

Georg Geismann
(München)

Fichtes "Aufhebung" des Rechtsstaates¹

I

Auf den hohen Schultern von Hobbes und Rousseau stehend sah der Rechtslehrer Kant in ein unabsehbar weites Land der Freiheit und des Friedens, dessen klare Konturen im Nebel der Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts verschwanden, kaum daß sie aufgetaucht waren.

Es ist der Staats-, Sitten- und Religionslehrer Fichte, der als einer der Ersten für solchen Nebel sorgt. Sein Rechts- bzw. Staatsdenken ist in einer durchgängigen oszillierenden Schwebelage zwischen Positivismus und "Sittenlehre". Eben dadurch wird es ihm einerseits unmöglich, allgemeinverbindlich die rechtlichen Grenzen der Wirksamkeit des Staates abzustecken. Andererseits verführt es ihn immer wieder dazu, die Idee des Staates gleichsam sittlich zu überhöhen. Eine typische und besonders wichtige Verführung dieser Art liegt in der Idee des Nationalstaates. Das Auftreten dieser Idee beim späteren Fichte macht noch einmal eine Kluft unübersehbar, die längst, nämlich von Anfang an, gegenüber Kant bestanden hatte.

II

Das gesamte Rechts- bzw. Staatsdenken Fichtes ist - insbesondere an seinen beiden Polen, dem "Urrecht" und dem "Staatsrecht" - "induziert" (um nicht zu sagen: infiziert) durch die Idee vom Menschen als einem zur Sittlichkeit fähigen und bestimmten Wesen. In den frühen politischen Schriften² von 1793 deduziert Fichte den Rechtsbegriff aus dem für den Menschen als vernünftiges Wesen "schlechterdings und ohne alle

¹ Für Kritik und Anregung habe ich besonders Dr. Bernd Ludwig und Dr. Udo Rameil, für die Mühsal der Herstellung einer druckreifen Vorlage wie schon so oft Helga Zenker und außerdem Florentine Steffan und Antje Strube zu danken.

² Quellenangaben beziehen sich, soweit nicht anders vermerkt, auf: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände, Berlin 1845-1846, fotomech. Nachdruck Berlin 1971 (zitiert: I-VIII) und auf: Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, 3 Bände, Bonn 1834-1835; fotomech. Nachdruck Berlin 1971 (zitiert: IX-XI). Eckige Klammern enthalten Zusätze von mir.

Ausnahme"³ geltenden "Sittengesetz". Danach hat der Mensch ein Recht "zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten* ist." Genauer: er hat ein (unveräußerliches) "Urrecht", ein freies, vernünftiges, sittliches Wesen zu sein, somit auf die "Bedingungen, unter denen er allein pflichtmäßig handeln kann, und zu den Handlungen, die seine Pflicht erfordert"; und ein (veräußerliches) "Urrecht" "zu den Handlungen, die das [Sitten-]Gesetz bloss erlaubt"; - und nur darauf. Der Mensch hat also nicht das Recht, seine Pflicht nicht zu tun und kein freies, sittliches Wesen zu sein.⁴

Mit dem "Naturrecht" von 1796/97 gibt Fichte den Versuch einer Deduktion des Rechtsbegriffs aus dem "Sittengesetz" ausdrücklich⁵ und übrigens endgültig auf. Statt dessen leitet er den Begriff des Rechts unmittelbar aus dem Begriff eines endlichen vernünftigen Wesens ab, welches sich als solches gar nicht anders als in einem bestimmten Verhältnis mit anderen endlichen Vernunftwesen stehend denken kann.⁶ (Objektives) Recht ist die Beschränkung von jedermanns "eigene[r] äussere[r] Freiheit durch innere Freiheit so ..., dass alle Anderen neben ihm auch äusserlich frei sein können."⁷ Das daraus resultierende Urrecht des Menschen ist nicht mehr - wie noch 1793 - "mit unserer Sittlichkeit innig verknüpft",⁸ wohl allerdings mit unserer Freiheit als sittlichem Vermögen:⁹ es ist "das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache zu seyn*".¹⁰

Im Prinzip behält Fichte den hier gewonnenen Begriff vom Urrecht des Menschen und auch die für ihn damit verbundene "Grenzscheidung zwischen Naturrecht und Moral",¹¹ zwischen "Rechtslehre" und "Sittenlehre"¹² und zwischen "Rechtsgesetz" und "Sittengesetz" bis zuletzt bei.¹³

³ Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (= Beitrag), VI 60.

⁴ Siehe Beitrag, VI 60; 81; 170 ff.; Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten (= Zurückforderung), VI 12.

⁵ Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (= Naturrecht), III 54.

⁶ Naturrecht §§ 1-4, III 17 ff.

⁷ Naturrecht, III 9.

⁸ Zurückforderung, VI 14.

⁹ Vgl. Naturrecht, III 8 f.; 17 ff.; 85 ff.; 119.

¹⁰ Naturrecht, III 113 (so wörtlich auch in: Das System der Rechtslehre (1812) (= Rechtslehre), X 525). - Freiheit ist für Fichte zunächst Unabhängigkeit von Naturtrieben, also *innere Freiheit*. Bloß "*formal*" ist diese Freiheit, wenn das Handeln zwar "bewußt", d.h. auf Grund einer Zwecksetzung und insofern durch Vernunft bestimmt geschieht, dabei aber einem Naturtrieb folgt. "*Materiale*" Freiheit hingegen ("völlige Unabhängigkeit von allem ausser uns") liegt vor, wenn das Handeln auch seinem Inhalt nach, also die Zwecksetzung selber durch Vernunft bestimmt ist. (Siehe Sittenlehre, IV 132 ff.; 153). Insofern für Fichte die (formale bzw. materiale) Freiheit durch Handeln in Erscheinung tritt, spricht er von *äußerer Freiheit*. - Die "formale Freiheit" läßt sich auch begreifen als Fähigkeit zur Sittlichkeit (vgl. Staatslehre, IV 434), die "materiale Freiheit" entsprechend als Bestimmtheit durch Sittlichkeit. Wenn Fichte von "*sittlicher Freiheit*" (zuweilen auch von "*absoluter Freiheit*") spricht, dann meint er, je nachdem, die (formale) Freiheit zur Sittlichkeit oder die (materiale) Freiheit durch Sittlichkeit.

¹¹ Naturrecht, III 88; vgl. bereits Beitrag, VI 112.

Rechtsphilosophisch bedeutsam ist nun - im Lichte einer ersten kritischen Reflexion¹⁴ -, daß weder das aus dem "Sittengesetz" deduzierte Recht noch das selbständig und in strikter Distanz zum "Sittengesetz" gewonnene Recht als mit einem möglichen Anspruch gegenüber Anderen verknüpftes "juridisches Recht" auch nur gedacht werden können.

a) Bezüglich des erstgenannten Rechts ist dies evident. Mag doch der Mensch durch das "Sittengesetz" zur Realisierung welcher Zwecke auch immer verpflichtet bzw. befugt sein, mag er also aus dem "Sittengesetz" ein bestimmtes "sittliches Recht" zum Handeln haben, - so sagt doch eine solche Feststellung gar nichts darüber aus, welches durch jenes "Recht" ermöglichte Handeln innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft im Falle von Handlungskonflikten mit Anderen erlaubt, d. h. im juristischen Sinne (im Verhältnis zu diesen Anderen) rechtens ist. Das war auch nicht anders zu erwarten; denn in der einfachen Gleichsetzung des Urrechts mit dem Sittlich-Erlaubten ist ja weder von Anderen noch von "äußerer Freiheit" überhaupt die Rede.¹⁵ Dieses sogenannte Urrecht schränkt nur innerlich (auf das vom Sittengesetz Erlaubte), nicht aber äußerlich (auf

¹² Siehe z. B. Naturrecht III 10 ff.; ebenso Fichtes Rezension von Kants Schrift "Zum ewigen Frieden" [= Kant-Rezension] in: J. G. Fichte, Werke 1794-96, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Bd. III, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, 223.

¹³ Siehe z. B. Rechtslehre, X 496 ff.; 506; 516 f. Fichte war auf jene "Grenzscheidung" besonders stolz. Mit der "Sittenlehre" "ist sie [die Rechtslehre] verwechselt worden bis auf mich." (Rechtslehre, X 498). 1796 hatte Fichte noch vermutet, daß auch Kant das Rechtsgesetz nicht vom Sittengesetz ableite (siehe Naturrecht, III 12 f.; 90; Kant-Rezension, 223).

