

Moderne Subjektivität und Recht bei Fichte und Hegel

Kritische Betrachtungen zur Begründung des Rechts aus dem Begriff der praktischen Subjektivität

Christian IBER (Berlin)

Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus ist einer der Höhepunkte in der philosophischen Besinnung auf die Prinzipien des Rechts, der Moral und des Staates in der Geschichte der Philosophie. Dieses hohe Reflexionsniveau ist durch die historische Umbruchzeit bedingt, in der die philosophische Bewegung des deutschen Idealismus entsteht. Im Zeitalter der Französischen Revolution und am Beginn der Moderne entwickelt sich das philosophische Interesse an der theoretischen Einsicht in die Prinzipien von Recht, Moral und Staat und deren praktischer Durchsetzung in der Gesellschaft.

Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus setzt einerseits die Naturrechtstradition der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit fort und unterscheidet sich andererseits vom Rechtspositivismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Fichte und Hegel reißen sich nicht ein in die Reihe der Philosophen, die das Recht aus der Natur des Menschen erklärt haben. Von der naturrechtlichen Tradition unterscheiden sich die Ansätze beider Idealisten prinzipiell dadurch, daß sie von der Irreduzibilität des Normativen auf das Empirische ausgehen. Nicht die Natur, sondern die Vernunft ist der letzte Geltungsgrund des Rechts.

Die idealistische Rechtsphilosophie Fichtes und Hegels ist vor allem begründungstheoretisch durch ihren hohen Rationalitätsanspruch gekennzeichnet. Es wird versucht, das faktische Recht argumentativ aus den überpositiven Standards der Vernunft zu gewinnen. Als Basis des Rechts fungiert die Vernunftstruktur der praktischen Subjektivität oder des Willens. Inhaltlich wird das Recht als Verwirklichung der Freiheit verstanden.

Im folgenden möchte ich in einer kritischen Darstellung der Deduktion des Rechtsbegriffs bei Fichte und Hegel zeigen, daß es beiden nicht gelingt, den Begriff des Rechts als notwendig aus dem reinen Begriff der praktischen Vernunft bzw. des Willens herzuleiten, ohne in die Argumentation empirische Verhältnisse der Wirklichkeit mit aufzunehmen, die tatsächlich erst das Recht notwendig machen. Meine gegen Fichte und Hegel kritische These ist, daß die Rechtsform als solche kein reiner Vernunftbegriff ist, sondern die Vernunftform, mit der der Wille nicht-vernünftige Verhältnisse zu bewältigen versucht. Das Recht ist Vernunftform auf nicht-vernünftigem Grund.

Obgleich beide idealistischen Rechtsbegründungen m.E. ihre starken Vernunftansprüche einzuschränken haben, möchte ich zugleich ihre Leistungen herausarbeiten, indem ich ihre spezifische Differenz darstelle. Während man Fichtes rechtsphilosophischen Ansatz intersubjektivitätstheoretisch bezeichnen kann, kommt Hegel in seiner Herleitung des Rechts scheinbar ohne jeden Bezug auf Intersubjektivität aus. Ihm zufolge geht der Rechtsbegriff auf den monologisch verfaßten an und für sich freien Willen zurück, der auf die Existenz des Willens als Bedingung allen Wollens pocht.

I

Fichtes Schrift *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796/97 zeichnet sich durch den energischen Versuch aus, möglichst nichts unbegründet zu lassen. Auf Basis der Wissenschaftslehre will Fichte in seiner Jenaer Rechtsphilosophie alles für den Rechtsbegriff Nötige a priori deduzieren.¹

¹ Die „Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796/97 zitiere ich

Die „Deduktion des Begriffes vom Rechte“ in den §§ 1–4 der Jenaer Rechtsphilosophie gehört zu den meistdiskutierten Stücken der philosophischen Weltliteratur im deutschen Idealismus.² Kritisch möchte ich folgende drei Thesen Fichtes beleuchten: 1. Die praktische Subjektivität ist frei und zugleich determiniert, 2. die Freiheit der praktischen Subjektivität ist nur über Intersubjektivität erklärbar und 3. das intersubjektive Verhältnis freier Vernunftwesen kann es nur als wechselseitige Anerkennung und d.h. als Rechtsverhältnis geben.

In den beiden Anfangsparagraphen erschließt Fichte das Wesen des Ich bzw. der Subjektivität im Ausgang von der Reflexion des Ich über sich selbst. Ausgang und Ziel von Fichtes Rechtsphilosophie ist der Begriff der endlichen Subjektivität, die einerseits als frei, andererseits als determiniert zu denken ist.³

Der in § 1 zu explizierende „erste Lehrsatz“ lautet: *„Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben“* (FW III, 17), wobei Fichte unter freier Wirksamkeit das praktische Handeln versteht, dessen Grund zunächst allein im Ich zu suchen sei.

Die Selbstreflexion des Ich erschließt dieses als Selbst- und Weltverhältnis. Das Ich setzt sich selbst und setzt sich zugleich eine Welt entgegen. Genau darin ist das Ich endlich. Fichte setzt die Endlichkeit des Ich mit dessen Begrenzt- und Beschränktheit durch die Welt gleich. Er tut dies, weil er das ursprüngliche absolute Ich als weltloses denkt. Die Welt kann daher nicht als Bedingung der Freiheit des Ich, sondern nur als dessen Schranke begriffen werden. Erst über hundert Jahre nach Fichte hat Heidegger die Subjektivität unter dem Titel *Dasein* als konkretes In-der-Welt-Sein gedacht.

Fichtes Ichphilosophie erklärt aus dem Wesen des Ich den Primat der Praxis vor der Theorie. Er folgt aus dem Ich als absolutem Prinzip, das sich daher der Entgegensetzung der Welt seinerseits handelnd entgegensetzen kann. Mit dem Gedanken der Überbietung der Theorie durch die Praxis weist Fichte am Ursprung des deutschen Idealismus bereits auf die nachidealistische Philosophie voraus, insbesondere auf Feuerbach und Marx. Erst in der nach-

nach: Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. III Zur Rechts- und Sittenlehre I (Berlin 1845/46 [Nachdruck Berlin 1971]) 1–385; im folgenden: FW.

² Zur neueren Diskussion und Interpretation der philosophischen Begründung des Rechtsbegriffs in den §§ 1–4 von Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796/97 vgl. W. Janke, Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes, in: Selbstbehauptung und Anerkennung, hrsg. v. H. Girndt (Sankt Augustin 1990) 95–117; L. Siep, Naturrecht und Wissenschaftslehre und ders., Einheit und Methode von Fichtes Grundlage des Naturrechts, in: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, hrsg. v. L. Siep (Frankfurt a.M. 1992) 19–40 und 41–64; Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der „Grundlage des Naturrechts“ und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, hrsg. v. M. Kahlo, E. A. Wolff u. R. Zaczek (Frankfurt a.M. 1992).

³ Kants irreflexive Transzendentalphilosophie hebt Fichte in eine reflexive Transzendentalphilosophie auf, denn im Unterschied zu Kant, der zwar die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis, doch nirgends das kritische Verfahren der Vernunft selbst begründet, geht Fichte von einer Selbstbegründung der Vernunft aus, die er als Ichheit versteht, wobei der Begriff des Ich nicht psychologisch, sondern als transzendentes Prinzip verstanden werden muß. Jedenfalls darf Fichtes Ichtheorie nicht mit einem Subjektivismus verwechselt werden. Nach Fichte besteht das Wesen der Vernunft in ihrer Selbstbezüglichkeit und Reflexivität, deren Grund er durch den Begriff des ‚reinen‘ oder ‚absoluten Ich‘ bezeichnet, den er in § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 entwickelt. In seiner Selbstreflexion erfährt sich das Ich wesentlich als endliches, in der Relation von Ich und Nicht-Ich stehendes. Fichte führt die Geltung der Erkenntnis, des Rechts und der Moral auf die selbstbezügliche Selbsttätigkeit des praktischen Ich in seiner Relation auf das Nicht-Ich qua Alter Ego zurück (vgl. J. Stolzenberg, Fichtes Begriff der praktischen Subjektivität, in: Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen, hrsg. v. W. Högrebe [Frankfurt a.M. 1995] 71 ff.).

idealistischen Philosophie wird der Vorrang der Praxis wieder geltend gemacht, nachdem sich der Idealismus im Theoretizismus Hegels vollendet hat.

