

Thomas Sören Hoffmann u.a.

# Zur Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Zur Einführung</b>	<b>8</b>
<b>1 Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenkens in der Philosophie Fichtes</b> <i>Thomas Sören Hoffmann (Hagen)</i>	<b>12</b>
1.1 Recht als vernunftgemäße Koexistenzordnung endlicher Vernunftwesen	12
1.2 Das System der Urrechte und der Staatsbürgervertrag	17
<b>2 Anerkennung. Zum Gehalt des Begriffs für ein universales Rechtsprinzip</b> <i>Rainer Zaczyk (Bonn)</i>	<b>23</b>
2.1 Die Grundlegung des Rechts bei Kant	23
2.1.1 Transzendentalphilosophische Grundlegungen	23
2.1.2 Rechtlich-praktische Vernunft	25
2.1.3 Welthaltigkeit des Rechts	27
2.1.4 Notwendigkeit der Interpersonalbeziehung	28
2.2 Die Grundlegung des Rechts bei Fichte	28
2.2.1 Aufforderung und Anerkennung	28
2.2.2 Einschränkung auf den technisch-praktischen Rechtsbegriff	32
2.3 Selbstsein aus der Einheit mit anderen	33
<b>3 Fichtes Entdeckung des anschaulich Allgemeinen. Zur Bedeutung der Deduktion der Leiblichkeit im Naturrecht (1796)</b> <i>Max Gottschlich (Linz)</i>	<b>37</b>
3.1 Zum gegenwärtigen Rahmen des Interesses am Leib und zur Bedeutung des Fichteschen Ansatzes	37
3.2 Zum Problem der Leiblichkeit bei Kant	40
3.3 Zu Fichtes revolutionärer Einsicht in den §§ 1-4	44
3.4 Interpretation der §§ 5-6	50
3.4.1 § 5 („Vierter Lehrsatz“)	51
3.4.2 § 6 („Fünfter Lehrsatz“)	59
<b>4 Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung bei Fichte, Husserl und Levinas</b> <i>Thomas Bedorf (Hagen)</i>	<b>82</b>

4.1	Fichtes Einbeziehung des Anderen in der Deduktion des Rechts	83
4.2	Intermezzo: Husserls gescheiterter Neuanfang – Intersubjektivität und transzendente Egoologie	88
4.3	Der Appell des Anderen: Gründung der Intersubjektivität aus der Erfahrung der Alterität	91
<b>5</b>	<b>Das rechtliche Geflecht. Zur Intersubjektivität bei Fichte <i>Max Maureira (Berlin)</i></b>	<b>96</b>
5.1	Die Genese der Zweiheit	96
5.2	Die Realisierung der Freiheit	98
5.3	Die denknotwendige Verbindung freier Subjekte im Recht	100
<b>6</b>	<b>Eigentum als Selbstbesitz. Zur Aktualität der Fichteschen Eigentumstheorie <i>Thomas Sören Hoffmann (Hagen)</i></b>	<b>106</b>
6.1	Eigentum als Unrecht	107
6.2	Eigentumsethik und Selbstbesitz	113
6.3	Ausblicke	118
<b>7</b>	<b>Der Rechtsstaat als Sozial- und Kulturstaats-Institution <i>Helmut Girndt (Düsseldorf)</i></b>	<b>122</b>
7.1	Historische Vorbemerkung	122
7.2	Fichtes philosophische Grundlegung des modernen Rechtsstaates	123
7.3	Unveräußerliche Rechte	125
7.4	Grund- oder Menschenrechte im Allgemeinen	125
7.5	Fichtes Sozialstaatskonzeption	126
7.6	Fichtes Begründung des Kulturstaats	128
7.6.1	Die formale Begründung des Kulturstaates aus dem Unrecht	128
7.6.2	Die Begründung des Kulturstaates	129
7.6.3	Die Vereinigung von Recht und Moral im Kulturstaat	130
7.7	Das Grundrecht auf Muße und Bildung	131
7.8	Freiheit zu freien Zwecken als Staatsziel	132
7.9	Zusammenfassung und Würdigung	134
<b>8</b>	<b>Fichtes Theorie der peinlichen Gesetzgebung. Eine Interpretation der Grundlage des Naturrechts (1796/97) <i>Wolfgang Schild (Bielefeld)</i></b>	<b>135</b>
8.1	Deduktion des Begriffs und des Objekts vom Recht	136
8.1.1	Gemeinschaft zwischen freien Wesen	138