Fichte meint, sich für seine Vermutung auf den von Kant in einer (übrigens nicht einschlägigen) Anmerkung erörterten "Begriff eines Erlaubnisgesetzes" (Naturrecht, III 13) stützen zu können. Daraus hätte man, "wie Rec. glaubt, ... 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 *Rechte* giebt, deren man sich bedienen kann, oder auch nicht." (Kant-Rezension, 223). - Aber was den *Geltungsmodus* der sechs "Präliminarartikel zum ewigen Frieden" betrifft, von denen Kant im Haupttext spricht, so haben sie alle durchaus unbedingten und ausnahmslosen Charakter; es sind "lauter *Verbotsgesetze*", von denen lediglich einige, was ihren *Befolgungsmodus* betrifft, von den Umständen abhängen. Es handelt sich bei der "Erlaubnis" bloß um eine "einschränkende Bedingung" des Verbotsgesetzes selber (siehe Kant, Zum ewigen Frieden (1795), Akademie-Ausgabe (= AA), VIII 347 f.). - Schon ein Blick in die Gliederung von Kants Schrift "Über den Gemeinspruch" von 1793 hätte Fichte darüber belehren können, daß für Kant das Recht einen Teil der "Moral überhaupt" und dementsprechend die Rechtsgesetzgebung einen Teil der moralischen Gesetzgebung überhaupt und also die "Grenzscheidung zwischen Naturrecht und Moral" (Naturrecht, III 88) zugleich die Grenzscheidung zwischen Fichte und Kant bildet. - Die Kant-Rezension ist überhaupt ein locus classicus dafür, wie gründlich Fichte Kants Rechtslehre mißversteht und wie er ihr geradezu gewalttätig die eigene, mit ihr ganz unverträgliche Lehre aufpfropft. Der kritische Vergleich muß dem Leser überlassen bleiben.

¹⁴ Vgl. auch Julius Ebbinghaus, Gesammelte Schriften, Bd.II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 169 ff.

¹⁵ Vgl. aber auch weiter unten.

bestimmte Handlungssphären) ein¹⁶: was immer jemand im Rahmen des sittengesetzlich Erlaubten tut, darauf hat er ein Unrecht.¹⁷ Als allgemeines Recht gedacht widerspricht es sich selbst und wird zu einem Recht auf allgemeine Rechtlosigkeit. Bezüglich seiner würde sich übrigens noch die zusätzliche Frage stellen, ob denn und aus welchen objektiven Rechtsgründen jemandem das Recht oder gar die Pflicht zukommen könne, einen Anderen an einem sittengesetzwidrigen Tun zu hindern, auch wenn er durch dieses Tun in seiner äußeren Freiheit nicht tangiert wird.¹⁸

b) Im "Naturrecht" von 1796/97 ändert Fichte seine Position scheinbar vollständig. Das "Rechtsgesetz": "beschränke deine Freiheit durch die Freiheit aller",¹⁹ klingt, wenn auch ungenau, stark nach Kant. Aber in fundamentalem Gegensatz zu dessen Rechtsgesetz hat dieses Gesetz für Fichte nur "hypothetische Gültigkeit";²⁰ es ist ein vom "unbedingt gebietenden ... Sittengesetze" streng unabhängig gedachtes "Erlaubnisgesetz"²¹, das nur für denjenigen gilt, der seine Willkür beschränken will.²² Der Grund für die bloß hypothetische Gültigkeit des "Rechtsgesetzes" liegt einmal darin, daß es für Fichte keine unbedingte juristische Notwendigkeit gibt, eine Gemeinschaft freier Wesen zu wollen;²³ und dann in der Tatsache, daß der eigene Wille zur Unterwerfung unter das "Rechtsgesetz" keinerlei Garantie für die entsprechende Unterwerfung seitens Anderer

¹⁶ Zwar heißt es an einer anderen Stelle im "Beitrag": "hemme niemandes Freiheit, insofern sie die deinige nicht hemmt." und entsprechend: "wer meine Freiheit hemmt, den darf ich rechtlich zwingen, sie selbst, und alle Wirkungen derselben wieder herzustellen." (VI 130). Aber dieses "Recht" und jene "Rechtspflicht" sind vom Prinzip her gesetzlos und somit grenzenlos; und zwar nicht, weil nur von Freiheit und nicht von gesetzmäßiger Freiheit die Rede ist (in VI 153 ist "gesetzmäßig" hinzugefügt), sondern weil hier unmittelbar "sittengesetz"-mäßige (innere) Freiheit und nicht "rechtsgesetz"-mäßige (äußere) Freiheit gemeint ist. Vgl. weiter unten

¹⁷ Beitrag, VI 61: "niemand hat ein Recht, [ihn] daran zu hindern."

¹⁸ Siehe. dazu weiter unten.

¹⁹ Naturrecht, III 15.

²⁰ Naturrecht, III 86 ff.

²¹ Naturrecht, III 13; 54.

²² Siehe Naturrecht, III 11; so noch Rechtslehre, X 505 f. Der buchstäblich "willkürliche" Charakter von Recht trat schon im "Beitrag" zutage: "Ein lügenhaftes Versprechen giebt kein Recht." Warum nicht? "... nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigener Wille. Mein *Recht* gründet sich auf seine [des Anderen] *Verbindlichkeit*; mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht." (VI 111; siehe auch VI 82; 114 f.; vgl. dazu Georg Geismann/Karlfriedrich Herb, Hobbess über die Freiheit, Würzburg 1988, Scholien 305 ff.).

²³ Naturrecht, III 9; 89. Gemäß "Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre" (= Sittenlehre) von 1798 ist es allerdings "absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen."; aber damit ist eben, wie der anschließende Satz zeigt, gerade keine *Rechtspflicht* gemeint: "Wer dies nicht will, ist in der Gesellschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt seyn will, immer befürchten muss, ihn wider seinen Willen und sein Recht [sic!] zu behandeln." (IV 238). Vgl. hierzu Naturrecht, III 10; 54; 88; und bereits Beitrag, VI 147 ff.; 272 ff.

bedeutet.²⁴ Handelt ein Anderer dem "Rechtsgesetz" zuwider, so ist man selber "durch das Gesetz selbst vom Gesetze losgesprochen. Es galt nur unter Bedingung des rechtsgemässen Betragens des Anderen."²⁵ Das "Rechtsgesetz", dessen einziger Sinn die verbindliche Einschränkung der äußeren Freiheit von jedermann ist, hängt demnach für Fichte in seiner *Gültigkeit* (und nicht etwa bloß in seiner Wirksamkeit) davon ab, daß es befolgt wird.²⁶ Andernfalls ist man "bloss und lediglich an seine eigene Willkür verwiesen: [man] hat ein Recht gegen den Anderen."²⁷ Welches Recht das ist, sagt Fichte nicht. Aber es kann schwerlich ein anderes sein als das Unrecht von 1793 auf den im Verhältnis zum Anderen beliebigen Gebrauch der äußeren Willkür und somit auch zum beliebigen Zwang.

Wie sich im Einzelnen noch zeigen wird, ist dieses *gesetzlose* Recht zum Zwang bei Fichte auch das Signum staatlicher Herrschaft. Deren Gesetze sind nicht - wie bei Kant - die rechtlich notwendigen und damit verbindlichen Bedingungen für die Ausübung einer (ihrerseits durch das Recht der Menschheit selber begründeten und zugleich begrenzten) allgemeinen Zwangsgewalt. Vielmehr hängt ihre eigene mögliche Verbindlichkeit davon ab, daß sie befolgt werden;²⁸ und der zu diesem Zweck notwendige, Verbindlichkeit allererst stiftende Zwang ist selber gesetzlos. Wie schon bei Hobbes ist auch bei Fichte der Herrscher "legibus solutus". Aber an die Stelle der epochalen Einsicht des Hobbes in die Vernunftnotwendigkeit des Staates als positiver Rechtssicherungsordnung²⁹ tritt bei Fichte die Vorstellung einer beliebig gewollten Herrschaftsordnung mit dem Recht auf beliebigen Zwang und damit an die Stelle der Hobbesschen Naturrechtslehre eine im Prinzip positivistische Rechtslehre. Fichte sagt es selber: "Es gibt keinen Stand der Urrechte und keine Urrechte des Menschen. ... Ein Unrecht ist ... eine blosse *Fiction*."³⁰ und "Es ist ... gar kein *Naturrecht*, d.h. es ist kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen."³¹ Das

²⁴ Naturrecht, III 89.

²⁵ Naturrecht, III 89. Dem entspricht, daß nach dem Fichteschen Strafrecht der Verbrecher vom Staat ausgeschlossen, d. h. für vogelfrei erklärt werden kann und gegebenenfalls auch muß. Siehe Naturrecht, III 260 ff.; ebenso Rechtslehre, X 616 ff.

²⁶ Noch 1812 heißt es: "das Recht jedes Einzelnen ist dadurch bedingt, daß er die Rechte aller Uebrigen anerkennt, und ausser dieser Bedingung hat Niemand ein Recht. ... Ein Recht überhaupt wird nur durch Uebernehmung der Verbindlichkeit erlangt, die Rechte der Anderen zu schonen, und zwar lediglich bei denen, welchen man sich auf diese Weise verbindet." (Rechtslehre, X 506 f.).

²⁷ Naturrecht, III 90.

²⁸ Naturrecht, III 194.

²⁹ Siehe hierzu: Georg Geismann/Karlfriedrich Herb, op. cit., insbes. die Scholien 190-233.

³⁰ Naturrecht, III 112.