§ 2 bezeichnet Fichte als „Folgesatz“, weil er nur eine entscheidende Voraussetzung von § 1 explizit macht: „*Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich*“ (FW III, 23). Praxis setzt also eine empirische Welt überhaupt voraus, durch die die freie praktische Subjektivität ursprünglich zugleich als determiniert zu denken ist. Aus der Entgegensetzung von theoretischer Objektvorstellung und freiem Handeln leitet Fichte über „ein Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden“ (ebd., 29) die Zeit und damit die Kausalität als Bedingung der Wirksamkeit des Willens ab. Der Wille kann in keinem Moment der Gegenwart spontan von sich aus die Handlung der Wirksamkeit beginnen, weil er immer schon durch die Vorstellung des vorhergehenden Objektzustands determiniert ist.

Fichte setzt damit Kants dualistische Willentheorie fort, derzufolge der auf empirische Inhalte bezogene Wille nicht frei wollen kann und daher heteronom ist, während der autonome, moralische Wille alles Empirische aus seinen Bestimmungsgründen ausschließt.⁴ Kant übernimmt die im 17. und 18. Jahrhundert breit entfaltete deterministische Psychologie für das empirische Ich, demzufolge jeder Handlungsgrund bzw. jeder Handlungsinhalt die Willensfreiheit widerlegt. Dabei werden die Gründe als gegen den Willen selbständige Mächte – als Triebe, Motive, Neigungen etc. – vorgestellt, denen dieser unterworfen sei. Christian Wolff vergleicht den Willen mit einem Paar Waagschalen, von denen keine Handlung ausgeht, solange die Beweggründe von gleichem Gewicht sind. Nach dieser Theorie des stärksten Motivs bringt erst das Überwiegen des einen Beweggrundes die Entscheidung herbei, obgleich das Subjekt denkt, frei zu handeln.⁵

Dieser Gedanke beruht bei Fichte auf der fragwürdigen Trennung und Entgegensetzung von Praxis und Theorie, Willensfreiheit und Wissen um den Willensinhalt. Fichte nimmt diese Entgegensetzung vor, obgleich er selbst weiß, daß die Subjektivität in ihrem theoretischen Weltverhältnis erstens keineswegs nur ein passives und rezeptives Verhalten ist und zweitens das freie Entwerfen von bewußten Zweckbegriffen impliziert. Denn damit liegt der Grund des Wollens nicht mehr im Ich, sondern in dem determinierenden ‚Anstoß‘ eines veränderungsbedürftigen Zustandes der vom Ich unabhängigen Dinge.

Die Abhängigkeit des wollenden Ich von der Vorstellung der Objekte löst Fichte im zweiten Lehrsatz von § 3 durch den Gedanken der erzieherischen Aufforderung. In und durch sie

⁴ Kants dualistische Willentheorie steht im Zusammenhang mit dem erkenntnistheoretischen Dualismus der zwei Welten, einer empirischen (phänomenalen) und einer intelligiblen (noumenalen), der sich im Dualismus von Naturgesetzlichkeit und Freiheit niederschlägt. Während die „Heteronomie der Willkür“ in „Abhängigkeit vom Naturgesetze“ steht (Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 59), ist die moralische Sphäre eine „intelligible Welt“, „weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) [...] abstrahiert wird“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft A 808, B 836), und damit die Sphäre der Freiheit, von der es in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten heißt: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe in ihm selbst (unabhängig von der Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“ (BA 87) (Kants Schriften werden zitiert nach dem am unteren Seitenrand verzeichneten Paginierungen der Originalausgaben).

⁵ Vgl. Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, in: Christian Wolff, Gesammelte Werke, Abt I, Bd. 2, hrsg. v. Jean École u. a. (Hildesheim/New York 1983) § 509, 310. Veranschaulicht wurde die Theorie des stärksten Motivs, wonach bei gleichgewichtigen Motiven der Wille zu keiner Entscheidung kommt, durch einen Esel, der zwischen zwei gleich großen und gleich weit entfernten Heuhaufen verhungert. Nach seinem scholastischen Erfinder wurde er der Buridansche genannt (vgl. A. Dorschel, Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel [Hamburg 1992] 92 ff.).

werde das Ich zur freien Selbstbestimmung bestimmt. Fichte scheint von der Idee auszugehen, daß wir zu einem freien Wollen erst erzogen werden müssen. Dieser Idee liegt allerdings ein theoretischer Fehler zugrunde. Zwar ist es richtig, daß der Mensch zu einem Überlegen, rationalen Wollen und Handeln, zu einem Handeln aus Gründen erzogen werden muß, nicht aber zum freien Wollen selbst.⁶ Die schroffe Entgegensetzung von Freiheit und Determination durch die Objektvorstellung bringt es mit sich, daß Fichte meint, die Freiheit der Determination durch die Objektvorstellung per Aufforderung entreißen zu müssen. Der Wille muß, um frei zu sein, sich von seinen Inhalten losreißen.

Fichte bezeichnet die Herleitung der Aufforderung als Hauptaufgabe auf dem Weg des Intersubjektivitätsbeweises. Seine philosophische Leistung in § 3 besteht darin, daß er auf dem Boden der Philosophie der Subjektivität, die in der Wissenschaftslehre ihren Höhepunkt hat, Subjektivität auf Intersubjektivität hin übersteigt. Während der Grundbegriff der Antike das Sein ist, ist es in der Neuzeit die Subjektivität. Erst die Moderne nach Hegel kommt zur Kategorie der Intersubjektivität und Gesellschaftlichkeit. Die Entwicklung der modernen Philosophie geht einher mit der Entstehung zweier Einzelwissenschaften, der Soziologie und der Linguistik. Die Erfahrung des Anderen und die Seinsweise der Institutionen werden zu Hauptthemen der Philosophie.⁷

In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes hat der Andere dagegen weder methodologisch noch ontologisch eine Bedeutung. Descartes kommt zwar zur skeptizistischen Leugnung der Realität der Außenwelt, doch schreckt er vor einem radikalen Solipsismus zurück. Die Grundkategorien der Neuzeit sind Subjekt und Objekt. Auch Kant hat keine Theorie der Erfahrung eines anderen Subjekts ausgearbeitet. Erst Fichte hat in dieser Frage den entscheidenden Schritt getan.

Die Schlußfolgerungen auf andere vernünftige Subjekte sind solche, die das aufgeforderte Subjekt aus dem Faktum seines Aufgefordertseins selbst zieht. Fichtes Schlußkette ist ungefähr folgende: kein freies Selbstbewußtsein ohne erzieherische Aufforderung, keine Aufforderung ohne äußere Ursachen, die selbst vernünftige Wesen sein müssen. Aber nicht nur der Ausgangspunkt – die behauptete deterministische Abhängigkeit des Ich von vorgegebenen Objektvorstellungen – auch die Durchführung des Intersubjektivitätsbeweises trägt Probleme in sich. Denn diese Theorie der Genese des freien Selbstbewußtseins durch andere – führt in einen unendlichen Regreß. Jedes Wollen ist für sein freies Selbstbewußtsein auf anderes freies Selbstbewußtsein verwiesen, ohne daß es ein erstes Freies geben kann. Das Proton pseudos des ganzen Beweisganges ist indes die Voraussetzung, daß sich das Subjekt nicht eigenhändig aus dem Sumpf des Determinismus ziehen könne. Freiheit gehört zum Wollen eines Inhalts dazu und ist getrennt davon nicht zu haben. Fichte behilft sich mit der Ausflucht auf Gott (vgl. *FW* III, 39). Aber mit diesem Verweis bricht der ganze Intersubjektivitätsbeweis zusammen. Wenn die Aufforderung auch durch Gott geschehen könnte, dann ist die Pluralität freier endlicher Subjekte nicht bewiesen.

