

Recht und Sittlichkeit

Zur praktischen Philosophie J. G. Fichtes

Von Wolfgang H. SCHRADER (Stuttgart)

Die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Sittlichkeit hat Fichte im Verlauf der Entwicklung seines Denkens in verschiedener Weise beantwortet. Während er zunächst das Sittengesetz als Grund auch der Verbindlichkeit des Rechtsgesetzes und das sittliche Bewußtsein als Voraussetzung der rechtlichen Vernunft ansah (I.), fordert er in der „Grundlage des Naturrechts“ (1796) die Trennung von Rechts- und Sittengesetz und zeigt die Unableitbarkeit des Rechtsbegriffs aus dem Prinzip der Sittlichkeit auf (II.); in der „Staatslehre“ von 1813 zeichnet sich dagegen eine Behandlung des Problems ab, die sich – indem Fichte hier auf der Sittlichkeit des Rechts insistiert – dem frühen Standpunkt erneut anzunähern scheint (III.). Ziel unserer Untersuchung wird es sein, die einzelnen Stadien der Darstellung des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit innerhalb der Fichteschen Philosophie zu fixieren und die Motive anzugeben, die ihn zur Veränderung seiner jeweiligen Position veranlaßten.

I.

Die für Fichtes politische Frühschriften charakteristische Subordination des Rechts unter das Sittengesetz kündigt sich bereits in seiner ersten selbständigen Arbeit an, der „Kritik aller Offenbarung“ (1792). Er zeigt dort, daß die Menschheit durch Offenbarung, d. i. durch die „unmittelbar auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung“ des Sittengesetzes¹, aus der „herrschenden Sinnlichkeit des Sinns“ befreit wird (56), so daß sich das Bewußtsein der Freiheit und damit Moralität entwickelt und die Nationen „aus dem Zustande der gänzlichen Roheit bis zur Gesellschaftlichkeit“ emporgehoben werden (18)². In der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens“ und im „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ (beide 1793) löst Fichte diesen Gedanken, daß Moralität die Voraussetzung alles gesellschaftlichen Lebens ist, aus dem Horizont der theologischen Fragestellung der „Kritik aller Offenbarung“ heraus und appliziert ihn auf den politischen Bereich. Aber anders als in der „Kritik aller Offenbarung“, in der er die historischen Voraussetzungen für die Entstehung von Moralität thematisiert hatte,

¹ Akad.-Ausg. I, 1, 60. Die im Abschnitt I. dieses Aufsatzes angegebenen Seitenzahlen (in Klammern am Zitatende) beziehen sich auf diesen Band.

² Vgl. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 1: „Was die Erziehung bei den einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte“.

versucht Fichte nun, durch eine Explikation des Begriffs des Ich die systematischen Bedingungen zu entfalten, unter denen allein Sittlichkeit und damit die Autonomie des Subjekts gedacht werden kann.

Er geht davon aus, daß alle Gesetzgebung, sofern sie ein „Sollen und Dürfen“ (218) ausspricht, nicht historisch begründet werden kann, sondern auf die „ursprüngliche, unveränderliche Form unseres Selbst“, d. i. auf die „ursprüngliche Form unserer Vernunft an sich“ zurückgeführt werden muß, die sich im Sittengesetz manifestiert (218 f.). Als unmittelbarer Ausdruck der „ursprünglichen Form unseres Selbst“ bezieht sich das Sittengesetz auf den intelligiblen Charakter des Menschen, auf seine Bestimmung als „Geist“ (278). In der Welt der Erscheinungen dagegen, in der er unter „Andern seines Gleichen“ lebt und sich als empirisch bestimmter Mensch, als Individuum, realisiert (a. a. O.), heißt das Sittengesetz „Naturrecht“.

Das Naturrecht ist zunächst die Lehre von den „unveräußerlichen Rechten“ des Menschen, die auf den durchs Sittengesetz geforderten Rechten auf Persönlichkeit und Freiheit beruhen (174). Allerdings tritt dieser Aspekt im Zusammenhang der oben zitierten Stellen zurück gegenüber der Funktion des Naturrechts, die Übertragung von „veräußerlichen Rechten“ (a. a. O.) zu regulieren; das Naturrecht erscheint insofern als Vertragsrecht.

„Das Feld der Verträge ist die Welt der Erscheinungen, insofern sie durch das Sittengesetz nicht völlig bestimmt ist“ (a. a. O.). Deshalb kann zum Objekt des Vertrages grundsätzlich alles werden, was nicht die „Bedingungen, unter denen allein er [der Mensch] pflichtgemäß handeln kann“, tangiert und folglich die „Handlungen, die seine Pflicht erfordert“ unmöglich machen würde (174). Diese zunächst unabhängig von im engeren Sinne politischen Problemstellungen entwickelte Theorie des Naturrechts, will Fichte an der Analyse des Begriffs des Staats bewähren.

Der Staat wird konstituiert durch den besonderen Vertrag „Eines mit Allen, und Aller mit Einem“, den Bürgervertrag; „indem er [der Mensch] in diesem Vertrag steht, heißt er Bürger“ (278; vgl. 174). Wie bei jedem Vertrag gründet die Verbindlichkeit des Bürgervertrags in dem Willen der Kontrahenten, die im Akt des Vertragsschlusses als *moralische* Personen handeln (vgl. 280, 261 ff.)³; er wird reell, sobald die naturrechtlich sanktionierten Leistungen der Vertragspartner – einerseits die „Übertragung“ „veräußerlicher Rechte“ auf den (dadurch eingesetzten) Souverän, andererseits die Garantie der Rechte der Bürger durch den Fürsten (174 f., 172) – „völlig legal vollzogen sind“ (264). Durch den Bürgervertrag wird keine neue legislative Instanz geschaffen⁴, sondern lediglich eine Gewalt, durch die die vorstaatliche „moralische Beziehung“ der Subjekte, ihr durch Verträge begründetes „Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten gegeneinander“ (276), geschützt wird. Deshalb ist es ein „großer Irrtum, wenn

³ Vgl. R. Schottky, Untersuchungen zur staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Phil. Diss., München 1962) 129.

⁴ a. a. O. 123.

man glaubt, der Naturzustand des Menschen (der Stand des Menschen, sofern er durch das Sittengesetz bestimmt wird, 237) werde durch den bürgerlichen Vertrag aufgehoben; der darf nie aufgehoben werden; er läuft ununterbrochen mit durch den Staat hindurch“ (277/278)⁵.