³¹ Naturrecht, III 148. Rechtslehre, X 499: "Alles Recht ist Staatsrecht." Rechtslehre, X 515: "Nur durch seinen Beitrag zur Errichtung einer Staatsgewalt zeigt sich Jemand unwidersprechlich, als ein rechtliches Subjekt, und erhält Rechte ... Ohne diese [Leistung] ist *auf dem bloßen Gebiete der Rechtslehre* Jedweder rechtlos ... Ausser dem Staate ist kein Recht. Niemand hat Recht, denn ein Staatsbürger ... Es giebt kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht ..." (Hervorhebung von mir). – In eklatantem Widerspruch dazu (falls man nicht hinzufügt: auf einem anderen, nämlich dem Gebiet der *Sittenlehre*): "[Der Mensch] hat das ursprüngliche

"Rechtsgesetz" ist für ihn gar kein "praktisches Gesetz"³² wie das "Sittengesetz", sondern ein (theoretisches) "Denkgesetz"³³; kein kategorischer, sondern ein hypothetischer ("technisch-praktischer"³⁴) Imperativ; es hat keine Verbindlichkeit;³⁵ es ist vollkommen amoralisch gedacht. Während Kant zwar Rechtsgesetz und Tugendgesetz systematisch unterscheidet, *beide* aber unmittelbar als (je spezielles) Sittengesetz begreift, wird für Fichte das Rechtsgesetz zum Gegenstand der *theoretischen* Vernunft; zum Mittel, welches Wert und "Verbindlichkeit" nur für denjenigen hat, für den es hinreichend bzw. notwendig in Bezug auf den von ihm gewollten Zweck ist.³⁶ Vermutlich liegt darin ein Grund dafür, daß das Recht von Fichte so bedenkenlos in den Dienst der "Sittlichkeit" gestellt wird.

III

Im "Naturrecht" von 1796/97 erscheint der Staat noch als bloße positive Rechtsordnung zur Stiftung "gegenseitiger Sicherheit",³⁷ allerdings bereits mit gewissen wohlfahrtsstaatlichen Funktionen.³⁸ Doch hatte Fichte bereits 1793 von der "Cultur zur

Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, dass sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können. Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen, als Menschen, zukommt." (Naturrecht, III 384 [Hervorhebungen weggelassen]; ebenso Rechtslehre, X 650). Ähnlich verhält es sich mit dem "rein menschliche[n] Recht", welches der (rechtlose!) Verbrecher "nach dem Verluste alles Bürgerrechts" angeblich übrig behält, nämlich mit dem Recht, weiterhin als ein der Sittlichkeit fähiges Wesen behandelt und dementsprechend in einem "Besserungshaus" zum Bürger erzogen zu werden (Rechtslehre, X 621 f.). Fichte denkt hier offensichtlich gar nicht an juridisches Recht ("äußeres Recht"; Naturrecht, III 279). Dem Verbrecher geschieht kein Unrecht, wenn er willkürlich behandelt wird, allerdings auch kein Recht, weil er sich nämlich in gar keinem rechtlichen Verhältnis befindet (Rechtslehre, X 622; Naturrecht, III 278 ff.). Das "Menschenrecht" wird ihm "nicht durch *sein* Recht", sondern "durch die *Pflicht aller Andren* zu Theil" (Rechtslehre, X 622). Also kann erst auf dem Boden des diese Pflicht gebietenden "Sittengesetzes" (vgl. Naturrecht, III 54) von einer möglichen Verletzung jenes "Menschenrechts" die Rede sein. Damit tritt das Dilemma, in das Fichte durch die "Grenzscheidung zwischen Naturrecht und Moral" gerät, deutlich zutage. Vgl. auch Sittenlehre, IV 279, wo es vom Verbrecher heißt, er werde "völlig rechtslos und zur blossen Sache ...; in Beziehung auf den Staat, der keine *moralische*, sondern lediglich eine *juridische* Person ist."

³² Rechtslehre, X 498.

³³ Naturrecht, III 50; vgl. auch Rechtslehre, X 502 f.

³⁴ Naturrecht, III 10.

³⁵ Naturrecht, III 88. Erst durch das "Sittengesetz" erhält das Rechtsgesetz eine "Sanktion für das Gewissen". (Naturrecht III 10).

³⁶ Das "Verbindende ist keinesweges das Sittengesetz, sondern das Denkgesetz". (Naturrecht, III 50; vgl. auch III 86).

³⁷ Naturrecht, III 150; ferner III 262; ähnlich Zurückforderung, VI 9.

³⁸ Siehe Naturrecht, III 212 ff. Vgl. hierzu auch Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), AA, VIII 298 f. In "Der geschlossene Handelsstaat" (= Handelsstaat) von 1800 ist der Staat dann schon nicht mehr bloß "juridischer

Freiheit³⁹ als dem "einzig-mögliche[n] Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft" (d. h. des Staates) gesprochen;⁴⁰ und auch im "Naturrecht" dient schon die positiv-rechtliche Sicherung der äußeren Freiheit dazu, die Verwirklichung der sittlichen Freiheit zu ermöglichen.⁴¹ Nach 1800 nimmt dann die Tendenz, Recht und Staat als Mittel für sittliche Zwecke zu begreifen, mehr und mehr zu. Schon in den 1804/05 gehaltenen Vorlesungen über die "Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" setzt sich Fichte "mit sehr bewußter Besonnenheit" der "unter den deutschen Philosophen verbreitetsten Ansicht" entgegen, nach der der Staat "fast nur ein juridisches Institut seyn soll."⁴² Für Fichte ist der Staat dem "absolute[n] Begriff"⁴³ nach jetzt auch "keinesweges eine ökonomische Gesellschaft", sondern hat "einen ganz anderen Zweck ..., als den der blossen physischen Erhaltung der Individuen",⁴⁴ nämlich eine dem Sittengesetz gemäße Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse.⁴⁵ Gemäß dem "System der Rechtslehre" von 1812 ist das Recht das ("von der Sittlichkeit unabhängige") Mittel, mit welchem "die Freiheit Aller, durch die die Sittlichkeit in ihnen als Erscheinung, und in der Reihe der Erscheinungen bedingt ist," gesichert wird.⁴⁶ Letzter Zweck des Staates ist die Sittlichkeit als "der absolut nothwendige Zweck Aller",⁴⁷ und das Recht ist deren faktische Bedingung.⁴⁸

Die Richtung, welche Fichte hier einschlägt, ist im Prinzip weder überraschend noch system-immanent problematisch.⁴⁹ Denn erstens war der Ausgangspunkt seines "Rechts"-denkens von Anfang an die "sittliche Freiheit"; und zweitens war mit der "positivistischen" Wende im "Naturrecht" von 1796/97 rein "rechtlich" die Möglichkeit eröffnet, dem Staat jede beliebige und also auch eine durch das "Sittengesetz" geforderte Aufgabe zuzuweisen. Mehr noch: der objektive Rechtsgrund des Staates, der innerhalb

Staat", sondern zugleich "Handelsstaat" (III 388), der als "geschlossener" die äußere Freiheit seiner Bürger ganz beträchtlich einschränkt. Beispiel: "Zu reisen hat aus einem geschlossenen Handelsstaate nur der Gelehrte und der höhere Künstler: der müßigen Neugier und Zerstreungssucht soll es nicht länger erlaubt werden, ihre Langeweile durch alle Länder herumzutragen." (III 506; siehe ferner III 419 ff., 440, 511).

³⁹ Siehe dazu Beitrag, VI 86 f. 89;; ferner: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794) (= Bestimmung des Gelehrten), VI 298 f.

⁴⁰ Beitrag, VI 106; ebenso VI 101.

⁴¹ Vgl. Naturrecht, III 8 f.; 17 ff.; 206.

⁴² Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806) (= Grundzüge), VII 143.

⁴³ Grundzüge, VII 128.

⁴⁴ Grundzüge, VII 157.

⁴⁵ Siehe Grundzüge, VII 161. Vgl. auch Anhang zu den Reden an die deutsche Nation, VII 513.

⁴⁶ Rechtslehre, X 517. "Die absolute [sittliche] Freiheit Aller muß gesichert werden durch den Staat; denn nur unter dieser Bedingung ist ein Staat." (ebda., 540).

⁴⁷ Rechtslehre, X 539.

⁴⁸ Rechtslehre, X 540; vgl. auch X 624.

⁴⁹ Vgl. bereits Naturrecht, III 10; 54; Sittenlehre, IV 237.

der "Naturrechtslehre" selber angesichts des "Willkürlichen" und "Beliebigen"⁵⁰ einer Rechtsgemeinschaft gar nicht in den Blick kommen konnte,⁵¹ - hier, in der die Rechts-sphäre vollständig transzendierenden Sphäre der Sittlichkeit, scheint er zu finden zu sein. Denn wenn - was für Fichte außer Zweifel steht - die Menschheit einen ihr durch das "Sittengesetz" unbedingt aufgegebenen Endzweck hat, dann - so möchte man sagen - hat sie auch ein ("sittliches") Recht auf die dazu erforderlichen Mittel, zu denen nun unter der empirischen Bedingung der moralischen Unvollkommenheit der menschlichen Gattung auch das Zwangsrecht des Staates gehört. Eindeutig heißt es in der sogenannten "Staatslehre" von 1813, in der es um "die äusseren, in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der sittlichen Freiheit"⁵² geht: das Rechtsgesetz "ist *schlechthin* da, als die äussere Bedingung der sittlichen Freiheit"; ja es läßt sich sogar betrachten "als ein sittliches *Gebot an Alle*".⁵³ Und 1812: "Das [positive] Recht liegt vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als die Bedingung seiner Erscheinung"⁵⁴, und ist - so darf man wohl ergänzen - eben dadurch legitimiert: "Das Recht soll ... schlechthin herrschen, so gewiss die Sittlichkeit schlechthin seyn soll."⁵⁵ Der Staat dient der sittlichen Freiheit, indem er die Freiheit zu sittlichem Handeln (formale Freiheit) äußerlich sichert und so sittliches Handeln (materiale Freiheit) allererst ermöglicht.⁵⁶