Fichtes argumentative Schwierigkeiten scheinen daher zu rühren, daß er den zum Scheitern verurteilten Versuch macht, nicht etwa aus dem Begriff freier praktischer Subjektivität

⁶ Der rationale Sinn der erzieherischen Aufforderung kann darin erblickt werden, daß durch sie der Mensch zur Fähigkeit gelangt, sich Zwecke nicht von außen vorgeben zu lassen, sondern aus eigenen Überlegungen selbst zu entwerfen. Dies kann tatsächlich als Ziel einer richtigen Erziehung angesehen werden. Doch meint Fichte offensichtlich etwas anderes, nämlich daß wir ohne Erziehung gar nicht wollen können. So wie nach Wittgenstein einer allein keiner Regel folgen kann, können wir nach Fichte allein keine zu realisierenden Zwecke setzen, d. h. etwas wollen.

⁷ Vgl. V. Höfle, Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes „Sittenlehre“, in: Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, a. a. O. 34.

freie Intersubjektivität als vernünftig zu erweisen, sondern freie andere Vernunftwesen aus dem determinierten, unfreien Einzelsubjekt. Fichtes Theorie praktischer Subjektivität erweist sich damit als fehlerhaft zirkulär. Die Freiheit der Subjektivität, die aus der Intersubjektivität erklärt werden soll, wird in Gestalt der anderen freien Subjekte in dieser Erklärung bereits in Anspruch genommen. Aus der Unfreiheit ist eben Freiheit nicht herzuleiten. Der theoretische Fehler Fichtes ist um so merkwürdiger, als diese Einsicht zu Fichtes ursprünglichen Einsichten gehört.⁸

Nach der grundsätzlichen Erörterung des Begriffs praktischer Subjektivität lassen sich die Aufgaben einer Deduktion des Rechtsbegriffs bestimmter angeben. Der Begriff des Rechts soll als reiner Vernunftbegriff aufgewiesen werden. Die Deduktion bestehe zunächst darin, daß das Recht als Resultat eines notwendigen Handelns der Vernunft aufgezeigt wird. Damit erweise sich das Recht zugleich als „Bedingung des Selbstbewusstseyns“ (FW III, 40). Diese Beweisführung scheint sich jedoch in einem Zirkel zu bewegen. Einerseits soll der Rechtsbegriff in der Vernunft seinen Grund haben, andererseits ist das Recht Bedingung und Voraussetzung der Vernunft, insofern das Recht die Vernunft erst wirklich macht. Dieser Zirkel läßt sich auch auf rein logische Weise ausdrücken: Das, was Grund von etwas ist, soll von seinem Begründeten als seiner Bedingung wiederum abhängig sein.

Sicher kann Vernunft in Fällen, Situationen und Verhältnissen, in denen es schlecht um sie bestellt ist, von Bedingungen abhängig sein. Im Zuge ihrer Realisierung werden diese aber mehr und mehr hinfällig. Daß die Vernunft vom Recht als einer Bedingung abhängig ist, kann danach so gedeutet werden, daß sie durch das Recht nicht-vernünftige Verhältnisse zu bewältigen hat. Nicht daß das Recht nicht ein Moment von Rationalität in sich aufweist, aber es gibt an ihm etwas, was nicht in Vernunft aufgeht.

Der zu erweisende dritte Lehrsatz in § 4 lautet: *Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt*“ (FW III, 41). Fichtes Grundthese seiner eigentlichen Rechtsdeduktion in § 4 ist: Es muß das Recht geben, damit freie Vernunftwesen miteinander leben können. Diese Erklärung ist deswegen fragwürdig, weil sie in nichts anderem besteht, als in der Feststellung, daß die Rechtsform ihre Notwendigkeit hat, ohne diese Notwendigkeit zu bestimmen, also anzugeben, *worin* sie besteht. Es ist die Frage, ob Fichte dieses „Worin“ wirklich bestimmt.

Fichte gibt zwei Modelle zur näheren Erklärung der Notwendigkeit des Rechts an:

Nach dem ersten Modell, das Fichte bereits in der *Einleitung* zur Rechtsphilosophie anspricht (vgl. FW III, 8), kann sich das menschliche Subjekt nur selbst verstehen, wenn es sich als „*Individuum*“ (ebd.), d. h. für Fichte im Wortsinne als einzelnes unter mehreren Vernunftwesen, versteht, also andere Subjekte außer sich annimmt. Aus dem reinen Faktum der Intersubjektivität sei nun das Recht in seiner Notwendigkeit herzuleiten.

Und zwar ergibt sich dies nach Fichte aus der Aufteilung der Freiheit auf jeden einzelnen. Die Subjekte hätten von der durch die Einbildungskraft beschriebenen „Sphäre für die Freiheit“ (ebd.), die wie ein großer Kuchen vorstellig gemacht wird, idealiter gleich große Stücke zu teilen. Im Verhältnis zu dem unermesslich großen Freiheitskuchen ist die jeweils den Ein-

⁸ Fichte bemerkt selbst seinen Fehler, wenn er konstatiert, daß der Akt der Aufforderung nur gelingen kann, wenn nicht nur das auffordernde, sondern auch das aufgeforderte Subjekt bereits vorgängig über einen „Begriff von Vernunft und Freiheit“ (FW III, 36) verfügt, daß ihm also als notwendige Bedingung ein ursprünglich freies praktisches Selbstbewußtsein vorausgesetzt ist. Dieser sich selbst gegenüber gemachte Einwand von Fichte läßt sich gegen alle diejenigen Theorien erheben, die das praktische Selbstbewußtsein als solches aus dem intersubjektiven Verhältnis erklären, wie z. B. J. Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft (vgl. M. Frank, Subjektivität und Intersubjektivität, in: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität [Stuttgart 1991] 410ff.).

zelsubjekten zugesprochene Teilfreiheit natürlich beschränkt. Aus der notwendigen Anerkennung der Freiheit anderer in der Beschränkung der eigenen Freiheit ergebe sich die Notwendigkeit des Rechts.⁹

Gegen Fichtes Ableitung sind folgende Bedenken zu erheben: 1. wird die Freiheit vom Subjekt abgetrennt und zur Kuchenvorstellung der Freiheit gemacht, um sie hinterher in verminderten Portionen den Einzelsubjekten wieder zukommen zu lassen. 2. Aber warum muß denn der Freiheitskuchen aufgeteilt werden? Jedes Subjekt hat die Freiheit und ist frei, sich bestimmte Zwecke zu setzen und zu verwirklichen. Problematisch wird es erst, wenn die Subjekte Gegensätzliches verwirklichen wollen. Es ist nicht einzusehen, *warum* die Subjekte – wie Fichte behauptet – um die gesamte Sphäre der Freiheit streiten sollen, die ja in dem Inbegriff dessen, was man überhaupt wollen kann, besteht.

Die eigentliche durchgeführte Deduktion des Rechts im Haupttext erfolgt in § 4. Das pure Faktum der Intersubjektivität scheint Fichte also noch nicht zu genügen, um die Notwendigkeit des Rechts zu begründen. Fichte geht in diesem zweiten Modell davon aus, daß das zur freien Selbstbestimmung aufgeforderte Subjekt seine Individualität und seine Freiheit durch Entgegensetzung zu allen anderen Vernunftwesen konstituiert: „*Das Subject muss sich von dem Vernunftwesen, welches es [...] ausser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden*“ (FW III, 41).