8.1.2	Wechselseitige Freiheitsbeschränkung	140
8.1.3	Bedingungen der Individualität	141
8.2	Errichtung der staatlichen Zwangsanstalt	142
8.2.1	Nötigung zum Rechtsverhältnis	143
8.2.2	Verweigerung des Rechtsverhältnisses	146
8.2.3	Selbstliebe und Sicherheit	148
8.2.4	Vereinigung von Privatwille und gemeinsamem Willen	150
8.2.5	Mechanik des strafenden Staats	151
8.3	Errichtung eines strafenden Staates	153
8.3.1	Abschreckung und Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft	153
8.3.2	Polizeiliche Regelung des Ausschlusses	156
8.3.3	Strafoptionen	158
8.3.4	Abbüßung statt Ausschluß	160
8.3.5	Zeitliche Begrenzung	163
8.3.6	Fazit	165

**9 Die „Realisation des ganzen Menschen“.  
Fichtes Familienrecht, Artikel 6 GG und  
der Abschied von der Natur  
*Michael Spieker (Tutzing)* 167**

9.1	Die systematische Notwendigkeit des Familienrechts	169
9.2	Kontrolle und Emanzipation der Familie	179

**10 Lektionen der Freiheit.  
Rechtsphilosophische Positionen des Deutschen Idealis-  
mus und deren Bedeutung für die aktuelle Diskussion  
*Benno Zabel (Leipzig)* 183**

10.1	Konstellationen	183
10.2	Strategien der Rechtsbegründung	184
10.2.1	Tätige Vernunft und selbstbewußte Akteure	184
10.2.2	Innovationen des Geistes	188
10.2.3	Transzendente vs. spekulative Argumente	191
10.3	Zum Verhältnis von Recht, Person und Staat	192
10.3.1	Vom Zwangsrecht zum Vertragsschluß	192
10.3.2	Institutionen der Freiheit	197
10.3.3	Wie vernünftig ist der Staat?	205
10.4	Fichte, Hegel und die Moderne	205
10.5	Resümee	206

<b>11 Zur aktuellen Notwendigkeit einer Rezeption der Fichteschen Rechtslehre in Rußland</b>	
<b><i>Elvira Gareeva (Ufa)</i></b>	<b>208</b>
11.1 Das Wechselverhältnis freier Wesen im Rechtsverhältnis	208
11.2 Die aktuellen Verhältnisse in Rußland	212
<b>12 Recht und Sittengesetz beim späten Fichte</b>	
<b><i>Lu De Vos (Leuven)</i></b>	<b>215</b>
12.1 Der Rechtsbegriff und seine Erörterung (Deduktion)	216
12.1.1 Die Individualität der Sittlichkeit	217
12.1.2 Die vertragliche Leistung des Rechts	220
12.1.3 Rückkehr zu Kant?!	222
12.2 Implikationen des Rechtsbegriffs	223
12.3 Die Wirklichkeit der Rechtsformen	225
12.4 Resultat	227
<b>13 Die problematisch-systematische Stellung des Rechts in der Spätphilosophie Fichtes</b>	
<b><i>Patrick Tschirner (Hagen)</i></b>	<b>228</b>
13.1 Die strikte Trennung von Recht und Sittlichkeit	228
13.2 Das Recht als bloßes Instrument zur Verwirklichung von Moralität	231
13.2.1 Prinzipientheoretische Überlegungen aus den Jahren 1804 bis 1806	232
13.2.2 Die Aufhebung des Rechts durch die Sittlichkeit	234
13.3 Fazit	235
<b>14 Der „Rechtsbegriff = die Denknöthwendigkeit aller als frei“. Fichtes Modell der Erziehung zu Freiheit und Recht</b>	
<b><i>Violetta L. Waibel (Wien)</i></b>	<b>237</b>
14.1 Aufforderung, Erziehung, Anerkennung	240
14.2 Fichtes Konzept einer dreigliedrigen Aufstufung der Freiheit im <i>System der Sittenlehre</i> von 1798	248
14.2.1 Formale Freiheit	248
14.2.2 Materiale Freiheit	250
14.2.3 Sittliche Freiheit	254
14.3 Der „Rechtsbegriff = die <i>Denknöthwendigkeit</i> aller als frei“ in der Rechtslehre von 1812	257
14.4 Schlußbemerkungen	262