In all dem bricht sich ein Gedanke Bahn, den Fichte ebenfalls von allem Anfang an hatte und mit dem er allerdings hinter die (durch Kant vollständig übernommene) revolutionäre Leistung von Hobbes in christlich-mittelalterliches Staatsdenken zurückfällt. Es ist der Gedanke, daß sich die Notwendigkeit des Staates als juridischer Zwangsanstalt aus der sittlichen Gebrechlichkeit der Menschheit ergibt, daß sich also eine gänzlich durch das "Sittengesetz" bestimmte Menschheit in prästablierter Harmonie befände und daß es dementsprechend mit Erreichen des Endzwecks der Gattung keines Rechtsgesetzes und keines Staates mehr bedürfe. Schon im "Beitrag" hatte es geheißen: "Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nöthig seyn.... Das allgemeingeltende Gesetz der Vernunft [= "Sittengesetz"] würde alle zur höchsten Einmüthigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz [also auch nicht das "Rechtsgesetz"] würde mehr über ihre Handlungen zu wachen ha-

⁵⁰ Naturrecht, III 9 ff., 86 ff.

⁵¹ Naturrecht, III 10; 54.

⁵² Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (= Staatslehre), IV 390.

⁵³ Staatslehre, IV 392; s. a. IV 432 ff. Übrigens ist auch für Kant das Rechtsgesetz ein "sittliches Gebot an alle", aber nicht als äußere Bedingung der *sittlichen Freiheit*, sondern als Sittengesetz in ausschließlichem Bezug auf die *äußere Freiheit*. (Vgl. Zum ewigen Frieden, AA, VIII 384: "Moral (als Rechtslehre)"; ferner Die Metaphysik der Sitten (1797), AA, VI 221 ff.)

⁵⁴ Rechtslehre, X 517.

⁵⁵ Staatslehre, IV 432.

⁵⁶ Es ist zu beachten, daß für Fichte das Sittengesetz als solches ein Gesetz, nicht nur der Zwecksetzung, sondern der *Bewirkung* eines Zweckes ist. Nur dadurch wird überhaupt verständlich, warum für ihn äußere Freiheit eine Bedingung sittlicher Freiheit und das Rechtsgesetz eine Bedingung der "Erscheinung" des Sittengesetzes ist. Siehe für den vorliegenden Zusammenhang besonders Staatslehre, IV 390 ff.; 431 ff.; 459; 463; aber auch Sittenlehre, IV 12; 66; 229; 275; 299. Vgl. auch weiter unten.

ben."⁵⁷ Ähnlich heißt es 1794 in den "Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten": "Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr grosser Mann [Kant] darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*. Der Staat geht ... auf seine eigene Vernichtung aus."⁵⁸ Und zwei Jahrzehnte später liest man im "System der Rechtslehre": "Thut nun Jeder nur das ihm Gebotene, so greift Aller Freiheit in einander. Es ist hier keine Störung, und es bedarf darum keines [Rechts-]Gesetzes, die Störung aufzuheben, die ganze Gemeine vernünftiger Wesen unter dem Sittengesetze gedacht, hat sie den Einen Willen."⁵⁹ " ... das Sittengesetz kann sich in seinen Geboten an die Einzelnen und in seinen Aufgaben nicht widersprechen. Was dem Einen geboten ist, ist dem Andern gewiß niemals geboten."⁶⁰ Steht darum Jeder lediglich unter dem Sittengebote, als sein Werkzeug; so treffen sie ohne ihren Bedacht und Willen, und von selbst, nie auf einander. Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden. Also: wenn das Sittengesetz gilt, bedarf es keines besonderen Rechtsgesetzes."⁶¹ "Das Rechtsgesetz findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht, und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben."⁶² Der Staat "geht ... darauf aus, *sich aufzuheben*, denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf."⁶³

Aber auch das strikteste Befolgen sittlicher Gebote für die Bestimmung des *je eigenen* Wollens und Handelns kann keinerlei notwendige Übereinstimmung *zwischen* den Individuen bewirken. Ein Individuum als solches kann immer nur für sich eine vernünftige Einheit in seinem Wollen und Handeln stiften, nicht aber auch für die Gemeinschaft mit anderen Individuen. Die schlichte Tatsache, daß dabei jeder seinem eigenen Kopf folgt und dazu im Naturzustand auch das Recht hat, macht diesen Zustand des natürlichen Rechts der Menschheit mit apriorischer Notwendigkeit zu einem (friedlosen) Zustand universell-reziproker Rechtsstrittigkeit.⁶⁴ Also auch eine

⁵⁷ Beitrag, VI 102; ähnlich Naturrecht: "Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen giebt es kein Rechtsgesetz." (Naturrecht, III 148; vgl. auch III 143; 197; ferner Sittenlehre, IV 253).

⁵⁸ Bestimmung des Gelehrten, VI 306. 1807 heißt es: "nur diese Voraussetzung [„daß alle Menschen böse sind“] begründet das Dasein des Staats." (Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften (= Machiavelli), XI 420).

⁵⁹ Rechtslehre, X 501.

⁶⁰ Darin steckt die absurde Vorstellung, aus dem Sittengesetz ließen sich ganz konkrete Handlungsanweisungen und sogar deren präzise raum-zeitliche Ausführung ableiten.

⁶¹ Rechtslehre, X 516 f.

⁶² Rechtslehre, X 502; ebenso Staatslehre, IV 591 f.

⁶³ Rechtslehre, X 542; ebenso Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1806) (= Wesen des Gelehrten), VI 369. Etwas abweichend Staatslehre, IV 600; vgl. dazu aber Grundzüge, VII 144.

⁶⁴ Vgl. Hobbes, De Cive I 7-13 (dazu Georg Geismann/Karlfriedrich Herb, op. cit., Scholien 190-224); Kant, Religion, AA, VI 97; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), AA, VI 312. Fichte dagegen spricht einerseits von der "alte[n] falsche[n] Vorstellung vom Naturzustande des Menschen" als eines "Krieg[es] Aller gegen Alle" und meint dabei irrtümlich, dieser Vorstellung liege der Gedanke einer "ursprüngliche[n] Böseartigkeit der Menschen" zugrunde (Beitrag VI 129 f.). Im Machiavelli-Aufsatz von 1807 meint er andererseits, übrigens abermals irrtümlich, "nur

Gemeinschaft rein vernunftgeleiteter Menschen befände sich von Natur in einem Zustand prästablierter Disharmonie und müßte daher (aus Rechtsgründen) eine (nicht-natürliche) Eintracht aller allererst stiften, - den Staat als die (künstliche) Einheit des Willens aller.

IV

Fichte ist von dem, was ihn in Sachen "Recht" Hobbes und Kant hätten lehren können, ziemlich unbeeindruckt geblieben. Er nennt, sich selbst mit Kant verwechselnd, dessen Rechtslehre "alte Hefte ohne Klarheit"⁶⁵ und brüstet sich noch 1812 damit, die Rechtslehre von der "Sittenlehre" geschieden zu haben.⁶⁶ Und er spekuliert schließlich 1813 über einen idealen Staat: "das Reich der Freiheit und des eigentlichen [sprich: "sittlichen"] Rechts",⁶⁷ das "Reich Gottes", "das vom Christenthume verheissene Reich des Himmels auf der Erde", "Theokratie".⁶⁸ Angelegt aber war solche Art von Spekulation bei Fichte längst. Schon von den "Grundzügen", in denen sehr viel vom Staat die Rede ist, sagte er: "es war ein religiöses Denken."⁶⁹

Für den Übergang vom "Staat" als positiver Rechtsordnung zum "Reich" als sittlicher Ordnung spielt nun für den späteren Fichte der Nationalgedanke eine entscheidende Rolle. Am Ende des Menschheitsweges steht das (kosmopolitische) Reich der Vernunft. Auf diesem Wege muß sich die Menschheit zuvor zu kleineren Gemeinschaften als Vorformen der einen sittlichen Gemeinschaft zusammenfinden, in denen bereits über die reine Rechtlichkeit des Staates hinaus Sittlichkeit⁷⁰ in Erscheinung tritt. Die wichtigste Vorstufe zur kosmopolitischen Einheit in der Sittlichkeit ist für Fichte, jedenfalls im Hinblick auf sein eigenes Zeitalter, die patriotische Einheit der Nation,⁷¹ deren Kern wiederum die Einheit der Sprache ist.⁷² Notwendige und entscheidende

diese Voraussetzung ["daß alle Menschen böse sind"] begründet das Dasein des Staates." (Machiavelli, XI 420).

⁶⁵ Rechtslehre, X 498.

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ Staatslehre, IV 581; IV 431: "Reich von Zwecken".

