dialektische Verwiesenheit der Rechtslehre auf die Sittenlehre, die in einer Zurücknahme der rechtlichen Abstraktion und in der Aufhebung des Rechts in der Moral besteht.

die argumentative Grundlage für eine Ethikkonzeption in einer zunächst unbestimmten wollenden Rationalität (Vernunft, Intelligenz) gesucht wird, die transnumerisch *eine* und allgemein ist. Hier stellt sich umgekehrt die Frage, welche Bedeutung dem Individuum zukommt, wie dessen Handlungsrationalität im Verhältnis zur allgemeinen Vernunft zu betrachten und zu begründen ist.<sup>44</sup>

Zunächst muss man die Grundeinsicht Fichtes betonen: Die Vernunft, Intelligenz oder das reine Ich, von dem Fichte spricht, ist nicht ontologisch von mir als Individuum verschieden, sondern transzendente Voraussetzung, d.h. ist Möglichkeitsbedingung für konkretes Erkennen und Handeln. Es ist daher zwar abstrakt und mir in meinen konkreten Lebensvollzügen nicht bewusst, aber real nicht von mir getrennt. Aus diesem Grund handelt es sich auch nicht um eine transzendente Vernunft, nicht um eine göttliche Vernunft:

„Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Aeusserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* seyn muss; aber nicht eben *dieses oder jenes bestimmte*; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der *Wille*, der *Verstand* (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), und der *Leib*. Das Object des Sittengesetzes, d.i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: [...] die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung.“<sup>45</sup>

Fichte erklärt dadurch zweierlei: Einerseits – ganz wie bei Kant – ist der Einzelne Selbstzweck, er darf sich selbst nicht als bloßes Mittel gebrauchen. Aber auch jeder andere Einzelne ist Zweck und nie nur Mittel. Das liegt an dem gemeinsamen Vernunftwesen, das nur *eines* ist und das dennoch *jeder* ist. Der Mensch ist Zweck und zugleich das Mittel, die Vernunft zu realisieren, denn ich bin nicht von der Vernunft geschieden. Insofern ist jeder zugleich Werkzeug des Sittengesetzes in der Wirklichkeit.<sup>46</sup> Andererseits drückt sich darin Fichtes Vorstellung von der Gemeinschaft (der „Gemeine“) aus. Für Fichte ist das eine Totalität, nämlich die Gesamtheit aller Vernunftwesen, welche die Darstellung der Vernunft überhaupt ist. Für den Begriff der Gemeinschaft, den Fichte aus der Sittlichkeit entwickelt, spielt die Sphäre des Rechts und deren Konstitution keine Rolle. Es geht ihm vielmehr darum, die Pflichten des Individuums im Verhältnis zur Totalität aller Individuen zu bestimmen.

44 Vgl. zur Sittenlehre: *Gurwitsch* 1924; *De Pascale* 1995, S. 225-236; *De Pascale* 2003; *Fonnesu* 1999, S. 255-271; *Fonnesu* 2010; *Ivaldo* 1999, S. 237-271; *Metz* 1997, S. 147-159; *Metz* 2006, S. 23-35; *Gurwitsch* 1924; *Zöller* 1998; *Zöller* 2009, S. 217-238; *Zöller* 2005, S. 203-229; *Binkelmann* 2007.

45 SL-1798, FW 4, S. 254.

46 SL-1798, FW 4, S. 256.

An erster Stelle stehen bei ihm jene Pflichten, welche die formale Freiheit aller vernünftigen Wesen betreffen. Fichte geht es um die Unantastbarkeit des Leibes, der für ihn der Ort ist, an dem die Sittlichkeit konkret ansetzt und empirische Individualität ermöglicht. „Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden“ heißt das Leitmotiv Fichtes.<sup>47</sup> Jemanden in seiner physischen Wirkungsfähigkeit zu beschneiden, gar ihn zu töten, hieße, ihn an seiner Freiheitsausübung zu hindern, im Falle der Tötung sogar für immer. Hier zeigt sich die Anwendung der Leiblichkeitstheorie Fichtes:

„Jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, dass er frei, ganz und bloss abhängig von dem freien Willen der Person bleibe.“<sup>48</sup>

Hierher gehört auch Fichtes Ablehnung der Todesstrafe wie der Selbsttötung.<sup>49</sup> Weil aus dem Sittengesetz das unbedingte Gebot folgt, die Moralität eines jeden zu fördern, soll niemand das „Werkzeug des Vernunftzwecks vernichten“.<sup>50</sup> So könne, führt Fichte aus, der Staat zwar einen Verbrecher töten, aber nicht als Strafe, sondern einzig um der Sicherheit des Gemeinwesens und seiner Bürger willen. Auch hier ist eine Interdependenz von Recht und Moral zu erkennen, die im Wechsel der Perspektiven begründet ist. Auch die Strafen, die der Staat verhängt, berühren die Sittlichkeit, und zwar besonders dann, wenn eine Strafe, wie die Todesstrafe, die Realisierung der Sittlichkeit durch Freiheit in einem Individuum endgültig unterbindet.

Zu diesen Pflichten gehört auch die moralische Achtung des Eigentums anderer, denn Eigentum ist nach Fichte ein bestimmter meinen Zwecken unterworfenen Teil der Welt, welche Zwecke letztlich auf die Vernunft Herrschaft zielen. Raub, Diebstahl, Beschädigung lassen sich nach Fichte so wenig moralisch rechtfertigen, wie sie durch das Recht verboten sind. Es ist Pflicht, das Eigentum anderer zu achten, die ihrerseits ein Recht auf ihr Eigentum haben. Auch hier liegt eine Interdependenz von Moral und Recht durch Perspektivwechsel vor. Für heutige Fragen bedeutsam ist Fichtes Auffassung der Wohltätigkeit. Wir erleben heute eine große Renaissance des bürgerschaftlichen Engagements. Wohltätig zu sein ist nach Fichte eine bedingte Pflicht. Denn sie entsteht nur, wenn der Staat versagt. Es ist unsere Pflicht, das Leben der Mitmenschen zu erhalten. Aber es entspricht auch dem Sittengesetz, dass jeder Eigentum besitzt.<sup>51</sup> Daher ist es Aufgabe des Staates dafür zu sorgen, dass jeder Eigentum besitzt. Das bürgerschaftliche Engagement, so wichtig es in manchen Bereichen ist, kompensiert

47 SL-1798 FW 4, S. 275.

48 SL-1798, FW 4, S. 277.

49 Vgl. *Baumann* 2001, S. 134ff.

50 SL-1798, FW 4, S. 279.

51 Vgl. *Kloc-Konkolowicz* 2009, S. 127-143.

nach Fichte nur ein grundsätzliches Unterlassen des Staates, dessen wesentliche Aufgabe es ist, darüber zu wachen, dass seine Bürger Eigentum besitzen.

Neben den allgemeinen Pflichten zur Solidarität kennt Fichte noch Pflichten, die sich ergeben, wenn Konflikte zwischen der Freiheitsausübung Einzelner auftreten. Unverschuldete Konflikte, der Kampf auf Leben und Tod, Streitigkeiten vor Gericht: stets geht es Fichte darum, dass auch die Kombattanten als mögliche Werkzeuge des Sittengesetzes anzuerkennen sind. Zielpunkt ist immer ein möglicher Konsens, der von der optimistischen Weltsicht Fichtes getragen ist, dass es die Vernunft selbst ist, die den Zielpunkt allen moralischen Handelns bildet. Es gibt also auch vor Gericht, d.h. im Angesicht des positiven Rechts, den Perspektivwechsel von Recht und Moral. Das Gericht stellt nicht die moralische Berechtigung einer Forderung fest, sondern nur die Rechtskonformität von Handlungen oder, bei einer Verurteilung, die Übertretung von Rechtsnormen.