---

<b>15 Menschenwürde bei Fichte</b>	
<i>Gerhard Luf (Wien)</i>	<b>264</b>
15.1    Einleitende Überlegungen	264
15.2    Menschenwürde als Rechtsprinzip bei Kant	265
15.3    Die Menschenwürde in der <i>Sittenlehre</i>	267
15.4    Recht als Bedingung des individuellen Selbstbewußtseins bei Fichte	269
<b>16 Auswahlbibliographie zu Fichtes Rechtsphilosophie</b>	<b>275</b>

## Zur Einführung

Wer sich auf Fichtes praktische Philosophie, insbesondere auf seine Rechtsphilosophie, wirklich einläßt, kann rasch die Erfahrung machen, es hier mit einem Autor zu tun zu bekommen, 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 Zeitgeistgewißheiten 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 dabei distinkt 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. Weiter als bis zu einer entsprechenden 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.

In dem vorliegenden Studienbrief zu Fichtes Rechtslehre, der aus einer interdisziplinären Tagung an der Fernuniversität in Hagen, die vom 26. bis zum 28. September 2010 stattfand, hervorgegangen ist, sind Beiträge von Fichtekennern aus Philosophie und Rechtswissenschaft vereint, 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 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-rationale 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 derjenigen 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 diesem Studienbrief geführt wird. Diese Aspekte können auch als Leitfäden aufgenommen werden, an denen entlang der Studienbrief gelesen werden kann:

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 Schlage“, heißt es noch im späten *System der Rechtslehre* von 1812<sup>1</sup>. Das Recht verdankt so seine Geltung weder einer transhistorisch stabilen Naturordnung noch dem Willen eines Schöpfergottes, 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“ 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

---

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

wie auch integrative 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 abwägbar 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. dazu Hoffmann und Girndt).

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 noch immer aktuell sind, bedarf in Zeiten, in denen die weithin herrschende Meinung nur noch gesellschaftlich vermittelte Vergemeinschaftungsformen (im Sinne z.B. der staatlich gesetzten, nicht mehr den Staat transzendierenden Ehe) kennt, kaum einer 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).

Die genannten Themenkreise werden durch einen einleitenden Beitrag des Herausgebers zu Fichte als einem Vertreter eines nicht instrumentellen, sondern sinnautonomen Rechtsdenkens sowie einen Bericht zur Relevanz des Fichteschen Denkens in Rußland von Elvira Gareewa (Ufa) ergänzt. Gerade der letztgenannte Beitrag zeigt, daß Fichte auch mehr als 200 Jahre nach seinen ersten Entwürfen zum Rechtsdenken nicht aufgehört hat, dieses Denken im Blick auf real existierende Desiderate zu schärfen und zugleich zu einer vernunftgeleiteten Praxis zu motivieren.