Indem das Sittengesetz zur Legitimationsbasis aller Rechtsgesetze wird, bildet es zugleich den Maßstab, an dem die Rechtmäßigkeit der politischen und sozialen Zustände in der Wirklichkeit des historischen Staats zu messen ist. Dabei transformiert in der „Zurückforderung“ und im „Beitrag“ die unmittelbare Konfrontation des idealen Gesetzes mit der vorgegebenen realen Situation der Staatsbürger die Theorie zur Kritik, die in ihrer Schärfe zum „erstaunliche[n] Indiz für die potentielle Wendung . . . [ihres] Autors von der philosophischen Theorie zur revolutionären Agitation“ und damit zum „Programm einer frühen Parteiliteratur“ zu werden scheint⁶. Gleichwohl intendiert Fichte nicht die direkte politische Aktion. Er will nicht zur Revolution auffordern⁷, sondern das sittliche Bewußtsein der Bürger durch Aufklärung bilden, um die Grundlagen für die Reform der gesellschaftlichen Ordnung und der Staatsverfassung zu schaffen (vgl. 207 f.); denn die Abhängigkeit der Geltung des Rechtsgesetzes vom Sittengesetz impliziert für Fichte zugleich den Gedanken, daß die Rechtswirklichkeit innerhalb eines bestehenden Staates als Resultat der sittlichen Verfassung seiner Bürger zu sehen ist. Unter diesem Gesichtspunkt reihen sich die beiden Frühschriften Fichtes ein in die Zahl der im Geist liberalen Aufklärertums geschriebenen Traktate, die durch Bildung und Versittlichung der Bürger

⁵ Fichte steht hier im Gegensatz zu Kant, nach dem der bürgerliche Zustand den Naturzustand ablöst. –

Sowohl die Reduktion der staatlichen Gewalt auf die Funktion bloßen Schutzes ursprünglicher Rechte der Individuen und der durch sie begründeten Gesellschaft als auch das Hineinragen des Naturzustandes in den bürgerlichen Zustand scheint die politische Theorie in den Frühschriften Fichtes in die von Locke begründete Theorie des Liberalismus zu stellen (vgl. Schottky, a. a. O., S. 155). Während jedoch nach Locke die Gesellschaft, die vom Staat erhalten und geschützt werden soll, als Reproduktion bestehender Marktverhältnisse begriffen werden muß, denkt Fichte den vorstaatlichen Naturzustand als Ausdruck der durchs Sittengesetz bestimmten Geisterwelt in der Welt der Erscheinungen (zu Locke vgl. W. Euchner, Naturrecht und Politik bei J. Locke, Frankfurt/M. 1969). Nicht der Selbsterhaltungswille, der zur Eigentum produzierenden Arbeit und damit zur Konstitution des Marktes treibt, soll zufolge der Theorie des „Beitrags“ das Prinzip der Gesellschaftsordnung sein, sondern die unveränderliche Form der Vernunft, die – unabhängig von entstehenden Bedürfnissituationen – eindeutige Handlungsanweisungen vorschreibt. So unterliegt jeder Akt des Vertragsschlusses, der Grundlage der Regulierung von Prozessen der Interaktion zwischen Subjekten wird, bei der Beurteilung seiner Rechtmäßigkeit dem inhaltlich und formal überindividuellen Sittengesetz (sofern die Intention der Paktierenden betrachtet wird) bzw. dessen Darstellung in der Sinnenwelt, dem Naturrecht, (wenn die Leistungen der Kontrahenten eingefordert werden), obwohl das Objekt des Vertrages Gegenstand der Willkür und folglich veräußerlich, d. h. nicht durchs Sittengesetz bestimmt ist.

⁶ C. Träger, Fichte als Agitator der Revolution, in: Wissen und Gewissen, hrsg. v. M. Buhr (Berlin 1962) 172; vgl. B. Willms, Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie (Köln/Opladen 1967) 20, 22.

⁷ K. Hahn, Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte (München 1969) 45.

eine indirekte Gewalt gegen den absoluten Herrschaftsanspruch despotischer Fürsten formieren wollten^{8, 9}.

II.

Obwohl Fichte auch in späterer Zeit an dem Ziel der „Zurückforderung“ und des „Beitrags“ festhielt, durch Aufklärung der einzelnen Bürger und Kritik den gesellschaftlichen Zustand zu bessern¹⁰, ist für ihn Sittlichkeit nicht länger die Voraussetzung einer vernünftigen Rechtsordnung. Vielmehr werden Recht und Sittlichkeit in der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796 als gesonderte Sphären einander gegenübergestellt, deren Explikation aus verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren Prinzipien erfolgt: Der Begriff des Rechts „hat mit dem Sittengesetze nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert, und schon darin liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweis, daß er nicht aus dem Sittengesetze zu deduzieren sei“ (II, 58; vgl. 59)¹¹.

Zwar hatte Fichte bereits in den Frühschriften auf den Gegensatz von Recht und Sittengesetz mit der Bemerkung hingewiesen, das Recht herrsche in der Welt der Erscheinungen, das Sittengesetz dagegen in der Geisterwelt. Daß er trotz dieser Einsicht in die verschiedenen Geltungsbereiche von Rechts- und Sittengesetz die Verbindlichkeit des Rechts auf die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes zurückführte, resultierte aus der unmittelbaren, abstrakten Ableitung alles „Sollens und Dürfens“ aus der ursprünglichen „Form der Vernunft“ und der Unfähigkeit, die Bestimmungen des Ich als „Geist“ und als „Individuum“ als notwendige Bestimmungen des Einen Ich in ihrem Zusammenhang aufzuzeigen. Erst in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 (zit. als WL 94) gelingt es Fichte, diese Mängel zu beheben, indem er

⁸ Vgl. dazu R. Kosselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg/München 1959) 41 ff.

⁹ Wenngleich die Schrift über die „Zurückforderung“ von den gleichen Prinzipien ausgeht wie der „Beitrag“, ist sie von größerer politischer Brisanz und scheint zunächst eine Aufforderung zur direkten Aktion zu sein. Ihr Pathos gründet in der Überzeugung, daß ein Verbot der Denk- und Mitteilungsfreiheit Aufklärung grundsätzlich unterbindet und die Aussicht auf eine gewaltlose Befreiung aus dem Elend zunichte macht (vgl. 170). Deshalb fordert Fichte das „Publikum“ auf, für die Denk- und Mitteilungsfreiheit einzutreten, „durch seine starke Stimme Einfluß . . . auf das allgemeine Urteil“ zu nehmen (167). Er vertraut auf die Wirkung dieser Stimme, da „doch die mehrsten deutschen Fürsten sich durch guten Willen und Popularität auszuzeichnen suchen“ (a. a. O.). Weil der Hof sich nicht länger gegen das vernünftige Raisonement des Publikums abschließt, wird sich auch dort das Licht der Aufklärung verbreiten, so daß die Suspendierung von Gesetzen mit antiaufklärerischer Absicht erwartet werden kann. (Zu diesem Problemkreis vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlin 1969, S. 24 ff., 102 ff.)