⁶⁸ Staatslehre, IV 582. Mit "Theokratie" meint Fichte natürlich nicht die Herrschaft von Priestern, sondern die durchgängige "Herrschaft" des Gesetzes Gottes als des Gesetzes der sittlichen Freiheit ("Sittengesetz"). Vgl. Politische Fragmente (1813), VII 613. In dieser Hinsicht hat für Fichte "das Christenthum die Aufgabe der Reichsstiftung ... der Gründung eines Staates nach dem Sittengesetze" (Politische Fragmente (1813), VII 608); "es ist bestimmt, den Vernunftstaat aus sich aufzubauen" (ebda., 601).

⁶⁹ Grundzüge, VII 240.

⁷⁰ Vgl. Reden, VII 392: "Ausbildung des rein Menschlichen in [der] Nation".

⁷¹ Vgl. Der Patriotismus und sein Gegentheil (1807) (= Patriotismus), XI 229: "daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse".

⁷² Vgl. Staatslehre, IV 419.

Vorstufe eines Weltreichs der Vernunft ist der Nationalstaat, besonders der deutsche Nationalstaat.⁷³

Für die Frage nach der Stellung des Nationalgedankens innerhalb der Fichteschen Staatsphilosophie können die Voraussetzungen und Implikationen dieses Gedankens, insbesondere die zugrunde liegende, bis an die Grenze des Abstrusen gehende⁷⁴ Sprach-, Volkstums- und Kulturtheorie sowie der darauf basierende Plan einer Nationalerziehung⁷⁵, unberücksichtigt bleiben. Was aber die genannte Stellung betrifft, so spielt der Nationalgedanke innerhalb der juristischen Lehre von Recht und Staat gar keine Rolle. Dort wird über subjektives und objektives Recht ohne Rücksicht auf irgendwelche nationale Zugehörigkeit geredet. Die Menschen treten ununterschieden bloß als Rechtspersonen ins Blickfeld. Der Nationalgedanke kommt erst ins Spiel, wenn Recht und Staat ihrerseits für "höhere Zwecke"⁷⁶ in Anspruch genommen werden. Und da heißt es denn: "Sodann muss sie [die Vaterlandsliebe] es seyn, die den Staat darin regiert, dass sie ihm selbst einen höheren Zweck setzt, denn den gewöhnlichen der Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseyns aller."⁷⁷ Und: "Volk⁷⁸ und Vaterland ... als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig seyn kann, liegt weit hinaus über den Staat, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, - über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im blossen klaren Begriffe erfasst, und nach Anleitung dieses Begriffes errichtet und erhalten wird. Dieser will gewisses Recht, innerlichen Frieden, und dass jeder durch Fleiss seinen Unterhalt und die Fristung seines sinnlichen Daseyns finde, so lange Gott sie ihm gewähren will. Dieses alles ist nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange."⁷⁹

⁷³ Siehe insbesondere in Reden an die deutsche Nation (1808) (= Reden), VII 353 ff.; 456; Patriotismus, XI 228 f.; 233 f.

⁷⁴ Siehe etwa Reden, VII 311 ff.; 359 ff.; 374 f.; 377 f.; 399; 446; Grundzüge, VII 132 ff.; 171 ff.

⁷⁵ Für all dies siehe vor allem die "Grundzüge" und die "Reden".

⁷⁶ Tatsächlich ist bereits der geschlossene Handelsstaat in seiner Wirkung als Nationalstaat gedacht (Handelsstaat, III 509) und gewollt (ebda., III 512).

⁷⁷ Reden, VII 386; siehe auch ebda., 391 f.

⁷⁸ Volk ist nach Fichte eine "Menschenmenge, durch gemeinsame sie entwickelnde Geschichte zu Errichtung eines Reiches vereint" (Staatslehre, IV 412); "das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht" (Reden, VII 381). Für Kant dagegen ist Volk in öffentlich-rechtlicher Hinsicht "eine Menge von Menschen, ... die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, ... einer *Verfassung* ... bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden" (Rechtslehre, AA, VI 311); in anthropologischer Hinsicht "die in einem Landstrich vereinigte *Menge* Menschen, in so fern sie ein *Ganzes* ausmacht (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), AA, VII 311).

⁷⁹ Reden, VII 384.

Eine rechtsphilosophische Legitimation für eine über die gesetzliche Garantie rein äußerer Freiheit hinausgehende Staatstätigkeit hat Fichte nirgendwo versucht; vermutlich deshalb nicht, weil er eine das "Sittliche" intendierende Staatstätigkeit für durch das "Sittengesetz" vollständig legitimiert hielt⁸⁰ und im übrigen der Aufweis der Verbindlichkeit *aus Rechtsgründen* für ihn tatsächlich ein solcher aus Gründen des "sittlichen", nicht des *juridischen Rechts* war.⁸¹ Im "System der Rechtslehre" antwortet er auf die Frage nach einem möglichen Widerspruch zwischen "Sittengesetz" und "Rechtsgesetz": "Das letztere ignorirt das erstere, das erstere dagegen hebt das letztere auf. Wie der Staat, der neben seiner Rechtlichkeit zugleich sittlich ist, die beiderseitigen Ansprüche zu vereinigen habe, werden wir sehen."⁸² Nun, Fichte hat es uns, soweit ich sehe, nicht sehen lassen. Jedenfalls aber steht außer Zweifel, daß er den Staat, aus welchen Gründen nun auch immer, zur Wahrnehmung spezifisch "sittlicher" Aufgaben für berechtigt und wohl sogar für (sittlich) verpflichtet hält. An der zuletzt zitierten Stelle über die Vaterlandsliebe fährt er fort: "Eben darum muss diese Vaterlandsliebe den Staat selbst regieren, als durchaus oberste, letzte und unabhängige Behörde, zuvörderst, indem sie ihn beschränkt in der Wahl der Mittel für seinen nächsten Zweck, den innerlichen Frieden. Für diesen Zweck muss freilich die natürliche Freiheit des Einzelnen auf mancherlei Weise beschränkt werden, und wenn man gar keine andere Rücksicht und Absicht mit ihnen hätte, denn diese, so würde man wohl thun, dieselbe so eng, als immer möglich, zu beschränken, alle ihre Regungen unter eine einförmige Regel zu bringen, und sie unter immerwährender Aufsicht zu erhalten. Gesetzt, diese Strenge wäre nicht nöthig, so könnte sie wenigstens für diesen alleinigen Zweck nicht schaden. Nur die höhere Ansicht des Menschengeschlechts und der Völker erweitert diese beschränkte Berechnung"⁸³.⁸⁴ Eine Nation, die "des ursprünglichen Lebens, und des

⁸⁰ Die Herleitung des Staatszwecks und damit des Rechts des Staates aus dem moralischen Endzweck des Menschen (später: der Menschheit) findet sich bereits im "Beitrag" von 1793: "Die Frage: welches ist der beste Endzweck der Staatsverbindung? hängt von der Beantwortung folgender ab: welches ist der Endzweck jedes Einzelnen? Die Antwort auf diese Frage ist rein moralisch, und muss sich auf das Sittengesetz gründen... Die daraus zunächst folgende, ausschliessende Bedingung jeder moralisch möglichen Staatsverbindung ist die: dass ihr Endzweck dem durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzwecke jedes Einzelnen nicht widerspreche; seine Erreichung nicht hindere oder störe ... Ueberdies aber muss er, wenn die ganze Verbindung nicht völlig zwecklos seyn soll, auch noch den höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern." (VI 62; vgl. auch VI 89; 106).

⁸¹ Siehe etwa Naturrecht, III 10; 54; 384; Rechtslehre, X 517; 621 f.; 650; Staatslehre, IV 432 ff.

⁸² Rechtslehre, X 506.

⁸³ Fichte wendet sich gegen die "mechanische Ansicht der Gesellschaft", der er die "ächt deutsche Staatskunst" gegenüberstellt (Reden, VII 363; 365; s. a. ebda., 430 f.). Zu jener Ansicht siehe vor allem Kant, Zum ewigen Frieden, AA, VIII 366.

⁸⁴ Reden, VII 384 f. Schon in den "Grundzügen" heißt es: "... was sollen denn die Bürger mit der ihnen zu freiem Gebrauche übriggebliebenen Kraft anfangen? Sollen sie müssig bleiben und diese Kraft ruhen lassen? Dies ist gegen die Form aller Cultur, und schon selbst Barbarei... Oder sollen sie dieselbe für Beförderung ihrer individuellen Zwecke anwenden? Aber es soll im vollkommenen Staate durchaus kein gerechter individueller Zweck stattfinden, der nicht in die Berechnung des Ganzen eingegangen, und für dessen Erreichung durch das Ganze nicht gesorgt sey. Wollte man endlich sagen: diese Kraft solle verwendet werden, dass der Einzelne sich selbst

Triebes nach solchem, durchaus unfähig" wäre, "bedürfte ... gar keiner Freiheit, denn diese ist nur für die höheren, über den Staat hinausliegenden Zwecke."⁸⁵ Also: Gewährung zusätzlicher Freiheit, "selber auf die Gefahr hin, dass ein geringerer Grad der einförmigen Ruhe und Stille erfolge, und dass das Regieren ein wenig schwerer und mühsamer werde",⁸⁶ um der "höheren Zwecke" willen - und nicht etwa aus Gründen des juridischen Rechts! Fichte fährt fort: "wenn es gilt, alle Zwecke des Staates im blossen Begriffe [er meint hier offensichtlich den Staat als juridisches Institut]: Eigenthum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlseyn, ja die Fortdauer des Staates selbst auf das Spiel zu setzen; ohne einen klaren Verstandesbegriff von der sichern Erreichung des Beabsichtigten ... dann ... treten ein die wahren Majestätsrechte der Regierung, gleich Gott um höheren Lebens willen das niedere Leben daran zu wagen."⁸⁷ In der Erhaltung der hergebrachten Verfassung, der Gesetze, des bürgerlichen Wohlstandes, ist gar kein rechtes eigentliches Leben und kein ursprünglicher Entschluss."⁸⁸