Zentral ist hier der Begriff des „Gegensatzes“. Allerdings scheint nicht recht einsichtig, daß sich das Individuum nur per ausschließender Entgegensetzung zu anderen konstituieren kann. Sich ausschließend anderen entgegensetzen ist ein Sonderfall des Sich-Unterscheidens von anderen, das in der behaupteten Vernunftallgemeinheit nicht begründet ist, auch nicht wie Fichte suggerieren möchte im Begriff der Wahlfreiheit. Fichte scheint davon auszugehen, daß den verschiedenen Individuen gesellschaftlich entgegengesetzte Handlungsspielräume zugewiesen sind, daß sie gegensätzliche gesellschaftliche Rollen spielen. Diese Bestimmung des Willens ist allerdings gesellschaftliche Formbestimmung des Willens und entspringt keineswegs der Natur des Willens. Unter dem Titel „Gegensatz“ faßt Fichte also vielmehr die interne Verfassung nicht-vernünftiger, naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse in der Moderne zusammen.

Zur wechselseitigen Anerkennung der freien Vernunftwesen kommt Fichte in zwei Beweisgängen, die sich überlagern:

Ausgangspunkt des ersten Argumentationsgangs ist das Problem, wie das Subjekt von der Erkenntnis der anderen Subjekte als freier Wesen dazu kommt, diese auch in seinem Handeln als solche zu behandeln, und erst letzteres heißt, sie als freie Wesen anerkennen. Der Schritt von der theoretischen Erkenntnis der Freiheit zur praktischen Anerkennung der Freiheit erfolgt über den Begriff des Gegensatzes.

In ihrem Gegensatz erkennen sich die Subjekte wechselseitig als freie und gleiche Wesen und damit auch die Gefahr, sich ihre Freiheit wechselseitig bestreiten zu können. Da die freie Betätigung der Individuen im Gegensatz die Möglichkeit und Notwendigkeit enthält, die Freiheit zu negieren, sind die Individuen um willen ihrer freien Betätigung darauf angewiesen, die Freiheit der anderen als die Schranke der eigenen anzuerkennen. Um die Gefahr

⁹ Diese Ableitung ist stark an Kants Autonomiegedanke, Kants Grundbegriff der Moralität, angelehnt. Der autonome Wille ist der selbstgesetzgebende Wille. In der Gestalt des allgemeinen Gesetzes tritt der Wille sich selbst beschränkend gegenüber. Aufgrund seiner Widersprüchlichkeit – der autonome Wille ist vergleichbar mit jemandem, der sich einen Zaun baut und sich verbietet darüberzusteigen – ist jedoch zweifelhaft, ob Kants Autonomiegedanke aus sich selbst heraus bzw. aus dem Begriff des freien Willens heraus erklärbar ist. Kants Begriff der Autonomie qua Selbstgesetzgebung ist vielmehr der politischen Sphäre entlehnt (vgl. A. Dorschel, Die idealistische Kritik des Willens, a. a. O. 10f.).

des im Begriff einer Freiheit im Gegensatz liegenden ruinösen Widerspruchs zu vermeiden, muß die Freiheit beschränkt werden. Wechselseitige Anerkennung erweist sich als die Bedingung der Freiheit im Gegensatz. Nicht also aus der Willensfreiheit, sondern aus den gegensätzlichen Willensinhalten ergibt sich die Notwendigkeit der Anerkennung der Einschränkung der Freiheit.

2. Diesen Beweisstrang von der Freiheit über den Gegensatz zur Anerkennung durchkreuzt Fichte jedoch immer wieder durch einen anderen, in der Sekundärliteratur fast ausschließlich wahrgenommenen, der vom Begriff der Aufforderung zu dem der Anerkennung verläuft. Die Aufforderung zur freien Wirksamkeit enthalte implizit die Anerkennung der Freiheit des aufgefordernden Subjekts durch die Selbstbeschränkung des auffordernden Subjekts. In diesem Gedanken wird aber zirkulär die Notwendigkeit der Anerkennung vorausgesetzt, die doch allererst erwiesen werden muß. Zwar mag in der Aufforderung eine Selbstbeschränkung des auffordernden Subjekts liegen. Daß der Aufgeforderte seine Freiheit im Sinne des Auffordernden gebraucht, ist jedoch nicht im Begriff der Aufforderung impliziert. Die wechselseitige Anerkennung ist also weder in der Aufforderung enthalten, noch ist sie vorausgesetzt, wie viele Interpreten meinen.¹⁰

Der Übergang von der Aufforderung zur Anerkennung ist gleichsam das Resultat der Erfahrung des aufgefordernden Subjekts, die es im Gegensatzverhältnis zu den anderen Subjekten macht. Aus dieser Erfahrung des Bewußtseins erwächst die Einsicht in die Notwendigkeit und Vernünftigkeit wechselseitiger Anerkennungs- und Rechtsverhältnisse. Wie Fichte richtig bemerkt, ist das Recht die „Vereinigung Entgegengesetzter in Eins“ (FW III, 47), also die Aufhebung eines Widerspruchs. Der Rechtsbegriff ist also keineswegs ein reiner Vernunftbegriff a priori, sondern setzt negative empirische Umstände voraus, mit denen das Vernunftwesen konfrontiert ist.

In einem weiteren Schritt deduziert Fichte die Verpflichtung der Anerkennung. Die Anerkennung ist nur dann nicht nur hypothetisch, wenn sie *wechselseitig* ist. Ich mache die Anerkennung der anderen davon abhängig, ob sie auch mir als vernünftigem Wesen Anerkennung zollen. Die Verpflichtung ist intersubjektiv begründet, also nicht unabhängig vom Verhalten anderer. Wirklich ist sie daher nur durch die Staatsgewalt. Die so verallgemeinerte Anerkennung ist das „Rechtsverhältnis“ (FW III, 52), für Fichte die Vernunftstruktur des Verhältnisses zwischen freien Vernunftwesen überhaupt. Wir müssen ergänzend und korrigierend hinzufügen: die Minimalvernünftigkeit von Beziehungen zwischen Subjekten in nicht-vernünftigen Verhältnissen. Das Kriterium der Vernünftigkeit des Rechts liegt darin, daß durch es der Wille als solcher in seinem Bestand gesichert ist, und zwar in Verhältnissen, die ihn in seiner Existenz bestreiten. Im Recht vereinen sich daher Macht und Vernunft, um nicht-vernünftige gesellschaftliche Mächte zu bewältigen.

Fassen wir zusammen: Fichte kommt in seiner Deduktion des Rechts tatsächlich sehr nahe an die Wahrheit über das Muß der Einschränkung der eigenen Freiheit und der Anerkennung der Freiheit anderer heran. Dieses Muß setzt erstens voraus, daß die Subjekte in einem Verhältnis zueinander stehen, in dem sie sehr grundsätzlich, d.h. nicht nur in diesem oder jenem Vorhaben, sondern in ihrem Dasein überhaupt bestritten werden. Zweitens setzt es voraus, daß die Subjekte in diesem negativen Verhältnis Bestand haben wollen. Nicht aus

¹⁰ Zur Kritik dieser Auffassung vgl. L. Siep, *Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*, in: ders. (Hg.), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, a.a.O. 47 ff. L. Siep interpretiert den Übergang von der Aufforderung zur Anerkennung als Konsequenz einer Erfahrung des aufgefordernden Subjekts. Doch reflektiert er nicht auf den spezifischen Gehalt dieser Erfahrung, der darin besteht, daß sich das aufgeforderte, vernünftige Subjekt im Gegensatz zu anderen als vernünftiges zu behaupten und zu bewahren hat.

der vernünftigen Subjektivität, sondern aus dem Gegensatz und den Zwangsverhältnissen, in denen sie steht, erwächst die Notwendigkeit der Rechtsform als juristische Verlaufsform dieser gegensätzlichen Verhältnisse. Das Recht mag die rationalste Form der Regelung der Gegensatzte sein. Aber diese Vernunftform ruht – um mit Schelling zu sprechen – auf einem nicht-vernünftigen dunklen Grund, dem Ungrund naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse.