¹⁰ Davon zeugen die populärwissenschaftlichen Arbeiten Fichtes, besonders seine Vorträge und Schriften über die „Bestimmung des Gelehrten“.

¹¹ Zitatnachweise, denen eine römische Ziffer vorgesetzt ist, beziehen sich auf die Ausgabe der „Ausgewählten Werke“ Fichtes in 6 Bänden von F. Medicus (Leipzig 1911, Nachdr. Darmstadt 1962).

die Grundzüge der allgemeinen praktischen Philosophie genetisch darstellt als den Prozeß des Fürsichwerdens des Ich, der in der absoluten Übereinstimmung des Ich mit sich selbst terminiert und als dessen Momente Recht und Sittlichkeit bestimmt werden müssen. Wir werden uns deshalb im Verlauf der weiteren Untersuchungen an den Reflexionen des praktischen Teils der WL 94 orientieren und versuchen, die Ausführungen Fichtes in der „Grundlage des Naturrechts“ und im „System der Sittenlehre“ (1798; zit. als SL) – soweit sie unser Problem betreffen – auf den Gedankengang jener Schrift zu beziehen; erst dann werden wir fragen, wie sich das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit für das handelnde Ich selbst darstellt.

Ausgehend von der These, daß das Ich in praktischer Funktion sich setzt „als bestimmend das Nicht-Ich“ (I, 441), die dahin verschärft werden kann, daß das *absolute* Ich die „Ursache des Nicht-Ich“ sein soll (I, 444), stellt Fichte am Anfang des praktischen Teils der WL 94 (§ 5) die Frage, wie das absolute Ich qua absolutes sich (als Ursache) überhaupt auf ein reelles Nicht-Ich beziehen könne. Da durch die Tätigkeit des absoluten Ich die Totalität der Realität gesetzt sein soll, kann die Realität des Nicht-Ich, zu dem das Ich sich bestimmend verhalten soll, nur dann angenommen werden, wenn „die Bedingung der Möglichkeit eines . . . fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller Einwirkung vorher gegründet“ ist (I, 444). Den Nachweis einer solchen Differenz im absoluten Ich führt Fichte, indem er zeigt, daß im Ich zwei Richtungen seiner Tätigkeit unterschieden werden müssen: auf Grund eines als „Faktum des Bewußtseins“ gegebenen „Anstoßes“ (446, 467f.) wird die ursprünglich ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich reflektiert, so daß es sich ins Sein und für es selbst als Sein setzt (I, 465 ff.). Durch die doppelte (zentrifugale und zentripetale) Richtung seiner Tätigkeit wird sein Charakter als Selbstbewußtsein, als „bestimmte Unendlichkeit“, als Einheit von Produkt (zentripetaler Richtung; I, 449) und Produzieren (zentrifugaler Richtung; a. a. O.), von Endlichkeit und Unendlichkeit, begründet^{11a}. An späterer Stelle führt Fichte aus, daß das auf den Anstoß reflektierende Ich (das sich also dem Anstoß bewußt zuwendet, so daß seine Tätigkeit nicht bloß reflektiert wird) sich als theoretisches, Realität setzendes Ich qualifiziert, während das Ich in praktischer Funktion „von dem möglichen Anstoße völlig abstrahiert“ und „in die Unendlichkeit hinaus“ strebt (I, 469 f.).

Diese Überlegungen des § 5 der WL 94, in denen Fichte das Ich als „logisches Prinzip“ zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht hat, konkretisiert er in den folgenden Paragraphen der Schrift; dort handelt er – wie später in der Rechts- und Sittenlehre – vom Ich als Prinzip „in realem Sinne, als Grund einer unmittelbaren und notwendigen faktischen Bestimmtheit“ (III, 224 ff.). Dabei erhalten die Handlungen des Ich als eines „realen Prinzips“ die Bedeutung, daß

^{11a} Eine ausführliche Begründung dieses Gedankens findet sich in: Verf., Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffslebens in der Philosophie J. G. Fichtes (Stuttgart 1972).

sich das theoretische Ich als *Vorstellungstätigkeit* verwirklicht und das praktische Ich sich als besonderer *Trieb* partikularisiert; der die differenten Ichtätigkeiten begründende Anstoß selbst manifestiert sich im Ich ursprünglich im *Gefühl*. Als fühlendes, triebbestimmtes und vorstellendes aber realisiert sich das Ich in der empirischen Wirklichkeit als Individuum.

Die Bedeutung der soeben vorgetragenen Überlegungen für unsere Fragestellung zeigt sich jedoch erst, wenn der im subjektiven Zustand des Gefühls sich äußernde Anstoß in seiner objektiven Qualität fixiert wird. Allerdings versucht Fichte in der WL 94 nicht, den reellen Gehalt des nur abstrakt gebrauchten Begriffs „Anstoß“ zu entwickeln. Erst in der „Grundlage des Naturrechts“ geht er in einem apagogischen (nicht genetischen) Beweisgang auf dieses Problem ein¹².

Nachdem er im Anfangskapitel der „Grundlage des Naturrechts“ den Gedanken entwickelt hat, daß sich das Ich für sich als Ich nur setzen kann, wenn es sich als auf ein Objekt bezogene Tätigkeit und zugleich als „freie Wirksamkeit“ begreift, stellt er die Frage, wie diese beiden zunächst gegensätzlichen Bestimmungen, die ja Aussagen über die Natur des Einen Ich sind, synthetisch verbunden werden können. Die geforderte Vereinigung ist – wie Fichte nachweist – nur möglich, wenn der Begriff des Objekts als fremde Subjektivität bestimmt wird, durch die ein „Bestimmtein des Subjekts zur Selbstbestimmung, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit überhaupt zu entschließen“, erfolgt (II, 37). Da die Tätigkeit des anderen Individuums vom Ich als äußerer Anstoß *empfunden* wird, setzt es sie außerhalb seiner; zugleich wird das an sich unendliche Streben des Ich begrenzt, so daß es sich als *Trieb* realisiert, dessen Bestimmtheit im Medium der *Vorstellung* als Begriff erscheint, und zwar als ein „frei entworfener Zweckbegriff“ (II, 501). Indem durch die Aufforderung des fremden Subjekts die Vermögen des Gefühls, des Triebes und der Vorstellung aktualisiert und aufeinander bezogen werden, konstituiert sich das Individuum als Intelligenz. Sein Handeln erfolgt „mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Prinzips, unter die des Begriffs gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewußtsein tue, tue ich mit dieser Freiheit“ (II, 529).