Die in der Idee des *Nationalstaates* (wie des *Kulturstaates* oder eines christlichen *Staates*⁸⁹) liegende Gefahr für das Recht der Menschen im Staat zeigt sich im Falle Fichtes bereits 1793 in der Ansicht, daß man den Juden nur dann das Staatsbürgerrecht geben könne und dürfe, wenn sie - gleichsam über Nacht - andere Köpfe bekämen, "in denen auch nicht eine jüdische Idee sey".⁹⁰ Mochten sie doch als sogenannte Nation so eigen-artig und abgesondert sein, wie sie wollten; hinsichtlich ihrer staatsbürgerlichen Rechte wollten sie doch eine Absonderung gerade nicht. Aber für Fichte genügte das

in stiller Ruhe bilde: so antworte ich: es giebt keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, d. i. vom Staate im strengsten Sinne, ausgehe, und die nicht wieder in dieselbe zurückzulaufen streben müsse; diese Bildung ist daher selbst Staatszweck..." (Grundzüge, VII 147 f.).

⁸⁵ Reden, VII 385. Rechtslehre, X 535: "Jedem muß ..., nach Befriedigung seiner eigenen Nothdurft, und Erfüllung seiner Bürgerpflichten, noch Freiheit übrig bleiben ... für frei zu entwerfende Zwecke (eigentlich zunächst für freie Bildung und Bildung zur sittlichen Freiheit,)..." Politische Fragmente (1813), VII 563: "die blosse Rechtsform ist nur negativ, blosse Formalität. *Mit* und *in* dieser soll nur der Vernunftzweck befördert werden."

⁸⁶ Reden, VII 385.

⁸⁷ Etwa zur selben Zeit schreibt Fichte an anderer Stelle: "der Bürger muß [freiwillig] mehr thun, als von ihm gefordert ist, und als von ihm innerhalb der bloßen Sphäre des Rechtsbegriffes gefordert werden kann." (Patriotismus, XI 249). Die entscheidende Frage bleibt die nach dem Rechtsbegriff und damit nach dem Prinzip der Abgrenzung eben jener Sphäre.

⁸⁸ Reden, VII 386. Vgl. dagegen Kant: "die Erhaltung der einmal bestehenden *Staatsverfassung* [der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft] ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt." Anthropologie, AA, VII 331; Briefwechsel, AA, XI, 10; siehe ferner Über den Gemeinspruch, AA, VIII 298 f.

⁸⁹ Vgl. hierzu Grundzüge, VII 189 ff. Fichte bezeichnet sogar einmal als "das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers" denjenigen "Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht." (VII 212).

⁹⁰ Beitrag, VI 150.

Überhaupt-einen-Kopf-Haben eben nicht zum Staatsbürgerrecht-Haben. Es mußte schon eine bestimmte Art von Kopf sein.⁹¹

V

Man muß die "Staatslehre" von 1813, speziell die dort entwickelten Gedanken über die "Errichtung des Vernunftreiches", hinzunehmen, um völlige Klarheit über Fichtes Vorstellung vom Verhältnis Recht-Staat-Sittlichkeit zueinander und von der Stellung von Nation und Nationalerziehung innerhalb dieses Verhältnisses zu bekommen.

Der Mensch hat für Fichte ("sittliches") Recht als sittliches Wesen zu sittlichen Zwecken. Und nur insofern hat er auch ein Recht auf äußere Freiheit.⁹² Dieses "äußere Recht" bestimmt sich also nach dem Recht der inneren Freiheit ("inneres Recht"), in deren Dienst es steht, um ihr "Erscheinen" zu ermöglichen. Äußere Freiheit als Recht ist danach nicht - wie bei Kant - Freiheit zu beliebigem allgemeingesetzlich möglichen Handeln auf Grund beliebiger Zwecke, sondern Freiheit zur Verwirklichung sittlicher Zwecke. "Nur als Mitglied des sittlichen Reiches [hat] jemand [äußere] Freiheit und

⁹¹ Im Prinzip antizipiert Fichte bereits die Forderung Treitschkes, die Juden müßten für die völlige staatsbürgerrechtliche Gleichstellung zunächst "auch innerlich Deutsche werden", - eine Forderung, der Treitschkes Hauptkontrahenten, Hermann Cohen und Theodor Mommsen, nicht etwa mit der Kantischen Antwort begegneten: Nein, sie müssen keineswegs!, sondern mit der Fichteschen: Gewiß, aber sie sind es bereits. (Siehe Walter Boehlich (ed.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt/Main 1988, 208; 126 ff.; 212 ff. Zum Einfluß Fichtes auf Treitschke siehe Heinrich von Treitschke, *Fichte und die nationale Idee*, in: ders., *Historische und Politische Aufsätze*, Bd. I, 7. Aufl., Leipzig 1911, 113-142.) - Streng genommen sind weder Fichte noch Treitschke Antisemiten. Aber sie sind Gegner eines Staates mit "multikultureller" Gesellschaft, Gegner von "Ausländerei" und "Undeutschheit" (Reden, VII 351; 449). Sie wollen die kulturelle, sittliche und religiöse Homogenisierung der Gesellschaft. Das Selbstverständnis Israels als eines "jüdischen" Staates hätten beide mit Sicherheit gutgeheißen. - Übrigens ist unbestreitbar, daß "Vielvölkerstaaten" (wie überhaupt alle stark heterogenen Gesellschaften) oft ein beachtliches Konfliktpotential enthalten. Einerseits sind es aber Gründe der politischen Zweckmäßigkeit und nicht des Staats- oder Völkerrechts, die gegen die Bildung solcher Staaten sprechen können. Andererseits ist es besonders die Nichtbeachtung von Rechtsgrundsätzen, die jenes Potential aktualisieren kann. Wo immer ein Staat einer - wie immer eigen-gearteten - Minderheit oder Mehrheit seines Volkes der (freiheitsgesetzlichen) Bewahrung, Pflege und Entfaltung ihrer "Eigenart" den Rechtsschutz versagt, tut er nicht nur Unrecht; er handelt auch politisch unklug.

⁹² "Das Gesetz beschränkt die äussere Freiheit der Bürger in allen möglichen Richtungen und nach allen möglichen Seiten hin, - je vollkommener es ist, desto mehr: und das soll es eben thun, denn darin steht seine Bestimmung. Es lässt daher der inneren Freiheit und der Sittlichkeit der Bürger durchaus keine Sphäre übrig, in der sie äusserlich erscheinen und sich darthun könne, und es soll ihr keine solche Sphäre übriglassen. Alles, was da geschehen soll, findet sich geboten, bei Strafe; was unterlassen werden soll, findet sich verboten, gleichfalls bei Strafe." (*Wesen des Gelehrten*, VI 404; ähnlich *Grundzüge*, VII 169; 187). In dem politischen Fragment "Die Republik der Deutschen" von 1807 heißt es von der "Bildung", sie "dürfte" "wohl Grund aller Rechte seyn". (VII 532).

Recht.⁹³ Wer von dieser Freiheit einen "unsittlichen" Gebrauch macht, darf, ja, muß gezwungen werden. Streng genommen ist solcher Zwang überhaupt nicht Einschränkung "seine[r] Freiheit, als eines Ich"; "was durch diesen [den Rechtsbegriff] ihr [der äußeren Freiheit] entzogen wird, ist gar nicht seine [des Menschen] Freiheit als sittliches Wesen und Mitglied der Gemeine, in welcher Rücksicht allein er [äußere] Freiheit hat, und ein Recht auf dieselbe." Es wird hier nur "unbändige Natur ... durch die [sittliche] Freiheit ... unterjocht";⁹⁴ und die "widerstrebende Natur ... soll ... ohne alle Gnade und Schonung, und ob sie es verstehe oder nicht, gezwungen werden unter die Herrschaft des Rechts⁹⁵ durch die höhere Einsicht".⁹⁶ Da nun wiederum für Fichte die Nation und (in seinem Zeitalter) speziell, wenn nicht ausschließlich die deutsche Nation⁹⁷ als Träger und Fortentwickler höherer sittlicher Zwecke infrage kommt, wird (deutsche) Nationalerziehung selber zur sittlichen Pflicht und ihre staatliche Durchsetzung zum "sittlichen" Recht,⁹⁸ wobei der letzte Zweck dieser Nationalerziehung "doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht."⁹⁹

⁹³ Staatslehre, IV 434.