II

Hegel beansprucht, mit seinem Theorieentwurf die Theorien Kants und Fichtes abzulösen. Bereits der Rahmentitel der Publikation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821 „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ macht dies deutlich.¹¹ Der Sinn von „Naturrecht“ ergibt sich auch nach Hegel nicht aus der Natur als solcher, sondern aus dem Geist. Das Recht muß auch für Hegel aus dem sich selbst denkenden Denken bzw. der sich selbst begründenden Vernunft begründet werden.¹² So kann er an die Vernunfttheorien Kants und Fichtes anknüpfen. Praktisch ist die Vernunft nach Hegel, indem sie als Wille die durchs Denken begründeten Zwecke in der Wirklichkeit realisiert.

In § 4 der Rechtsphilosophie bestimmt Hegel das Beweisziel der Rechtsbegründung folgendermaßen: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur ist“ (HW 7, 46).

Hegel hat sich vorgenommen, das Recht aus dem freien Willen als die diesem adäquate Verwirklichung abzuleiten. Das prinzipiell Fragwürdige auch bei Hegels Beweisabsicht besteht in dem Widerspruch, den Willen als „Boden“ und „Ausgangspunkt“ (§ 4) so festzuhalten, daß das Recht, das doch im Willen seinen Grund haben soll, zugleich erst die notwendige Bedingung dafür ist, daß der Wille ist, was er ist: frei oder die Verwirklichung seiner Freiheit. Einerseits soll das Recht aus der Freiheit des Willens hervorgehen, andererseits macht erst das Recht die Freiheit des Willens wirklich. Dieser Zirkel hat m. E. innertheoretisch seinen Grund darin, daß auch Hegel gegen seine eigene Einsicht den Begriff der Freiheit vom empirischen Willen abtrennt und ihn zum erst noch zu erreichenden Auftrag an ihn macht. Die spekulativ-dialektische Theorie des Willens hat bei Hegel die Aufgabe zu begründen, daß erst mit dem Recht das wirklich ist, was der Wille nur erst an sich ist: Freiheit; oder anders gesagt: erst der rechtsförmige Wille ist wahrhaft frei. Dementsprechend ist Hegels Rechtsbegründung Willenstheorie.¹³

Hegels schwierige Theorie des Willens legt sich in drei Teile auseinander: Zunächst wer-

¹¹ Hegels Schriften zitiere ich nach der Suhrkamp-Ausgabe: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel (Frankfurt a.M. 1969 ff.) (zit.: HW).

¹² Zu Hegels Kritik am Begriff des „Naturrechts“ vgl. Enz. § 502 Anm., HW 10, 311 f. Dazu vgl. M. Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts, in: ders. (Hg.), Studien zu Hegels Rechtsphilosophie (Frankfurt a.M. 1969) 69 ff. In der heutigen Diskussion wird „Naturrecht“ und „Vernunftrecht“ oft synonym gebraucht (vgl. O. Höffe, Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsethisches Programm, in: ders., Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik (Stuttgart 1988, 25 f.). Bereits bei Fichte heißt es FW X, 498: „Naturrecht, d.i. Vernunftrecht, und so sollte es heißen“.

¹³ Zu Hegels Willenstheorie als Voraussetzung seiner Rechtslehre vgl. M. Riedel, Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie, in: ders. (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2 (Frankfurt a.M. 1975) 109–127; L. Siep, Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel, in: ders. (Hg.), Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, a. a. O. 65–80. Eine kritische Analyse von Hegels Willenstheorie hat A. Dorschel vorgelegt (vgl. A. Dorschel, Idealistische Kritik des Willens, a. a. O. bes. 134–219). Dieser Studie, die sich um ein eigenständiges, idealismuskritisches Konzept praktischer Rationalität bemüht, verdanken meine Überlegungen Anregungen und wesentliche Einsichten.

den der Begriff und die Momente des Willens exponiert (§§ 4–7). Sodann werden hintereinander zuerst der sog. an sich freie Wille (§§ 8–20) und schließlich der an und für sich freie Wille (§§ 21–28) erörtert.

Daß die Trennung der Freiheit vom Willen nicht selbstverständlich ist, weiß Hegel, der Denker des Konkreten, selbst, denn er geht zunächst davon aus, daß Freiheit und Wille dasselbe sind. Im Zusatz zu § 4 heißt es: „Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. [...] das Freie ist der Wille, Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist“ (*HW* 7, 46).

Nach den §§ 5–7 legt sich der Begriff des Willens in die drei Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auseinander. Meine These ist, daß in diesen Momenten Schein und Wahrheit, Falsches und Richtiges, was die Bestimmung des Willens betrifft, fast untrennbar ineinanderfließen.

Aus der Bestimmung, daß der Wille von seinem Inhalt abstrahieren kann und nicht auf ihn festgelegt ist, schließt Hegel in § 5, daß dann die erste Bestimmung des Willens die völlige Freiheit von allem Inhalt ist: „Der Wille enthält α) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist“ (*HW* 7, 49).

Das erste und grundlegende Moment der relativen Allgemeinheit, Abstraktion oder Unbestimmtheit des Willens, hüllt Hegel in den Schein einer „*absoluten Abstraktion*“ (ebd.). Die erste Bestimmung des Willens als absolute Allgemeinheit des Ich ist Folge von Hegels Fichteanismus. Hegel reflektiert in die erste Bestimmung des Willens zugleich das klassische Konzept einer „*libertas indifferentiae*“, das er im übrigen zu Recht scharf kritisiert (vgl. § 5 Anm., *HW* 8, 49 f. und § 35; *HW* 7, 94 f.). Das Scheinhafte der ersten Bestimmung zeigt sich darin, daß sie ein absoluter Widerspruch ist. Besteht der Wille darin, von allem zu abstrahieren, was ihn als Wille ausmacht, so hebt er sich selbst auf. Wie Hegel selbst weiß und im Zusatz zu § 6 hervorhebt, ist ein Wille, der nichts will, kein Wille: „Der Wille, der [...] nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille“ (*HW* 7, 54). Dieser von Schelling zur Bestimmung des Absoluten affirmativ wieder aufgenommene Gedanke leistet nichts zur Bestimmung des empirischen Willens. Der Wille soll bestimmt werden, und die erste Bestimmung ist die Abstraktion von allem, was ihn ausmacht. Insofern Hegel die Scheinhaftigkeit dieser ersten Bestimmung affirmiert, reflektiert sich in ihr seine problematische Abtrennung der Freiheit vom Willen.

Der Wille ist relative, nicht absolute Abstraktion von seinem Inhalt. Auch das Beispiel des Selbstmörders kann m.E. diese Fassung der ersten Bestimmung nicht plausibel machen, denn Suizid ist nicht „reine Unbestimmtheit“, sondern eine prinzipiell negative Stellung zum Leben, die Negation des Willens zum Leben, wie Schopenhauer sagen würde, die Resultat eines bestimmten Willensinhalts ist. Das gleiche gilt für das Beispiel des religiösen bzw. politischen Fanatikers. Der religiöse oder politische Fanatismus ergibt sich aus bestimmten Theorien. Dagegen ist der Tod tatsächlich die Abstraktion von allem Inhalt und Hegel hat im *Naturrechtsaufsatz* von 1802 den Tod konsequenterweise als die konkrete Erscheinung der absoluten Freiheit beschrieben (vgl. *HW* 2, 479). Im Leben ist der Mensch allerdings nur in dem Maße frei, als er in der Lage ist, zwischen dem, was er will, und dem, was nicht, zu unterscheiden.

Der Gedanke der absoluten Freiheit, der jede Beschränkbarkeit ausschließt, grassiert im deutschen Idealismus. Auch der junge Schelling hat im Anschluß an Fichtes Gedanken vom absoluten Ich in seiner *Neuen Deduktion des Naturrechts* von 1795 die absolute, unbeschränkbare Freiheit gefordert: „Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, *absolut-frei*

zu *seyn*, jede heteronomische Macht *deiner* Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbareren Macht zu erweitern“.¹⁴

Die zweite Bestimmung des Willens besteht nach Hegel im überlegten, begründeten Übergehen des Willens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit. In § 6 heißt es: „ß) Ebenso ist *Ich* das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung, Bestimmen* und *Setzen*, einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands“ (HW 7, 52). Dieses Übergehen ist doppelt bestimmt: Der Wille beurteilt denkend seine Gründe, von denen er sich bestimmen läßt und verwirklicht sich andererseits im Entschluß zu einem Inhalt. Aber auch hier ist wieder nicht von relativer, sondern von absoluter bzw. „unterschiedsloser Unbestimmtheit“ die Rede. Sie trifft jedoch Hegels eigene Kritik an der Idee des „arbitrium indifferentiae“, daß in ihr der Wille nicht aus Gründen zu etwas Bestimmtem übergeht, sondern in und aus der absoluten Indifferenz und insofern grundlos.