Zwar wird das Ich zufolge der Aufforderung durch ein anderes Subjekt zur Wahl eines besonderen Zweckbegriffs und damit zum Handeln motiviert. Weil aber durch die Aufforderung selbst der Zweckbegriff qualitativ nicht bestimmt wird, bleibt das Ich frei, die Realisation seiner empirischen Bedürfnisse zum Ziel seines Handelns zu machen. Deshalb kann in einer Gesellschaft von Individuen, deren Tätigkeit durch bloße Willkür bestimmt wird, eine Anarchie gegenläufiger und sich vernichtender Handlungstendenzen entstehen, die jede Gemeinschaft unmöglich macht. Da jedoch – wie die Überlegungen zur Genese des Ich als eines vernünftigen Individuums zeigen wollten – die Existenz des

¹² Zur Unterscheidung von apagogischem und genetischem Beweisgang vgl. I, 463.

Individuums bedingt ist durch seine Interaktion mit fremden Subjekten, vermag es sich nur zu setzen, wenn es sich als frei und zugleich „in der gleichen ungeteilten Handlung . . . andere freie Wesen“ setzt (II, 12). Deshalb muß – wenn das Ich nicht die Destruktion seiner selbst intendiert – die Freiheit der Wahl beliebiger Zweckbegriffe ihre Grenze finden, sobald durch die projektierten Handlungen des Ich die Existenz anderer Iche gefährdet ist: „Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander“ (a.a.O.). Die allgemeine Rechtsregel, die auf Grund des im Staatsbürgervertrag sich manifestierenden gemeinsamen Willens Aller Realität erhält¹³, lautet daher: „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst“ (II, 14).

Das Individuum als Subjekt des Rechts nennt Fichte „Person“ und die Rechte, die „im bloßen Begriffe der Person, als einer solchen“ liegen, „heißen insofern Urrechte. Die Lehre von denselben entsteht durch die bloße Analyse des Begriffs der Persönlichkeit“ (II, 98)¹⁴. Mit diesen Bestimmungen knüpft Fichte offenbar unmittelbar an Überlegungen der Frühschriften an. Dort hatte er die Notwendigkeit unveräußerlicher Rechte aus den Begriffen der Freiheit und Persönlichkeit abgeleitet. So sei etwa die „Äußerung der Freiheit im Denken . . . ebenso, wie die Äußerung derselben im Wollen, inniger Bestandtheil seiner (des Menschen) Persönlichkeit; ist die notwendige Bedingung, unter welcher er allein sagen kann: ich *bin*, bin selbständiges Wesen“ (Akad.-Ausg. I, 1, 175). Aber die Übereinstimmung der 1796 entwickelten Theorie mit der aus dem Jahre 1793 ist nur scheinbar. Denn während nach der „Zurückforderung“ die mit dem Begriff der Persönlichkeit gegebenen unveräußerlichen Rechte ihre Verbindlichkeit durch das Sittengesetz erhalten (a.a.O., 174), schließt die „Grundlage des Naturrechts“ gerade eine solche Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit aus, indem sie die Autonomie der Sphäre des Rechts herausstellt. Das Rechtssubjekt, die Person, muß zwar – wie in der „Zurückforderung“ – als freies Wesen gedacht werden, aber diese seine Bestimmung gilt nicht auf Grund des Sittengesetzes, sondern sie wird betrachtet als die Voraussetzung, unter der allein sich das Subjekt als Individuum und die es umgebende Welt für sich setzen kann.

¹³ In seinen späten Schriften zur Rechtsphilosophie scheint Fichte allerdings Bedenken zu haben, ob der im Staatsvertrag sich darstellende Wille Aller, der auf die Sicherungen der „Bedingungen des Selbstbewußtseins“ der Einzelnen abzielt (II, 15), sich auch in historischer Perspektive durch einen gemeinsamen Entschluß der Individuen konstituierte. In der „Staatslehre“ (1813) führt Fichte deshalb den Begriff des „Zwingherrn“ ein: Der Zwingherr als der „höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes“ (VI, 492) repräsentiert den „Verstand, den alle haben sollen“ und vermag daher das verbindliche und zwingende „Gesetz“ für die „Einheit und organische Verbindung aller“ auszusprechen.

¹⁴ Fichte weist jedoch darauf hin, daß der Begriff des Urrechts eine bloße Fiktion sei (II, 116), da er unter Abstraktion von der mit dem Begriff des Ich gesetzten interpersonalen Beziehung des Subjekts zu anderen Subjekten konzipiert wird. Er dient gleichsam als Regulativ für die späteren Deduktionen des Naturrechts.

Daß der Begriff der Freiheit zum Fundament der Theorie des Rechts wird, resultiert also nach der „Grundlage des Naturrechts“ nicht aus dem Wesen des Menschen, Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt zu sein, sondern aus der Einsicht, daß sich der Mensch allein durch seine Freiheit über den bloßen Naturzusammenhang erheben und von der Natur als solcher unterscheiden kann, indem er sich durch freie *Reflexion* als Intelligenz konstituiert (vgl. WL 94, I, 490). Nur in dieser Rücksicht, *Intelligenz* zu sein, und nicht als ein bereits durch das Sittengesetz bestimmtes Wesen, ist der Mensch nach dem „Naturrecht“ von 1796 Rechtssubjekt, Person¹⁵.

In der Natur des Rechtssubjekts als Intelligenz gründet auch die spezifische Art der Verbindlichkeit, die das Rechtsgesetz für das Handeln der Einzelnen gewinnt: Sofern sich das Recht an die vergemeinschafteten Individuen als Intelligenzen (und nicht an bereits durch das Sittengesetz bestimmte Wesen) wendet, und es „in demselben Charakter liegen [muß], nach welchem wir eben jene Gemeinschaft eingegangen“ sind (II, 54), kann es nur ein „technisch-praktisches“ Gesetz (II, 13), ein „Denkgesetz“ (II, 54) sein¹⁶. Da es jedoch das „Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit“ regeln soll (II, 48), das nur im Handeln hergestellt und realiter anerkannt wird (vgl. II, 53), hat es das Rechtsgesetz nicht (wie die Logik) bloß mit Begriffen, sondern auch mit Handlungen zu tun, so daß hier eine „praktische Gültigkeit des Syllogismus“ eintritt (II, 54): „Die fortgesetzte Konsequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede“ (II, 52).