Während der allgemeine Zweck allen Handelns die Realisierung der Vernunft ist, fällt für jeden Einzelnen nur eine Teilaufgabe ab. Und es ist die Pflicht jedes Einzelnen, diese Teilaufgabe zu bewältigen. Arbeitsteilung wird in sittlicher Hinsicht zur Pflicht:

„Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Uebereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene hervorzubringen. Eine solche Einrichtung ist eine *Einsetzung verschiedener Stände*. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, dass sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.“<sup>52</sup>

Als Erstes denkt Fichte an den Stand der Ehe. Daneben spricht Fichte von Berufsständen. Es ist schon merkwürdig und bildet einen interessanten Kontrast, dass der Denker der Dynamik und der Tathandlung eine ständisch strukturierte sittliche Gemeinschaft konstruiert. Die Idee einer Ständeordnung ist im zeitgenössischen Umfeld der Philosophie Fichtes sicher nicht als anachronistisch empfunden worden. Es handelt sich wohl weniger um eine Wiederaufnahme vormoderner Ordnungsprinzipien<sup>53</sup> als um die Bildung von speziellen gesellschaftlichen Gruppen in Form von Berufsständen, etwa nach dem Vorbild der Platonischen Polis. Entscheidend sind bei Fichte eine bemerkbare Hierarchisierung der Stände sowie die allen ständischen Gliederungen eigene gesellschaftliche Inflexibilität, die gerade bei einem Denker absoluter Dynamik problematisch ist. Zielvorstellung Fichtes ist offenkundig, dass die Stabilität der Ordnung Vorrang hat vor individuell motivierter sozialer oder beruflicher Mobilität und

52 SL-1798, FW 4, S. 258.

53 Fichtes Vorstellung ist daher nicht zu verwechseln mit späteren Überlegungen, etwa bei Othmar Spann, der in seinem 1921 erstmals veröffentlichten Werk *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft* einen präfaschistischen Ständestaat mit dezidiert antimoderner Stoßrichtung forderte.

insofern vernünftiger ist. Ähnliche Vorstellungen, ebenfalls in Anklang an Platon,<sup>54</sup> entwickelt Fichte auch in seiner Schrift *Der geschlossene Handelsstaat* aus dem Jahr 1800.<sup>55</sup> Die Stoßrichtung Fichtes ist antifeudalistisch. Die Berufsstände werden nicht nach Herkunft oder sozialem Milieu verteilt, sondern nach den Fähigkeiten des Einzelnen. Dabei zählen weder persönliche Präferenzen noch die Möglichkeit, sich individuell zu entfalten; es geht einzig um diejenigen Kompetenzen, die der Einzelne am besten für das Ganze einbringen kann – und einbringen muss. Denn die Sittenlehre erklärt die Einrichtung und vor allem den Beitritt zu einem Stand als Pflicht des Einzelnen gemäß dem Sittengesetz. Unter dieser Hinsicht ist Fichtes Vorschlag einer Einrichtung der Stände nach vernünftigen und nicht nach tradierten Kriterien eine kritische Analyse deutscher Kleinstaatlichkeit und feudaler Herrschaftsstrukturen.

Fichte kennt verschiedene solcher Pflichten, die mit dem jeweiligen Beruf und Stand, zu dem jeder Einzelne nach seinen Fähigkeiten berufen ist, assoziiert sind. Für Fichte sind das die Gelehrten, die Volkslehrer, die ästhetischen Künstler, die Staatsbeamten, die niederen Volksklassen. Das entspricht einer Einteilung in Wissenschaft, Religion, Kunst, Regierung sowie Arbeiter und Bauern. Zum Abschluss soll nur ein Feld dieser besonderen beruflichen Pflichten vorgestellt werden, nämlich die Pflichten des Staatsbeamten, weil bei diesem Stand Recht und Moral zusammenkommen. Fichte schließt damit den Kreis zur Rechtslehre: Der Staatsbeamte ist nach Fichte nichts anderes als Diener und Werkzeug des allgemeinen Willens, der durch einen explizit oder stillschweigend akzeptierten Vertrag zustande gekommen ist. Das Hauptaugenmerk des Staatsbeamten beim Regierungsgeschäft beschreibt Fichte so:

„Was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloss insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann.“<sup>56</sup>