So wie sich die erste Bestimmung des Willens in einen Schein hüllt, so auch die zweite. Die Abstraktion von allem Inhalt in der ersten Bestimmung ist der Grund dafür, daß in der zweiten der Inhalt als Beschränkung der Willensfreiheit erscheint. „Das Besondere, was der Wille will, ist eine Beschränkung, denn der Wille muß, um Wille zu sein, sich überhaupt beschränken“, heißt es im Zusatz zu § 6 (HW 7, 54). Und im Zusatz zu § 13 zitiert Hegel Goethe: „Wer Großes will, sagt Goethe, muß sich beschränken können“ (HW 7, 65). Hegel wechselt hier jedoch zweierlei. Er konfundiert dies, etwas Bestimmtes wollen, mit einer Beschränkung des Willens. Etwas Wollen ist nach Hegel nicht Akt meiner Freiheit, sondern eine Beschränkung derselben.

Nach Hegel ist die zweite Bestimmung des Willens, der auf seine Inhalte bezogene Wille, ein manifester Widerspruch, nämlich einerseits auf einen Inhalt als seine Bestimmtheit angewiesen zu sein, andererseits aber in ihr als seiner Beschränkung in seiner Freiheit negiert zu sein. Der Widerspruch besteht also in dem Problem, daß der Wille, um Wille zu sein, einen Inhalt braucht, aber in diesem Inhalt gerade in seiner Freiheit, das ist das, was ihn in seinem Wesen ausmacht, beschränkt wird.¹⁵ Zugleich bestätigt Hegel, daß ein Wille ohne Bestimmtheit auch kein wirklicher Wille ist. Ich zitiere nochmals diese grundlegende Einsicht Hegels: „Ein Wille, der [...] nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille“ (§ 6 Zus.; HW 7, 54).

Hegels Konstruktion dieses Widerspruchs ist wenig plausibel, da sie auf der fehlerhaften Gleichsetzung von Bestimmtheit und Beschränkung basiert. Zwei Argumente sprechen gegen Hegels Gleichsetzung des Willensinhalts mit Beschränkung und damit gegen die Konstruktion des Widerspruchs in der zweiten Bestimmung des Willens: 1. Wer sich für etwas Bestimmtes entschieden hat, hat sich noch lange nicht für etwas anderes absolut nicht entschieden. Man kann sich ja Möglichkeiten offen lassen. 2. Wenn sich der Wille auf etwas Bestimmtes bezieht, so kommt es ihm gerade auf dieses an. Der Wille hat also nicht nur etwas Negatives, sondern auch etwas Positives zum Inhalt. Hegel setzt den Willen, der sich et-

¹⁴ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. I, hrsg. v. K. F. A. Schelling (Stuttgart 1856–1861) 248 (zit.: Schellings Werke).

¹⁵ Hegel formuliert diesen Widerspruch in § 7 in der Negativitätsterminologie: „Ich bestimmt sich, insofern es diese Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt“ (HW 7, 54). Zwar stimmt es, daß der Wille durch seinen Inhalt „nicht gebunden ist“ – das, was ich will, zwingt mich nicht dazu –, daß das Ich deswegen „gleichgültig gegen diese Bestimmtheit [ist]“, leuchtet jedoch nicht ein. Wenn sich der Wille einen bestimmten Inhalt setzt, bedeutet das doch gerade, daß es auf ihn positiv ankommt. Hegels Behauptung, daß der Wille in Beziehung auf seine Bestimmtheit ein Verhältnis der Negativität und des Widerspruchs ist, läßt sich daher nicht aufrechterhalten.

was Bestimmtes zu seinem Anliegen macht, prinzipiell unter den Verdacht, daß er beim Wollen seine Freiheit verliert. Umgekehrt verhält es sich: Daß der Wille sich auf Bestimmtes bezieht, ist nicht Hindernis, sondern Bedingung seiner Freiheit. Dieser Gedanke entspricht auch der Tradition von Thomas von Aquin, demzufolge das Denken mit Allgemeinem, das Wollen mit Besonderem zu tun hat.

An dieser Stelle zeigt sich, daß Hegel etwas in den Willen hineinlegt, was ihm von äußeren Umständen, mit denen er konfrontiert ist, zustößt. „Beschränktheit“ ist nicht, daß etwas etwas und nicht alles ist, denn alles, was ein Wille wollen kann, ist etwas Bestimmtes, sondern daß dem Willen ein Hindernis entgegentritt. Dies liegt jedoch nicht im Begriff des Willens, sondern verweist auf empirische Umstände, denen der Wille ausgesetzt ist.

Hegel stützt seine Kritik an der zweiten Bestimmung des Willens mit einer Kritik am wählenden Willen als der sog. Willkür. In bezug auf seine Inhalte sei der Wille als Willkür auf der Stufe der „Zufälligkeit“ (§ 15, *HW* 7, 65 ff.). Dabei übernimmt Hegel das den Willensinhalt gegen die Freiheit ausspielende Argument Kants. Wenn der Wille etwas will, was dem Subjekt innerlich oder äußerlich *vorgegeben* ist, so sei er fremdbestimmt und damit unfrei. Zugleich konfundiert Hegel den adjektivischen Sinn „etwas Zufälliges wollen“ mit dem adverbialen Sinn „es zufälligerweise wollen“. Etwas Bestimmtes, Zufälliges wollen ist etwas anderes als es zufällig, d. h. willkürlich wollen im Sinne von in der Wahl desselben einem Zufall ausgesetzt sein. Da beides zu unterscheiden ist, ist es kein Widerspruch, etwas Zufälliges frei zu wollen.¹⁶

Zwei weitere Argumente führt Hegel für seine These von der Gleichsetzung von Inhalt und Beschränkung an, auf die ich hier noch hinweisen möchte: 1. der Gedanke der *Qual der Wahl*, Wählen heißt Verzichten, der unter dem Titel „Dialektik der Triebe und Neigungen“ als die „*Erscheinung*“ (§ 17; *HW* 7, 68) des Widerspruchs der Willkür firmiert. Auch hier ließe sich zeigen, daß der erzwungene Verzicht auf etwas nicht in der Natur des wählenden Willens seinen Grund hat, sondern in den sozialen Verhältnissen, in denen er sich bewegt; 2. der Gedanke, daß ein Wille, der dem Zwang ausgesetzt werden kann, kein wahrhaft freier Wille ist (vgl. § 91; *HW* 7, 178 f.). Daß der Zwang den freien Willen widerlegt, bedeutet für Hegel umgekehrt: Der Wille kann seinem Begriffe nach nicht gezwungen werden. Hegels Bestimmung des wahren Willens kommt hier dem stoischen Ideal der *Adiaphora* nahe. Diesem Argument ließe sich entgegenstellen, daß nur ein Wille gezwungen werden kann. Natürlich gehören Zwang und Freiheit nicht begriffsmäßig zusammen. Was einer gezwungenermaßen *mit* freiem Willen tut, macht er durchaus nicht *aus* freiem Willen. Daraus ergibt sich jedoch, daß nicht Hegels Argument gilt, daß, was frei ist, nicht gezwungen werden kann, sondern umgekehrt, daß nur was frei ist, gezwungen werden kann.