Das Recht wendet sich also an den Menschen, der sich aus dem Zustand seiner unmittelbaren Natürlichkeit durch Reflexion befreit hat, der als Intelligenz die ihn umgebende Wirklichkeit für sich setzt und in ihr zum Handeln aufgefordert ist; er handelt insofern als vernunftbegabtes Wesen, bleibt aber in der Einzelheit der besonderen Triebe befangen. Sein Tun beschränkt sich daher auf die Herstellung zweckrationaler Ordnungssysteme, – auf die Regulierung sowohl der Bewegungen innerhalb der Objektwelt als auch der von diesem Bereich qualitativ unterschiedenen wechselseitigen Beziehungen der vergesellschafteten

¹⁵ Da auf dieser Stufe der genetischen Deduktion der Bestimmungen des Ich der Begriff des Sittengesetzes noch nicht thematisiert wurde, muß Fichte auch den Gedanken des „Beitrags“ zurücknehmen, daß durch den Staat der Naturzustand des Menschen, sein Stand als sittliches Wesen, ununterbrochen mit „hindurchlaufe“ (Akad.-Ausg. I, 1, 277/278). Indem die Individuen auf Grund ihres gemeinsamen Willens einen Staatsbürgervertrag abschließen, begründen sie als Intelligenzen ein Ordnungsgefüge, das zwar als Voraussetzung für die Realisation des Sittengesetzes angesehen werden muß, für das aber Sittlichkeit der Paktierenden nicht erforderlich ist.

¹⁶ Daher hat es nur hypothetische und nicht – wie das Sittengesetz – unbedingte Gültigkeit: Es wird reell, *wenn* eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen errichtet wird, ohne daß es postulieren könnte, daß sie errichtet werden sollte (II, 13; vgl. 93); so steht den Individuen grundsätzlich die – sie selbst vernichtende – Möglichkeit offen, die Gemeinschaft mit den Anderen, durch die sie zur Existenz gelangen, aufzuheben und sich zu isolieren.

Individuen. Dieses Stadium, in dem das Ich die Existenz anderer Individuen nur um der Erhaltung seiner Existenz willen respektiert, wird jedoch überwunden, sobald im Ich durch erneute Reflexion ein ausdrückliches *Bewußtsein seiner Freiheit* entsteht; denn dann wirkt „nicht nur die Intelligenz . . ., sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je gewirkt haben würde“ (II, 533): Das Ich handelt nicht nur formal, sondern auch material frei. Der das Handeln motivierende Zweckbegriff wird nun nicht nur *mit* Bewußtsein konzipiert, vielmehr wird er mit dem Bewußtsein gesetzt, *frei* entworfenen Zweckbegriff zu sein, so daß die vom Ich produzierte (vorgestellte) Wirklichkeit als frei gesetzte erscheint und die Intelligenz für sich „absolute reelle Kraft des Begriffes“ (II, 427) wird. Insofern ist der Entwurf des Zweckbegriffs weder durch empirische Bedürfnisse bedingt oder durch rechtliche Sanktionen eingeschränkt, sondern das Ich wird allein auf Grund eines Aktes der Selbstbeziehung – der Einsicht des Subjekts in die Bedingungen seiner Existenz als eines freien Vernunftwesens – zu einem „absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit“ (II, 97) bestimmten Handeln verpflichtet. Der partikulare Trieb des Ich, der die theoretische Tätigkeit des formal freien Individuums fundiert, ist aufgehoben in den „absoluten Trieb“, den „Trieb um des Triebes willen“, der sich „auf einem gewissen Reflexionspunkte“ äußert als das „absolute Gesetz, oder der kategorische Imperativ“, und das Handeln des Ich in theoretischer Funktion kann „mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit“ erfolgen (I, 518). Indem sich das Ich dergestalt als „Wechselbestimmung“ von absolutem Trieb und autonomem Handeln setzt, ist es „rein Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich“ (II, 649 f.). In diesem – fragilen, nur momenthaft dauernden – Zustand seiner Vollendung, in dem der Prozeß der Selbstwerdung des Ich in sein Ende kommt, und es sich als reelle Absolutheit realisiert, ist die „Entzweiung des Subjekts mit sich selbst“ aufgehoben: „Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist“ (I, 519; vgl. SL, II, 524 ff.).

Da das Ich als Darstellung des Sittengesetzes sich selbst als Person, als individuelles Ich, im Handeln vergißt, wird auch das Recht – die Bedingung der Individualität – für es vernichtet: „Für eine Gattung vollendeter Wesen gibt es kein Rechtsgesetz“ (II, 152). Aber, so fügt Fichte hinzu, daß „der Mensch diese Gattung nicht sein könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität erzogen werden, und sich selbst erziehen muß; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll“ (a.a.O.). Dieser ad hominem argumentierende Begründungsversuch der Notwendigkeit des Rechtsgesetzes basiert letztlich auf dem Gedanken der WL 94, daß das Ich sich zufolge seiner eigenen Natur als Selbstbewußtsein im Zustand seiner Vollendung nicht halten kann: Es transzendiert notwendig seine jeweilige Bestimmtheit auf Grund seiner Unendlichkeit und zerstört so die erreichte Harmonie¹⁷; die „Wechselbestim-

¹⁷ Der Begriff des Ich wurde von Fichte im § 5 der WL 94 als bestimmte Unendlichkeit, als zugleich von Produkt und Produzieren gedacht; am Schluß des praktischen Teils dieser Schrift

mung“ von absolutem Trieb und autonomen Handeln ist kein bleibendes Resultat einer einmaligen Anstrengung, sondern eine stete Aufgabe und Forderung an das Ich, die es auch verfehlen kann. Deshalb existiert für das in der Welt der Erscheinungen handelnde Ich nicht die abstrakte Entgegensetzung zwischen Rechtsgesetz und Sittengesetz, nach der in der Sphäre des Naturrechts der Begriff des Sittengesetzes noch nicht vorhanden, im Zustand realisierter Sittlichkeit aber das Recht aufgehoben und vernichtet ist, sondern es weiß um die verpflichtende Kraft beider Gesetzgebungen.