Die Pflicht des Staatsbeamten ist insofern von den Pflichten der anderen Staatsbürger nicht verschieden: Sie besteht ebenfalls darin, der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen. Für den Staatsbeamten heißt das, er soll den allgemeinen Willen ausdrücken und ausführen; er soll regieren, aber nicht im Sinne der Herrschaft, sondern des dezierten Willens der Allgemeinheit. Die ständische Ordnung denkt Fichte als eine Repräsentation des Willens der Einzelnen. Deshalb schwebt ihm keine direkte Demokratie vor, in der der allgemeine Wille durch die Willenskundgebung aller Einzelnen konstituiert werden müsste. Das Staatsgefüge und seine innere Verfassung bestehen unter moralischer Perspektive bereits durch den Staatsvertrag, der durch die Stände gebildet wird. Auch hier schließt sich der Kreis. Der Staat ist nicht nur ein zentrales

54 *Asmuth* 2006.

55 Siehe dazu den Beitrag von Claus Dierksmeier in diesem Band.

56 SL-1798, FW 4, S. 358.



Element der Rechtslehre, sondern ebenso der Sittenlehre. Einerseits liegt die Perspektive auf den Rechten des Bürgers, andererseits auf dessen Pflichten. Rechte und Pflicht sind komplementär konstruiert.

Fichte hat sich in den folgenden Jahren immer wieder mit politischen Themen beschäftigt. Mit der *Grundlage des Naturrechts* und dem *System der Sittenlehre* hat er in Jena eine systematische Ausgestaltung des Verhältnisses von Recht und Moral vorgelegt. In den späteren Berliner Jahren kommt es zu einer Relativierung und Regionalisierung ihres Geltungsbereichs.<sup>57</sup> Nun siedelt er Recht und Sittlichkeit im zweiten Standpunkt der Weltansicht an, so dass beide einerseits der gleichen Ebene zugeordnet sind und andererseits von drei weiteren Standpunkten noch übertroffen werden:

„In Absicht der aus dieser Ansicht hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht bloss die Rechtslehre, als aufstellend die juridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre, die nur darauf ausgeht, dass keiner dem andern Unrecht thue, und nur jeder das Pflichtwidrige, ob es nun durch ein ausdrückliches Gesetz des Staats verboten sey oder nicht, unterlasse. [...] in der philosophischen Literatur ist Kant, wenn man seine philosophische Laufbahn nicht weiter als bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt, das getroffenste und consequenteste Beispiel dieser Ansicht; [...] – Auch wir für unsere Person haben diese Weltansicht, niemals zwar als die höchste, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunct in unserer Bearbeitung dieser beiden Disciplinen angegeben, durchgeführt.“<sup>58</sup>

#### *Literaturverzeichnis*

- Asmuth*, Christoph, 2006: Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Göttingen.
- Batscha*, Zwi, 1970: Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes. Frankfurt a. M.
- Baumann*, Ursula, 2001: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Weimar.
- Binkelmann*, Christoph, 2007: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel. Berlin/New York.
- Binkelmann*, Christoph, 2009: Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte. In: Asmuth, Christoph (Hrsg.), 2009: Fichte und Kant. Fichte-Studien 33, S. 31-47.
- Braun*, Johann, 1991: Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes. Tübingen.
- Braun*, Johann, 2006: Einführung in die Rechtsphilosophie. Tübingen.
- De Pascale*, Carla, 1995: Das System der Sittenlehre, 1812: appunti di lettura. In: Masullo, Aldo/Ivaldo, Marco (Hrsg.), 1995: Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte. Milano, S. 225-236.