⁹⁴ Ebda., IV 433; siehe auch Politische Fragmente (1813), VII 575. Kant spricht, scheinbar ähnlich, in Bezug auf die "ächte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen" davon, daß "die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muß" (Kritik der Urtheilskraft (1790), AA, V 269). Aber dabei denkt er an die je eigene (praktische) Vernunft und also an den je eigenen vernünftigen Willen und ganz und gar nicht an eine fremde Vernunft und an einen ihr entsprechenden fremden Willen. Es geht ihm hier eben um Sittlichkeit und innere Freiheit, nicht um Recht und äußere Freiheit. Vgl. aber für Fichte Anm. 56 und 102 sowie weiter unten.

⁹⁵ Allerdings unter einer entscheidenden Bedingung für die Rechtmäßigkeit solchen Zwanges: dieser muß "unabtrennlich verbunden" (Staatslehre, IV 439) sein mit einer "Erziehung ... zur Einsicht der sittlichen Bestimmung" (Politische Fragmente (1813), VII 574), damit schließlich an die Stelle des (als rechtmäßig eingesehenen) Zwanges die freie Befolgung des "Sittengesetzes" tritt (siehe Staatslehre, IV 431 ff.; Politische Fragmente (1813), VII 574 ff.).

⁹⁶ Staatslehre, IV 439. Siehe hierzu auch weiter unten.

⁹⁷ "Ueberrimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden ... aussereuropäische Nationen, die nordamerikanischen Stämme, sie übernehmen, und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen." "rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten." (Patriotismus, XI 243; 266; ähnlich Reden, VII 499; Staatslehre, IV 423 f.).

⁹⁸ In den "Reden" behauptet Fichte, ein Volk, welches aufgehört habe, sich selbst zu regieren, sei "es eben auch schuldig ..., seine Sprache aufzugeben und mit den Ueberwindern zusammenzufließen, damit Einheit, innerer Friede und die gänzliche Vergessenheit der Verhältnisse, die nicht mehr sind, entstehe". (VII 453). – Auch Kant hat sich – zu Recht – für die Pflege einer (jeder) nationalen Sprache, konkret für das Litauische und für das Polnische in den damals zu Preußen gehörenden Gebieten Litauens bzw. Polens eingesetzt. (Siehe dazu: Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes Littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch; AA, VIII 445.). Er tat es, weil er u. a. die Sprache für ein "vorzügliches Leitmittel zur Bildung und Erhaltung" des eigentümlichen "Charakters" eines Volkes hielt. Das Recht auf die eigene Sprache und überhaupt auf die eigene Art stand für ihn ohnehin außer jedem Zweifel. Ebenso gewiß wäre es ihm allerdings niemals in den Sinn gekommen, die Sprache und die durch sie konstituierte "Nation" zur (negativen oder positiven) Grundlage des Staatsbürgerrechts zu machen. Ein Pole im preußischen Polen oder, hier wohl besser, im polnischen Preußen war für

Es geht in allem sittlichen Tun um die Verwirklichung des "Zweck[s] des Erdenlebens der Menschheit."¹⁰⁰ Und der Zweck des "absoluten Staates" (im Unterschied zum Staat als bloßem "juridischen Institut") ist "kein anderer, als der der menschlichen Gattung selber: dass alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden."¹⁰¹ Entsprechend ist der absolute Staat eine "künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen: also die ... Form der Idee überhaupt äusserlich an den Individuen zu realisiren und darzustellen"; und da diese Anstalt "von aussenher wirkt auf Individuen, die gar keine Lust, sondern vielmehr ein Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, so versteht es sich, dass diese Anstalt eine *Zwangs*-Anstalt seyn werde. Für solche Individuen, in denen die Idee ein eigenes inneres Leben bekommen hätte, und die gar nichts anderes wollten und wünschten, als ihr Leben der Gattung zu opfern,¹⁰² bedürfte es des Zwanges nicht."¹⁰³

Der Staat, von dem hier die Rede ist und den Fichte später "richtiger das *Reich*"¹⁰⁴ nennt, ist nicht eine zur bloßen *Rechtsgemeinschaft* vereinigte Menge von Menschen mit je beliebigen individuellen Zwecken, sondern ein den Gattungszweck realisierendes "Reich der sittlichen Freiheit" oder auch - mit Kant¹⁰⁵ - ein "ethischer Staat, d. h. ein Reich der Tugend". In ihm sind alle allen "nicht bloss negativ, sondern auch positiv unterworfen, so dass durchaus kein einziger irgendeinen Zweck sich setzen und befördern könne, der bloss sein eigener, und nicht zugleich der Zweck aller ohne Ausnahme sey."¹⁰⁶ Es klingt zwar abermals sehr nach Kant, wenn Fichte diesen Staat als das Verhältnis bestimmt, "wo alle frei sind, ohne dass eines Einzigen Freiheit durch die aller Uebrigen gestört werde."¹⁰⁷ Aber in prinzipiellem Gegensatz zu Kant handelt es sich - wie bereits erörtert - um äußere Freiheit zu *sittlichem* und keineswegs zu *beliebigem* (im

ihn preußischer Staatsbürger, weil er preußischer Untertan war; und gegen drei deutsche Staaten hätte Kant neben möglichen pragmatischen Argumenten nur Einen juridischen Einwand gehabt: den kosmopolitischen, gegen die nicht bloß provisorische Existenz *jedes* Einzelstaates gerichteten.

⁹⁹ Patriotismus, XI 229.

¹⁰⁰ Grundzüge, VII 7; siehe ferner Patriotismus, XI 228.

¹⁰¹ Grundzüge, VII 161.

¹⁰² Grundzüge, VII 26: "Die Gattung, ... das einzige, was da wahrhaft existirt ..."; ebda., 35: "Sonach besteht das vernünftige Leben darin, dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere." – Die hier und an vielen anderen Stellen zum Ausdruck kommende Hypostasierung der Gattung hat ihren Grund darin, daß Fichte das Sittengesetz als das Gesetz der Gemeinschaft freier Wesen begreift, innerhalb derer jedes dieser Wesen *in Abhängigkeit von allen anderen* die Verwirklichung des von diesem Gesetz aufgegebenen allgemeinen *Endzwecks* betreibt (siehe hierzu auch weiter unten; ferner Julius Ebbinghaus, Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 344 ff.).

¹⁰³ Grundzüge, VII 144. "Durch das Reich fällt aller äussere Rechtszwang weg (weil ein Widerstreit in ihm gar nicht mehr möglich ist)." (Staatslehre, IV 591 f.).

¹⁰⁴ Staatslehre, IV 411.

¹⁰⁵ Religion, AA, VI 94 f.

¹⁰⁶ Grundzüge, VII 151.

¹⁰⁷ Staatslehre, IV 411.

Rahmen der allgemeinen Freiheitsgesetzlichkeit möglichen) Handeln. Und wenn Fichte vom "Reich der Freiheit"¹⁰⁸ spricht, dann meint er stets ein Reich der sittlichen Freiheit¹⁰⁹ und mitnichten das Land der ("bloß" äußeren) Freiheit, in welches der Rechtslehrer Kant schaute.¹¹⁰

VI

Fichte selber spricht, um es zu wiederholen, von den "wahren Majestätsrechten der Regierung, gleich Gott um höheren Lebens willen das niedere Leben daran zu wagen"¹¹¹, und von dem (legitimen) Zwingherrn als einem "durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzte[n] Erzieher der Menschheit; - göttlichen Rechtes!".¹¹² Nun wissen wir aus der Geschichte, daß der Versuch, das angeblich "verheissene Reich des Himmels"¹¹³ mit Hilfe von angeblich gott-wohlgefälligem Zwang herbeizuführen, nur immer die Hölle auf Erden gebracht hat.

Eine Ahnung davon gibt uns Fichte selber. So sind ihm auf dem Weg zu jenem "Reich" für die "allgemeine Verbreitung der Cultur" ("der erste Grundzug des Weltplans") selbst "Sklaverei" und "bevortheilende[r] Handel" gegenüber jenseits "weite[r] Meere" lebender "Wilden" erlaubt, "so ungerecht diese Zwecke auch an sich erscheinen mögen". Fichte erhofft sich "nach derselben Regel" ein unablässiges Zusammenschmelzen des ganzen Menschengeschlechts "zu einer einzigen Völkerrepublik der Cultur".¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebda., 581.

¹⁰⁹ Vgl. ebda., 419.

¹¹⁰ Ähnlich verhält es sich, wenn Kant von "wilder, gesetzloser Freiheit" und wenn Fichte von "gesetzloser und gesetzwidriger Freiheit" spricht. Kant meint die rechtlich nicht begrenzte, rechtsgesetzlich nicht bestimmte *äußere* Freiheit (siehe Kant, Rechtslehre, AA, VI 315 f.), Fichte dagegen "*unsittliche* Freiheit" im Gegensatz zur "sittlichen Freiheit" (siehe Staatslehre, IV 463).

¹¹¹ Reden, VII 386.

¹¹² Staatslehre, IV 440. Vgl. auch Politische Fragmente (1813), VII 561; 564 f.

¹¹³ Staatslehre, IV 582.