Dem Herausgeber bleibt an dieser Stelle, allen Beteiligten für ihr engagiertes Mitwirken in allen Phasen des Projekts zu danken. Es ist zu hoffen, daß der neue Studienbrief (der übrigens nur mit dem Text zumindest der *Grundlage des Naturrechts* von 1796 in der Hand gelesen werden sollte) dazu verhilft, Fichte eben als den höchst lebendigen Klassiker zu entdecken, als der er jedem ernsthaft Forschenden immer erscheint.

# 1 Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenkens in der Philosophie Fichtes

## *Thomas Sören Hoffmann (Hagen)*

### 1.1 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 abzuschreiten und dabei vor allem einen normativen Vernunftrechtsbegriff von einer machiavellistisch-instrumentellen 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“ enthalte<sup>2</sup> – 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 Rechtsphilosophie 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 in vernunftgemäßen Relationen stehende Vernunftwesen verstehen könnten, wenn wir uns

<sup>2</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 728 / B 756.

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 konstitutive 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 unseren 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 Autori-

tät 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 individuieren, 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 individuiert. 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 individuiere“, 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: ein Rechtsbegriff, der sich selbst darauf beschränkt, ein mechanischer Kräftecalcul 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 Fichte<sup>3</sup>; es gibt sozusagen ein Apriori des anderen Ich, und schon der Begriff des eigenen Ich als eines *inkarnierten* und (dialektisch) insoweit eben *anderen* Ich 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, 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 Urrecht, ein Anerkannter zu sein. Anerkennung heißt auch, daß ich als bloßes Wesen mit Menschenantlitz, eben als sinnliche Präsenz, schon über dieses Urrecht verfüge, nicht erst als ein Erkannter, als einer, der unter bestimmte Begriffe reellen Menschseins subsumiert 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

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



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“<sup>4</sup>. 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 Subjekts<sup>5</sup>. 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 der bereits erwähnten *Deduktion* das Recht als eine Ordnung des individuellen Dürfens gegen das allgemein-moralische Sollen der Moral darstellt – 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“ ist<sup>6</sup>, ist der Zielbegriff des Rechts eine diskrete Vernunftordnung, einer Ordnung nicht kollektiver, sondern distribuerter 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.

## 1.2 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

<sup>4</sup> Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 219.

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

<sup>6</sup> Vgl. dazu Fichte: *Vorlesung über die Moral* (SS 1796), in: GA IV, 1, 122 f.

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 liegt<sup>7</sup>. 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“ (§ 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 *zeichenhaft*<sup>8</sup> 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 tran-

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

szendentalen Weltüberlegenheit anzutasten oder, wie Fichte sagt, „die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen“ (§ 11 – GA I, 3, 407). 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 selbst einem Objekt, sie entspricht einer Metaphysik der Herrschaft der Dinge über den Menschen, die den Menschen selbst verdinglicht.

Die Urrechte auf Freiheitserhalt, Unantastbarkeit des Leibes und Eigentum, die alleamt 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 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“, um eine freie Gestalt des freien (und befreienden) Gemeinwillens handeln kann, nicht aber die Herrschaft eines Partikularwillens gemeint ist. Unter dieser Prämisse ist der Staat dann nicht als „Despot“, sondern geradezu als „verpflichtete befreiende Gewalt“ zu denken<sup>9</sup>.

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

<sup>9</sup> Vgl. Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 230.

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 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 und das Recht auf ihre Selbsterhaltung voreilig aufzugeben und damit den „unendlichen Plan“ ihrer „Fortbildung“, den nur sie „kennen“, aufs Spiel zu setzen<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. Fichte: *Das System der Rechtslehre* (1812), in: GA II, 13, 291.

Das heißt nicht, daß bei Fichte am Ende doch die Staatsräson (verstanden als der nur kontingente Machtwille eines Staates) über den Vernunftrechtsauftrag obsiegt, auch wenn Fichte in seiner Schrift *Ueber Macchiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* von 1807<sup>11</sup>, historisch-politisch bedingt, Töne in diese Richtung hatte 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 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.

<sup>11</sup> Vgl. Fichte: *Ueber Macchiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, in: GA I, 9, 213-275.