Zur dritten Bestimmung des Willens, zur Einzelheit, kommt Hegel durch folgende Überlegung: Die Freiheit des Willens kann nur gerettet werden, wenn der Widerspruch zwischen dem Willen als Prinzip (= Allgemeinheit) und dem besonderen Inhalt (= Besonderheit) als Aufhebung dieses Prinzips aufgelöst wird. Dies geschieht dadurch, daß der Inhalt des Willens der Freiheit *gemäß* wird: „Indem er [der Wille d. Verf.] die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der *an sich*, sondern ebenso der *für sich* freie Wille – die wahrhafte Idee“ (§ 21; *HW* 7, 72).¹⁷

¹⁶ Zu den Fehlern von Hegels Kritik des wählenden Willens vgl. A. Dorschel, Die idealistische Kritik des Willens, a. a. O. 164 ff.

¹⁷ In § 7, wo Hegel das dritte Moment des Willens, die Einzelheit, einführt, bestimmt er diese als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit derart, daß sich der allgemeine Wille selbst besonders und in seinen Bestimmtheiten bei sich ist (vgl. § 7; *HW* 7, 54). Tatsächlich ist es für den Verstand nicht einfach, diese Einheit zu begreifen. Gleichwohl scheint Hegel in dieser Bestimmung den Begriff des Willens richtig bestimmt zu haben. Doch bereits hier taucht das Problem auf, wie der besondere Inhalt der

Der Wille kann als einziger gegen das Prinzip des Wollens nicht verstoßen, der mit ihm zusammenfällt, der sich in seinem Inhalt nur auf sich selbst bezieht, denn jeder besondere Inhalt beschränkt seine Freiheit. In der Einzelheit wird der Inhalt der Freiheit gemäß, weil der Inhalt des Willens seine Freiheit ist, was dadurch eintritt, daß der Inhalt des Willens der freie Wille selbst ist. Hegel sagt: „Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist er für sich, was er an sich ist“ (§ 10; HW 7, 60). Und weiter: „[...] der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der *freie Wille, der den freien Willen will*“ (§ 27; HW 7, 79). Kann jedoch gezeigt werden, daß ein Widerspruch zwischen Freiheit des Willens und besonderem Willensinhalt nicht besteht, dann entfällt auch der Verweis darauf, daß das Problem der Willensfreiheit dadurch gelöst sei, daß der Wille sich nur auf sich selbst bezieht.¹⁸

Die hier angeführte wahre Freiheit des Willens ist auch nicht das von Hegel in der *Wissenschaft der Logik* präformierte Bei-sich-Sein-im-Anderen, sondern reines Bei-sich-Sein. An und für sich frei ist der Wille, wenn er sich nur auf sich bezieht, in vollkommener Unabhängigkeit von anderem ist. Damit unterliegt Hegels praktische Philosophie folgendem Widerspruch: Einerseits intendiert Hegel mit dem Begriff der praktischen Subjektivität und Freiheit die Aufhebung der ontologischen Alternative von Substanz und Akzidenz, derzufolge alles, was ist, entweder in sich oder in anderem ist, entweder reine autonome Selbstbestimmung oder völlige Fremdbestimmung, andererseits subsumiert er die Subjektivität einer der beiden Glieder der Alternative. Vornehmlich denkt er den Willen als Substanz, als reines Bei-sich-selbst-Sein. Damit geht einher, daß Hegels Konzeption auf eine Desavouierung der Intentionalität des Willens hinausläuft. Da jede Intentionalität Restriktion ist, gerät Hegels Willens-theorie in den Widerspruch, daß die praktische Subjektivität eine ohne jede Intentionalität ist und damit sich selbst aufhebt. Die Verpflichtung des Willens auf reine Reflexivität läßt Hegels Willens-theorie in einen Theoretizismus umschlagen, der Praxis der Theorie unterordnet.¹⁹

Gleichwohl gibt es in der dritten Bestimmung des Willens ein rationales Moment. Die Rationalität und Unhintergebarkeit der Selbstbezüglichkeit des Willens ist allerdings im Negativen der bestehenden Welt begründet. Ein Wille, der sich das, was er qua Wille schon ist, nämlich frei, zum hauptsächlichen Anliegen macht, unterstellt nämlich gesellschaftliche Verhältnisse, die ihn in seinem Bestand bedrohen. Der Wille, der sich zum Zwecke macht, ist einer, der nicht vernichtet werden will.

Allgemeinheit des Willens angemessen sein kann, weil Hegel die Bestimmtheit als Beschränktheit auslegt. Die Lösung deutet sich bereits hier an: Der Wille ist nur dann frei, wenn er nur sich selbst zum Inhalt hat.

¹⁸ Hegel orientiert sich in seiner Theorie des selbstbezüglichen Wollens einerseits an Fichtes Theorie des reinen praktischen Selbstbewußtseins im „System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1798, wonach das Ich nur dann etwas Bestimmtes wirklich will, wenn es darin zugleich sich selbst als freies und vernünftiges Wesen will (vgl. *FW IV*, 18 ff.), andererseits an Schellings Konzept des freien Aktes der Selbstbestimmung im „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800, der nur gelingen kann, wenn in ihm das wollende Ich sich selbst als sein Objekt will (vgl. Schellings Werke III, 533 ff.). Auf diese Quellen von Hegels Willens-theorie macht J. Stolzenberg (Fichtes Begriff der praktischen Subjektivität, a. a. O. 95) aufmerksam. Während bei Fichte die Selbstbeziehung des Wollens ein absolutes Sollen der Moralität bleibt und bei Schelling unter der Bedingung der Intersubjektivität steht, leitet sie Hegel aus dem Begriff des Willens selbst ab, die in der Rechtsform objektive Gültigkeit bekommt.

¹⁹ Vgl. R.-P. Horstmann, *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, in: Hegels philosophische Psychologie, hrsg. v. D. Henrich, Hegel-Studien, Beiheft 19 (Bonn 1979) 191–199. R.-P. Horstmann stellt heraus, daß die Reduktion des Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen auf reines Bei-sich-selbst-Sein die logische Grundlage der Auszeichnung der intellektualistischen Freiheit ist, der gegenüber das Subjekt als handelndes unfrei bleibt und damit Hegels Theoretizismus auf den Weg bringt.

Aus dem Inhalt des § 27 – der Wille will wollen (dürfen) – konstruiert Hegel schließlich den Übergang zum Recht in § 29 als der Gewährleistung des „*Dasein[is] des freien Willens*“ (*HW* 7, 80). Auch dieser Übergang erfolgt jedoch nicht aus dem Begriff des vernünftigen Willens. Denn der Wille, der den freien Willen will, ergibt sich nicht aus dem Widerspruch des auf seine Inhalte bezogenen Willens, sondern aus jenem anderen Widerspruch, in dem der Willen zu einer ihm fremd und beschränkend gegenüberstehenden Realität steht. Die Rationalität dieses Willens ist also eine, die aus dem Versuch der Bewältigung gesellschaftlicher Negativität erwächst. Der methodologische Ausschluß der Intersubjektivität in Hegels spekulativ-dialektischer Willentheorie schlägt hier an dem blinden Punkt dieser Theorie in sein Gegenteil um.²⁰

Die Rationalität der Rechtsform erweist sich so auch bei Hegel als Vernunftform auf dem Grunde nicht-vernünftiger Negativität naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse, in der Macht und Vernunft zusammentreten, um die Macht unvernünftiger gesellschaftlicher Mächte niederzuhalten. So unhintergebar die Rationalität des Rechts innerhalb dieser ist, so wenig ist sie hinreichende Bedingung für freie gesellschaftliche Verhältnisse bzw. einen Begriff von affirmativer Intersubjektivität.