Damit entsteht jedoch ein neues Problem: Während in der philosophischen Theorie die Bereiche von Recht und Sittlichkeit klar voneinander zu trennen sind, können für das Ich Sitten- und Rechtsgesetz in ihrem Geltungsanspruch scheinbar miteinander konkurrieren. Es erfährt nicht nur ihren Sollensanspruch auf je verschiedene Weise, sondern bildet auch ein Bewußtsein ihres möglichen Gegensatzes aus, das sich im Extremfall sogar als Konflikt zwischen dem rechtlich Erlaubten und dem Gebot des im Begriff der Pflicht sich konkretisierenden Sittengesetzes artikulieren kann; denn das „Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständnis aller Welt, nicht aufhört, ein Recht zu sein. Das Recht dazu hatte er wohl, urteilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen“ (II, 58). Um den Widerspruch zwischen Recht und Pflicht im Bewußtsein des Subjekts genauer bestimmen zu können, muß zunächst der Begriff des Rechts ausführlicher, als es bisher geschehen ist, entwickelt werden.

In jenem Zitat aus der „Grundlage des Naturrechts“ knüpft Fichte an die Rede der Frühschriften an, daß die Person Rechte besitze (vgl. Akad.-Ausg. I, 1, 174). Er hatte diesen Gedanken in der „Zurückforderung“ mit der Überlegung begründet, daß der Mensch „allenthalben“, wo das Sittengesetz „nicht redet, thun [darf], was er will; er hat *ein Recht* zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten* ist“ (a.a.O.). Während er hier den Begriff des Rechts noch undifferenziert gebraucht, übernimmt er in seiner Rezension von Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ die Kantische Einteilung des Rechts in Gebote (*leges praescriptivae*), Verbote (*leges prohibitivae*) und Erlaubnisgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft¹⁸. Dabei geht es ihm – da er die Trennung von Rechts- und Sittenlehre begründen will – vor allem um die Exposition des Erlaubnisgesetzes: „Beiläufig wird aufmerksam gemacht auf den Begriff einer *lex permissiva*. Sie ist nur möglich dadurch, daß das Gesetz auf gewisse Fälle nicht gehe, – woraus man, wie Rec. glaubt, hätte ersehen mögen, daß das Sittengesetz, dieser *kategorische* Imperativ, *nicht* die Quelle des Naturrechts sein könne, da er ohne Ausnahme und unbedingt gebietet: das letztere aber nur

wird mit der Beschreibung des Zustands der Vollendung des Ich der reelle Gehalt jener Überlegungen expliziert: Das Ich aktualisiert sich als Darstellung des Sittengesetzes in einem reellen und daher bestimmten Handeln und wird, sobald das Handlungsziel erreicht, d. h. das Ich in sich vollendet ist, zu einer neuen Bestimmtheit auf Grund der unendlichen Forderung des Sittengesetzes fortgetrieben (vgl. I, 519; 449 ff.).

¹⁸ Kant, Werke, ed. Weischedel (Darmstadt 1964) Bd. VI, 201 f. Anm.

Rechte giebt, deren man sich bedienen kann, oder auch nicht“ (Akad.-Ausg. I, 3, 223).

Das gleiche Problem reflektiert Fichte in der „Grundlage des Naturrechts“, wenn er darauf insistiert, daß das Sittengesetz die Ausübung eines Rechts verbieten kann; auch hier begründet er diesen Satz mit dem Hinweis, das Sittengesetz gebiete kategorisch ein Handeln aus Pflicht: „das Rechtsgesetz [dagegen] erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe“ (II, 58). Aber anders als in der Rezension von 1796 unterscheidet Fichte nun nicht mehr zwischen verschiedenen Gattungen von Rechtsgesetzen (dem Erlaubnisgesetz, den Ver- und Geboten), sondern er zeigt, daß *alle* Ge- und Verbote (d. i. alle Zwangsgesetze) zugleich Erlaubnisgesetze sind, da „ein Gesetz sich nur auf eine gewisse Sphäre einschränkt, woraus durch die Urteilkraft gefolgert wird, daß man außerhalb der Sphäre des Gesetzes, von dem Gesetze frei, und wenn es kein anderes Gesetz über diesen Gegenstand gebe, überhaupt bloß und lediglich an seine Willkür verwiesen sei. Die Erlaubnis liegt nicht ausdrücklich im Gesetze, sie wird nur durch die Auslegung desselben, aus seiner Beschränktheit gefolgert“ (M II, 17; vgl. 94).

Da das Ich außerhalb der durch das Rechtsgesetz bestimmten Sphäre ein Recht auf willkürfreies Handeln besitzt, ist ein Gegensatz zwischen seinem legalen und dem durch sein Pflichtbewußtsein gebotenen Tun denkbar. Für das Recht in seiner Funktion als *Erlaubnisgesetz* gilt daher nur mit Einschränkungen der Satz aus der „philosophischen Morallehre“, daß es durch das „Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen“ erhalte (II, 14). Wird jedoch das Recht nicht betrachtet als „etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht“ (II, 17), sondern als ein System material bestimmter Handlungsanweisungen (als Zwangsgesetz), die dem Ich *bestimmte* Handlungen oder deren Unterlassung *zwingend* vorschreiben und die darauf abzielen, die (formale) Freiheit der Individuen zu garantieren, müssen die Rechtsgebote auch vom sittlichen Bewußtsein als verbindliche Forderungen anerkannt werden¹⁹: Die Realisation des für das Ich nur bedingt geltenden, technisch-praktischen Gesetzes erscheint dann dem sittlich handelnden Ich auf Grund der Einsicht, daß die Wirklichkeit des Rechts als „Bedingung des Selbstbewußtseins“ (II, 15) gefordert ist, als Pflicht²⁰.

¹⁹ Vgl. II, 14/15, wo Fichte den Satz, ich müsse meine Freiheit durch die Freiheit der Anderen beschränken, einmal als Pflichtgebot und dann als Rechtsgesetz behandelt. (Ferner II, 684 ff.; dazu: W. Metzger, Gemeinschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917, S. 156).

²⁰ Mit dieser Überlegung wird keineswegs die Differenz zwischen Recht und Sittlichkeit aufgehoben. Denn selbst für den Fall, daß Rechtsnorm und Pflicht inhaltlich nicht differieren, müssen beide grundsätzlich unterschieden werden, da das Ich von ihnen auf jeweils andere Weise beansprucht wird: auf Grund eines äußeren Zwanges oder eines durch das Ich selbst gesetzten, unbedingten Sollensanspruchs. Auch für Kant gibt nicht der Inhalt der Pflichten „Grund für die Unterscheidung zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung, sondern die Intention, welche die praktische Vernunft mit ihrem gesetzgeberischen Akt verbindet“ (Fr. Kaulbach, Moral und Recht in der Philosophie Kants, in: Recht und Ethik, hrsg. von J. Blüh-

Diesen Gedanken, daß trotz der „extremen Disjunktion“²¹ von Rechts- und Sittengesetz das rechtlich Gebotene auf dem Standpunkt des material freien Ich als sittliche Forderung begriffen werden muß, hat Fichte weder in der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796 noch in der späteren „Rechtslehre“ von 1812 explizit thematisiert, da er über den Bereich der eigentlichen Theorie des Rechts hinausgreift. Dennoch bildet die Erörterung dieses Problems die Basis für die produktive Fortbildung der Rechtsphilosophie in Fichtes Spätphilosophie.