57 Zur Staatsphilosophie des späten Fichte siehe den Beitrag von Günter Zöllner in diesem Band.

58 AzsL, FW 5, S. 467f.

- De Pascale*, Carla, 2003: „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System. Berlin.
- Ellscheid*, Günter, 2004: Recht und Moral. In: Kaufmann, Arthur/Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfrid (Hrsg.), 2004: Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart. Heidelberg, S. 214-250.
- Fonnesu*, Luca, 1977: Die Aufhebung des Staates bei Fichte. In: Schrader, Wolfgang H. (Hrsg.), 1977: Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle. Fichte-Studien 11, 85-97.
- Fonnesu*, Luca, 1999: Metamorphosen der Freiheit in Fichtes Sittenlehre. In: Fichte-Studien 16, S. 255-271.
- Fonnesu*, Luca, 2010: Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca. Bologna.
- Gurwitsch*, Georges, 1924: Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen.
- Honneth*, Axel, 1992: Kampf um Anerkennung. Frankfurt a. M.
- Horster*, Detlef, 1997: Recht und Moral. Analogie, Komplementaritäten und Differenzen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 51, S. 367-389.
- Ivaldo*, Marco, 1999: Die systematische Position in der Ethik nach der „Wissenschaftslehre nova methodo“ und der „Sittenlehre“ nach 1798. In: Fichte-Studien 16, S. 237-271.
- Janke*, Wolfgang, 1991: Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes. In: Kant-Studien 82, S. 304-320.
- Kaufmann*, Matthias, 1996: Rechtsphilosophie. Freiburg/München.
- Kelsen*, Hans, 2008: Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934, hg. v. Matthias Jestaedt. Tübingen.
- Keriting*, Wolfgang, 2007: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Sozialphilosophie. Paderborn.
- Keriting*, Wolfgang, 2001: Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral. In: Merle, Jean-Christophe (Hrsg.), 2001: Fichtes Grundlage des Naturrechts. Berlin, S. 21-37.
- Kloc-Konkolowicz*, Jakub, 2007: Gegenseitige Anerkennung als Grundlage des Rechtsstaates: Kant und Fichte. In: Asmuth, Christoph (Hrsg.), 2007: Transzendentalphilosophie und Person. Bielefeld, S. 251-261.
- Kloc-Konkolowicz*, Jakub, 2009: Beati possidentes? Eigentum und Freiheit bei Kant und Fichte. In: Fichte-Studien 33, S. 127-143.
- Maimon*, Salomon, 1795: Ueber die ersten Gründe des Naturrechts. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter, Bd. I/2, S. 141-174.
- Merle*, Jean-Christophe (Hrsg.), 2001: Fichtes Grundlage des Naturrechts. Klassiker Auslegen 24. Berlin.
- Metz*, Wilhelm, 1997: Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre. In: Fichte-Studien 11, S. 147-159.
- Metz*, Wilhelm, 2006: Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798. In: Fichte-Studien 27, S. 23-35.
- Radrizzani*, Ives, 2006: Recht und Natur. Das Naturrecht bei Fichte. In: Asmuth, Christoph/Metz, Wilhelm (Hrsg.), 2006: Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Fichte-Studien 27, S. 135-155.

- Rampazzo Bazzan*, Marco, 2006: Das Ephorat bei J. G. Fichte. In: Asmuth, Christoph/Metz, Wilhelm (Hrsg.), 2006: Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1898-1812. Fichte-Studien 27, S. 117-133.
- Renaut*, Alain, 1986: Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris.
- Schelling*, Friedrich Wilhelm Joseph, 1976ff.: Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schellingkommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schottky*, Richard, 1995: Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte). Amsterdam/Atlanta.
- Siep*, Ludwig, 1959: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München.
- Siep*, Ludwig, 1992: Naturrecht und Wissenschaftslehre. In: Kahlo, Michael/Wolff, Ernst Amadeus/Zaczayk, Rainer (Hrsg.), 1992: Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der „Grundlage des Naturrechts“ und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M., S. 71-91.
- Willms*, Bernhard, 1967: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Köln/Opladen.
- Zöller*, Günter, 1998: Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will. Cambridge.
- Zöller*, Günter, 2005: Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes *System der Sittenlehre*. In: Engelhard, Kristina/Heidemann, Dietmar H. (Hrsg.): Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus. Berlin/New York, S. 203-229.
- Zöller*, Günter, 2007: Die zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag. In: Asmuth, Christoph (Hrsg.), 2007: Transzendentalphilosophie und Person. Bielefeld, S. 125-145.
- Zöller*, Günter, 2009: Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag. In: Düsing, Edith/Düsing, Klaus/Klein, Hans-Dieter (Hrsg.), 2009: Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas. Würzburg, S. 217-238.