Zugleich hat sich in der Bestimmung der Vernünftigkeit des Rechtsbegriffs eine entscheidende Differenz zwischen Fichte und Hegel gezeigt: Während bei Fichte die Rechtsfähigkeit bedingt ist von der wechselseitigen Anerkennung der Subjekte, wird sie bei Hegel als unbedingte und unhintergebar vom an und für sich freien, sich selbst wollenden Willen eingefordert. Für Hegel ist das Recht als Sicherung und Gewährleistung des Willens ein nichtaufgebbares Vernunftgut in unvernünftiger Zeit. Es ist daher anders als für Fichte für Hegel nicht möglich, daß einer seine eigene Rechtsfähigkeit zur Disposition stellt, etwa indem er sich freiwillig in Sklaverei verkauft. Nach Fichtes intersubjektivistischem Ansatz ist dies möglich. Er muß dann allerdings in Kauf nehmen, „*vogelfrei*“ (*FW* III, 260) zu sein. Der Wille ist daher bei Hegel in einer noch radikaleren Weise der Rechtsform subsumiert als bei Fichte.

Hegel hat das Defizit der Rationalitätsform des Rechts unter dem Titel „abstraktes Recht“ oder Formalismus des Rechts selbst herausgestellt. Die Anerkennung des Willens, die das abstrakte Recht gewährt, ist „inhaltslos[e]“ (§ 35; *HW* 7, 93), bezieht sich ausschließlich auf die Rechtsperson, den an und für sich freien Willen, der abstrakt, ausschließend ist. Im Formalismus des Rechts kommt der Inhalt des Willens, seine Bedürfnisse und Interessen, nicht in Betracht. Sofern sich das Recht auf einen Inhalt bezieht, drückt es demselben seine abstrakte Bestimmung auf: ein Gegenstand des Bedürfnisses wird Privateigentum, ein Individuum zur Privatperson. Das Recht setzt sich in Gegensatz zum empirischen Willen. Die gesellschaftliche Formbestimmtheit des Willens erweist sich als abstrakt freier Wille.²¹

Aber bin ich mit meiner Kritik an Fichte und Hegel nicht in einen Hobbesianismus zu-

²⁰ Obgleich M. Theunissens Vorwurf, daß bereits in der Einleitung der Rechtsphilosophie Intersubjektivität systematisch verdrängt wird, berechtigt ist, zeigt Hegels Willentheorie, daß in ihr eine bestimmte Form gesellschaftlicher Intersubjektivität vorausgesetzt ist (vgl. M. Theunissen. Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* [Stuttgart 1982] 332). M. Theunissen führt diese Verdrängung auf Hegels Ansatz bei der Einzelheit des überindividuellen Willens zurück (ebd., 329ff.). In diesem Ansatz ist m. E. Hegels fragwürdige Abtrennung der Freiheit vom individuellen Willen begründet.

²¹ Hegel stellt in der Lehre vom abstrakten Recht fest: „Der für sich seiende oder abstrakte Wille ist die Person“ (§ 35 Zus.; *HW* 7, 95). Abstrakt ist der freie Wille darin, daß er sich bezüglich seiner gesellschaftlich auferlegten Schranken relativiert und als sich selbst kontrollierender Wille auftritt, dessen Ambivalenz Hegel im Begriff der Person festhält: „Das Höchste des Menschen ist, Person zu sein, aber trotzdem ist die bloße Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas Verächtliches“ (ebd.).

rückgefallen, dessen Prinzip der Begriff der Selbsterhaltung ist?²² Einerseits ja, andererseits nein. Zum einen hat Hobbes im *Leviathan* erstmalig den Begriff eines vernünftigen Rechts bzw. Staates konzipiert. Vor dem Hintergrund eines vorstaatlichen Chaos, in dem durch einen ungezügelten Egoismus die Menschen dazu getrieben werden, sich gegenseitig den Schädel einzuschlagen, empfiehlt er die rechtliche Beschränkung dieses Egoismus durch den Staat als Bedingung für dessen Verwirklichung. Die Vernunft liegt also darin, den Kampf aller gegen alle in eine zivilisierte Form zu bringen. Hobbes hat damit zum ersten Mal in der Begründung des Rechts und des Staates in der Moderne die vom mittleren Schelling ausgearbeitete Figur der Vernunftform auf unvernünftigem Grund in die politische Philosophie eingezeichnet. Zugleich hat er diesem Begriff der Rechts- und Staatsvernunft dadurch eine entscheidende Wendung gegeben, daß er den Konkurrenzkampf der Bürger in deren Naturzustand verwandelte, dem gegenüber der Zwang zur zivilen Verlaufsform der Konkurrenz als Fortschritt zur Vernunft, und zwar zur absoluten Vernunft erscheint.

Es war die große theoretische Leistung von Marx im *Kapital*, die Verwandlung gesellschaftlicher Konkurrenzverhältnisse in natürliche als Schein durchschaut zu haben. Marx dechiffriert den naturwüchsigen gesellschaftlichen Ungrund der Rechtsvernunft als einen durch nicht-vernünftige gesellschaftliche Verhältnisse produzierten. In dem Maße, wie es ihm gelang, deren Anatomie zu durchschauen, wurde die Rechtsvernunft von einer scheinbar absoluten zur relativen herabgesetzt. Doch die Dechiffrierung der gesellschaftlichen Produziertheit der Gegensätze ging bei Marx mit der fragwürdigen These einher, daß das Recht bloß Reflex der gesellschaftlichen Verhältnisse sei. Die Rechtsform ist für Marx quasi eine Verdoppelung der ökonomischen Formbestimmungen, nur selbstständiges, funktional abgeleitetes Moment im Reproduktionsprozeß des Kapitals. Während Fichte und Hegel die gesellschaftliche Bedingtheit der Vernunftform des Rechts leugnen und es aus reiner Vernunft begreifen, leugnet Marx die Vernunftförmigkeit des Rechts, indem er es auf seine gesellschaftlichen Bedingungen reduziert und als den wirklichen, materiellen Produktionsverhältnissen entsprungene „objektive Gedankenform[en]“ begreift.²³

So wird die Wahrheit beider Theorien über das Recht wohl in der Schellingschen auf Hesiods *Theogonie* zurückgehenden Figur der Vernunftform auf dunklem Grund liegen. So wie beim mittleren Schelling die Vernunft aus Licht tritt, indem sie sich über die vorherrschende Finsternis des dunklen Naturgrundes erhebt, so erzählt die *Theogonie* Hesiods die Heraufkunft der vernünftigen olympischen Zeusherrschaft nach. Zeus versenkt die vorvernünftigen Mächte, das Chaos, die Nacht und die vorolympischen Götter, in die Tiefe des dunklen Untergrunds der Erde. Die Vernunftmacht des Zeus, die wesentlich die der Rechtsform ist, bewährt sich in der Niederhaltung der im Grunde noch wirksamen Urgewalten.²⁴

²² Der einzige Grundbegriff von Hobbes' Philosophie ist der Begriff der Selbsterhaltung (vgl. T. Hobbes, *Leviathan* I, 2, hrsg. v. I. Fetscher [Frankfurt a.M. 1984] 13), der zugleich die Grundlage der neuzeitlichen Rationalität abgibt (vgl. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne* [Frankfurt a.M. 1976] 144 ff.).

²³ K. Marx, *Das Kapital*, in: Marx/Engels Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Berlin 1956 ff.) Bd. 23, 90. Marx stellt im zweiten Kapitel des Kapitalbuchs fest, daß sich die Subjekte nur insofern als Personen und Privateigentümer anerkennen, insofern sie sich als Repräsentanten von Waren, d. h. als Käufer und Verkäufer, gegenüber treten (vgl. ebd., 99). Im Unterschied zu Hegel erkennt Marx, daß das Person- und Privateigentümer-Sein und damit der abstrakt freie Wille nicht aus dem Wesen des Willens, sondern aus bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen entspringt, die in sachlich-entfremdeter Form den Zusammenhang zwischen den Subjekten bestimmen.

²⁴ Die Herrschaft von Zeus und den olympischen Göttern, die durchaus auf Gewalt beruht, hat im Unterschied zu den Chaos-Mächten die Form des Rechts, was sich in der Institutionalisierung der Styx als Göttereid zeigt. Zur Darstellung der Styx vgl. Hesiod, *Theogonie*, hrsg. v. K. Albert (Sankt Augustin 1990) 775–806.