III.

Wenngleich Fichte in seinen späteren Schriften zur Rechtsphilosophie an der strikten Trennung von Rechts- und Sittenlehre festhält, zeugen doch einzelne Wendungen, mit denen er die Bedeutung des Rechtsgesetzes charakterisieren will, von einer Akzentverschiebung in der Diskussion des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit gegenüber der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796. So heißt es im „System der Rechtslehre“ (1812) vom Staat, durch den das Recht wirklich wird, daß das bloße Recht seine Sittlichkeit, daß er „neben seiner Rechtlichkeit zugleich sittlich“ sei²². Und in der „Staatslehre“ von 1812 erklärt Fichte, die Rechtsregel als „die Regel einer Ordnung“ sei „selbst ein sittliches Gesetz“ (VI, 480).

Fichte rechtfertigt diese Bestimmungen mit der Überlegung, das juridische Gesetz sei die „faktische Bedingung der Sittlichkeit“ und liege „vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als Bedingung seiner Erscheinung“²³. Er bezieht sich also auf die schon früher entwickelte These, daß die durch Rechtsgesetze garantierte formale Freiheit der Individuen als Voraussetzung für das material freie (sittliche) Handeln des Ich anzusehen sei, und rekurriert nicht auf den am Ende des zweiten Abschnitts dieser Untersuchung aus der Explikation des Begriffs des Rechts entwickelten Gedanken, die Befolgung der Ge- oder Verbote des Rechtsgesetzes werde auch für das sittliche Bewußtsein zur Pflicht, sobald das Rechtsgesetz in seiner Funktion als ein *bestimmte* Handlungen vorschreibendes Zwangsgesetz erscheint. Da aber in der Spätphilosophie Fichtes weder die Stellung des Rechtsbegriffs innerhalb des systematischen Gefüges der Wissenschaftslehre verändert noch die Deduktionen des „Systems der Rechtslehre“ von denen der Schrift von 1796 grundsätzlich abweichen, drängt sich die Vermutung auf, daß ihn gleichwohl die zuletzt genannten Reflexionen über das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht zu einer eindeutigen Qualifikation des Rechtsgesetzes als

dorn und J. Ritter, Frankfurt/M. 1970, S. 49). – Ein weiterer Unterschied zwischen Rechts- und Sittengesetz liegt darin, daß durch das Rechtsgesetz nur eine begrenzte Zahl von Handlungen verbindlich ge- oder verboten wird, während sich die Geltung des Sittengesetzes auf den gesamten Handlungsbereich des Ich erstreckt, so daß jede Handlung als pflichtgemäß bzw. pflichtwidrig qualifiziert werden kann.

²¹ B. Willms, Die totale Freiheit, Fichtes politische Philosophie (Köln und Opladen 1967) 81.

²² J. G. Fichte, Nachgelassene Werke, hrsg. von I. H. Fichte (Bonn 1834, Nachdruck Berlin 1962), Bd. II, 596, 506.

²³ a.a.O., 540, 517.

eines sittlichen Gesetzes motivierten. Eine genauere Analyse der Entwicklung des Fichteschen Denkens zeigt jedoch, daß Fichte zwar die in jenen Reflexionen entfaltete formale Struktur der Beziehung von Recht und Sittlichkeit aufgreift, die Notwendigkeit dieses Vorgehens aber durch Modifikationen veranlaßt wird, die die Grundlegung der Wissenschaftslehre während des Atheismusstreits erfahren hat und die Fichte zu einer neuen Bestimmung des Realitätscharakters des Ich als des Prinzips der Philosophie führten.

Hatte Fichte in der WL 94 das absolute Ich als durch und in sich begründetes Prinzip zur Grundlage alles Wissens und Handelns (aller Realität) gemacht, so bildet sich im Verlauf des Atheismusstreits immer deutlicher die Auffassung heraus, daß das Ich als Ich selbst begründungsbedürftig ist, daß ihm Leben und Realität nur zukommen, sofern es sich als Erscheinung des absoluten Seins, Gottes, begreift. Die Entwürfe der Wissenschaftslehre seit dem Jahre 1801 sind Versuche, die Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinung des absoluten Seins im Ich und als Ich zu entwickeln und damit zugleich zu zeigen, wie das göttliche Leben „– in den Augen des Sterblichen mannigfach versinnlicht –, durch mich hindurch in die ganze unermeßliche Natur“ fließt (III, 412).

Für die Rechts- und Sittenlehre haben diese Überlegungen weitreichende Konsequenzen: Im Anschluß an die WL 94 konnte Fichte die Realität des Rechtsbegriffs für zureichend begründet halten, wenn er das Recht als notwendige Bedingung der Existenz des Ich auswies. Sobald sich jedoch zeigt, daß das Ich nicht Ursprung seiner selbst, sondern daß sein Leben, seine Realität, durch das absolute Sein bedingt ist, genügt nicht der Hinweis, daß das Recht ein notwendiges Moment im Prozeß der Selbstwerdung des Ich qua Ich ist, um die Verbindlichkeit der Rechtsregeln zu sichern. Vielmehr muß nachgewiesen werden, daß durch das Recht die Möglichkeit des Daseins des Ich als *Erscheinung des Absoluten* begründet wird. Diese Aufgabe führt – da das sittliche Gesetz jetzt als „Bild“ des reinen Geistigen, Absoluten fungiert (VI, 443) – zur schärferen Akzentuierung des Gedankens, daß das Rechtsgesetz als die äußere Bedingung der sittlichen und darum Realität verleihenden Freiheit begriffen werden muß. Dabei behält zwar das Recht die Funktion, Garant der auf Freiheit gegründeten gesellschaftlichen Ordnung zu sein, aber die durch die Rechtsgesetze verbürgte Freiheit wird nicht länger nur als bloße Willkürfreiheit der Person als Intelligenz verstanden, sondern zugleich in ihrer Bedeutung für die Darstellung des Absoluten in der Sinnenwelt gesehen. Folglich wird auch der Staat nun weder als ein „fast nur . . . juridisches Institut“ (IV, 537), noch als eine nur „ökonomische Gesellschaft“ gedacht, die allein auf den Zweck „der bloß physischen Erhaltung der Individuen“ abzielt (a.a.O., 551), sondern er wird als ein durch Rechtsgesetze gestiftetes sittliches Ordnungssystem verstanden. Durch den Staat, als der Bedingung der Wirklichkeit des Rechts, sollen „alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung“ gerichtet werden, um die „Form der Idee überhaupt [des Absoluten] äußerlich an den Individuen zu realisieren und darzustellen“ (IV, 538; vgl. 539 f.)²⁴.

²⁴ Weil die Realisation der Bestimmung des Staats von dem regierenden Fürsten verant-

Zwei Betrachtungsweisen des Rechts sind daher möglich und notwendig: Entweder kann das Recht angesehen werden als Bedingung der Erscheinung des Absoluten qua Erscheinung, als ein System von Regeln, durch die der Aktionszusammenhang der Individuen bestimmt wird, ohne daß die Sittlichkeit des Rechts notwendig thematisch wird; Grundlage der Deduktion des Rechts ist hier der Begriff der *sinnlichen* Persönlichkeit (vgl. VI, 594). (Unter diesem Gesichtspunkt handelt Fichte die Theorie des Rechts in der „Grundlage des Naturrechts von 1796 und im „System der Rechtslehre“ von 1812 ab.) Oder die Bedeutung des Rechts für die Entwicklung der Sittlichkeit und damit das Rechtsgesetz als sittliches Gebot wird zum Gegenstand der Untersuchung, so daß sich selbst die „noch so glänzend“ legale Handlung als ein „leerer Schein ohne Gehalt“ (VI, 594) darstellt, wenn sie um des äußerlich vorgegebenen Gesetzes und nicht um des zu realisierenden Absoluten willen getan wird²⁵. (Unter diesem Aspekt diskutiert Fichte den Begriff des Rechts vor allem in der „Staatslehre“ von 1812 und in den späteren Populärschriften, besonders in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“.)

Fichte bleibt jedoch bei dieser Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen des Rechts nicht stehen. Vielmehr überträgt er in der „Staatslehre“ von 1813 auch die seit 1794 für die Explikation des Begriffs der Sittlichkeit konstitutive Überlegung, daß Sittlichkeit, d. i. die absolute Übereinstimmung des Ich mit sich selbst, nur auf Grund der Einsicht in die Bedingungen des Selbstbewußtseins und der bewußten Realisation dieser Bedingungen im freien Handeln zu verwirklichen ist, auf die Sphäre des Rechts. Er antizipiert jenen Zustand, in dem die Rechtsgesetze als sittliche Gebote und damit in ihrer Bedeutung für die Verwirklichung des Absoluten in der Sinnenwelt von den handelnden Subjekten begriffen und auf Grund ihrer individuellen Freiheit realisiert werden. Folglich erscheint der Staat nicht länger als die höchste Organisationsform der Personen als Rechtssubjekte, sondern er wird depotenziert zu einem möglichen „Entwicklungspunkte“ eines „Reichs des Rechts“ (VI, 462), das zugleich ein

wortet werden muß, ist er zwar „in dem Verhältnisse zu seinem friedlichen Volke . . . an das Recht und das Gesetz [als den notwendigen Bedingungen der Verwirklichung des Staatszwecks] gebunden“; „in seinem Verhältnisse aber zu andern Staaten gibt es weder Gesetz noch Recht, außer dem Rechte des Stärkeren, und dieses Verhältnis legt die göttlichen Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung, auf die Verantwortung des Fürsten, nieder in seine Hände, und erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: *Salus et decus populi suprema lex esto*“ (Fichte, Nachgel. Werke, Bd. III, Bonn 1835, S. 427). Während sich der Bürger innerhalb eines geordneten Staatsgefüges bewegt, in dem die Möglichkeit sittlichen Handelns durch die bestehenden Rechtsgesetze garantiert wird, muß der Fürst die Idee des Absoluten in einem rechtsfreien Raum durchsetzen und daher notfalls zu Mitteln der Gewalt greifen (Krieg), die vom Standpunkt der bürgerlichen Moral aus als unsittlich erscheinen; da sein Handeln jedoch nicht willkürlich erfolgt (wie das Individuen bevor sie sich durch den Staatsbürgervertrag zusammenschlossen), sondern auf die Erhaltung (bzw. die Stiftung) einer vernünftigen Rechtsordnung abzielt, ist es sittlich gerechtfertigt.

²⁵ „Legalität“ der Handlung kann hier sowohl ein dem *Rechtsgesetze* gemäÙes als auch ein *pflicht*gemäÙes Handeln, das allerdings nicht um der Pflicht willen geschieht, bezeichnen, da das Rechtsgesetz selbst als ein sittliches Gesetz erscheint.

„Reich der Freiheit“ (VI, 468) ist: „Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit: denn nur in solchen ist der sittliche Zweck, dasjenige, wozu die ganze Menschheit allein da ist“ (a.a.O.)²⁶.

Im „Reich der Freiheit“ haben die Individuen die Partikularität ihres Wollens überwunden, so daß die „Voraussetzung eines allgemeinen Egoismus, auf welchen das Zwangsgesetz berechnet ist“ (II, 156), entfällt und folglich das „Wollen des gemeinsamen Zwecks oder des Rechts“ nicht zum Mittel der Realisation individueller „Privatzwecke“ herabgesetzt wird (vgl. II, 159), sondern umgekehrt die Wahl des Privatzwecks bestimmt; das Handeln erfolgt nicht auf Grund einer bloß empirischen Trieb- oder Bedürfnisbestimmtheit des Subjekts, vielmehr zielt es ab auf die Verwirklichung des im Recht sich manifestierenden Absoluten. Wird aber die Darstellung der Idee des Absoluten in der Welt der Erscheinungen bewußt intendiert, dann verschwindet nach Fichte die „faktische Herrschaft Gottes“, die „Theokratie des Glaubens“ (in der die göttliche Dignität des Rechts nicht begriffen wird und es als vorgegebenes Zwangsgesetz erscheint), und gibt Raum „zu einem für jeden verständlichen und verstandenen Reiche Gottes auf der Erde, als einem neuen und zweiten Weltalter“ (VI, 570).

²⁶ Aufgabe des Staats ist es daher, durch Errichtung von Bildungsanstalten und Erziehung der Bürger, diesen Zustand vorbereiten zu helfen, und nur wenn er dieser Aufgabe nachkommt, kann er seine vorläufige Existenz als Not- und Zwangsstaat rechtfertigen (vgl. VI, 497 ff.).