¹¹⁴ Grundzüge, VII 163. Dort preist er auch die Kreuzzüge als die "ewig denkwürdige Kraftäusserung eines christlichen Ganzen" (VII 197). Schon 1800 spricht er von der Notwendigkeit für freie Staaten, "um ihres eigenen Wohles willen das Reich der Cultur über die Wilden, das der Freiheit über die Sklavenvölker rund um sich her zu verbreiten." (Die Bestimmung des Menschen, II 275). In der "Staatslehre" hat er am Ende die Vision eines Zustandes, in welchem "das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfasst werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat". (IV 600). Man vergleiche dagegen Kants These, daß jeder überhaupt mögliche Grund zur *Eröffnung* eines Krieges als *Rechtsgrund* ausgeschlossen sei, und die damit verbundene bedingungslose Ablehnung jeder Art von Kolonialismus und Imperialismus (Rechtslehre, AA, VI 266; 353; Zum ewigen Frieden, AA, VIII 356 ff; Handschriftlicher Nachlaß, AA, XIX 599; Vorlesungen, AA, XXVII 1393 f.) und seine Idee einer *rein rechtlich* begriffenen, die äußere gesetzliche Freiheit sichernden Völkerrepublik (Rechtslehre, AA, VI 343-355; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), AA, VIII 15-31; Über den Gemeinspruch, AA, VIII 307-313; Zum ewigen Frieden, AA, VIII 354-357; siehe dazu Georg Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 37 (1983), 363-388).

Tatsächlich ist jene "Regel", bei der ein "höherer Zweck", die Kultur der Menschheit, ein "an sich" ungerechtes Mittel angeblich "heilig"¹¹⁵, eine Leerformel, die sich beliebig in den Dienst der "Staatsraison" nehmen läßt.¹¹⁶

Dieser "Regel" bedienen sich insbesondere der Machiavelli-Aufsatz Fichtes von 1807¹¹⁷, mehr aber noch die Vorarbeiten zu "Die Republik der Deutschen".¹¹⁸ Diese Skizzen des Weges, auf dem zuerst dem deutschen Volk und dann allen Völkern dieser

¹¹⁵ Kant nennt dieses Verfahren lakonisch "Jesuitism" (Rechtslehre, AA, VI 266). Dazu wiederum bemerkt Wilhelm Metzger (Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917, Neudruck Aalen 1966, 132 f.): "bessere Einsicht ... führte diesen [Fichte] dazu, in der Akkulturation der minder durch die höher Kultivierten geradezu den Sinn der Geschichte zu erblicken."

¹¹⁶ Es ist wohl kaum verwunderlich, daß derselbe Autor, der die Entwicklung vom "Weltbürgertum" des 18. Jahrhunderts zum "Nationalstaat" des 19. Jahrhunderts mit so viel Sympathie verfolgt und beurteilt hat, auch der "Idee der Staatsräson" alles andere als ablehnend gegenüber stand (siehe Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1. Aufl., 1907; ders., Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 1. Aufl., 1924) und daß er mitten im 1. Weltkrieg im Nachwort zur dritten Auflage von "Weltbürgertum etc." (1915) u. a. schrieb: "Die Möglichkeit eines großen Entscheidungskampfes um Deutschlands Zukunft stand uns ja schon vor Augen, als dies Buch zuerst geschrieben wurde. Nun ist das, was wir damals hoffend, aber nicht unbedingt erwartend aussprachen, zur frohen Gewißheit geworden ... Die Bedürfnisse der Machtpolitik werden auch in Zukunft das Verfassungsleben des Deutschen Reiches im letzten Grunde bestimmen, und der preußische Militarismus ... wird auch in Zukunft unsere Wehr und Waffe in der Welt sein müssen." (Weltbürgertum, 451 f.) Im Vorwort zu derselben Auflage war die Rede von diesem "Krieg, der uns endgültig zum Weltvolke erheben soll" (zitiert nach der 5. Auflage, München/Berlin 1919, VII; interessanterweise ist genau diese Passage in der von Hans Herzfeld herausgegebenen 8. und 9. Auflage (1963 bzw. 1969) ohne Kennzeichnung weggelassen. "Zunftraison"?). – Zum Ende des Rechtsstaates schon in der Weimarer Republik siehe z. B. das Urteil des Reichsgerichts vom 14. März 1928 (RGSt 62, 67): "Die uneingeschränkte Anerkennung des Gedankens, daß die Aufdeckung und Bekanntgabe gesetzwidriger Zustände dem Reichswohle niemals abträglich, nur förderlich sein könne, weil das Wohl des Staates in seiner Rechtsordnung festgelegt sei und sich in deren Durchführung verwirkliche, ist abzulehnen..." Dagegen Kant: "salus reipublicae" ist der "Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien, als nach welchem zu streben uns die Vernunft *durch einen kategorischen Imperativ* verbindlich macht" (Rechtslehre, AA, VI 318).

¹¹⁷ Zum Beispiel: "... da gleichwohl die Kriegsübung nicht ausgehen darf, wenn die Menschheit nicht erschaffen, und für den späterhin doch wieder möglichen Krieg verderben soll, so haben wir ja noch selbst in Europa, noch mehr aber in den anderen Welttheilen, Barbaren genug, welche doch über kurz oder lang, mit Zwang dem Reiche der Kultur werden einverleibt werden müssen. In Kämpfen mit diesen stähle sich die europäische Jugend... [I]n seinem [des Fürsten] Verhältnisse ... zu andern Staaten giebt es weder Gesetz noch Recht, ausser dem Rechte der Stärkeren, und dieses Verhältniß 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.*" (Machiavelli, XI 426 f.).

¹¹⁸ Siehe Richard Schottky, Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807, in: Fichte-Studien, Bd. 2, 111-137.

Erde¹¹⁹ das "Heil" gebracht werden darf und soll,¹²⁰ sprechen für sich selbst. Um es polemisch zuzuspitzen: Der Idee nach bringt hier der "Prediger" und "Staatsredner"¹²¹ Fichte als "Priester der Wahrheit"¹²² in der "Uniform der Vernunft"¹²³ - die deutsche Nation kulturell und sittlich auf Vordermann. Mit "Ruthe und Schmachhemde ohne Barmherzigkeit"¹²⁴ sorgt dieser "Zwingherr zur Deutschheit"¹²⁵ für Zucht und Ordnung¹²⁶ und für nationale Größe.¹²⁷ Gewiß, der Nationalstaat ist für ihn zugleich Kulturstaat und notwendige Vorstufe zum Reich der sittlichen Freiheit; und Fichte will jenen, weil er diese beiden will. Aber wenn man in den erwähnten Vorarbeiten - und nicht nur dort¹²⁸ - die Konkretionen im Lichte der Geschichte betrachtet, dann erinnern diese ebenso fatal an die Politik der kulturellen Gleichschaltung¹²⁹ und an die "Nationalpolitischen Erziehungsanstalten" unseligen Angedenkens wie an die Idee, daß am deutschen Wesen die Welt genesen solle.

Das einzige Mittel, "die kranke Menschheit zu heilen", ist für Fichte die Wissenschaft,¹³⁰ wobei er vor allem an die eigene "Wissenschaftslehre" denkt.¹³¹ "Gegen den Verstand [aber] hat Keiner äusseres Recht. Der höchste Verstand drum hat das Recht, Alle zu zwingen, seiner Erkenntniss zu folgen."¹³² Deswegen denkt Fichte an die

¹¹⁹ Siehe etwa Reden, VII 456; Patriotismus, XI 233 f.

¹²⁰ Dazu Meinecke: "Der entscheidende Schritt [in Richtung auf die Rankesche Geschichtsauffassung] war hier getan, der Machttrieb des Staates als natürlicher und heilsamer Lebenstrieb anerkannt und in den Zusammenhang einer sittlichen Weltanschauung gestellt." (Weltbürgertum, 105).

¹²¹ Anhang zu den Reden an die deutsche Nation, VII 507.

¹²² Bestimmung des Gelehrten, VI 333; vgl. auch Patriotismus, XI 234; 251.

¹²³ Beitrag, VI 88.

¹²⁴ Nach Richard Schottky, op. cit., 123.

¹²⁵ Politische Fragmente (1813), VII 565.

¹²⁶ So ist z. B. jeder deutsche Bürger Soldat und Ackerbauer, körperlich durchgebildet und abgehärtet (siehe Schottky, op. cit., 122). Feigheit und Diebstahl werden mit Verstümmelung bestraft, Ehebruch mit "Verbrennung des Namens" und Verstoßung aus der "Gemeine". Die so Bestraften sollen dann, ihres Namens, ihrer bürgerlichen Ehrenrechte und ihres sozialen Status' verlustig, vom Staat für besonders niedrige oder geheime Dienste "gebraucht" werden (siehe ebda., 132).

¹²⁷ Der skizzierte deutsche Staat ist ein mächtiger Einheitsstaat von der Schelde bis zur Memel und von der Eider bis Triest. "Soll ich die armen Venetianer vertreiben? Wird Triest hinlangen. Ich denke ja ..." Und: "Gibraltar müßte deutsch werden." (nach Schottky, op. cit., 117).

¹²⁸ Vgl. etwa Reden, VII 281 f.; Die Republik der Deutschen, VII 532-536; 556; 573.

¹²⁹ "Es ist Hauptgrundsatz, daß nur der Deutsche Bürger seyn könne." (nach Schottky, op. cit., 115). Allerdings kann man durch religiöse bzw. kulturelle, insbesondere sprachliche Assimilation (z. B. als Jude oder als Pole) Deutscher werden (siehe ebda.).

¹³⁰ Patriotismus, XI 255.

¹³¹ Siehe ebda., 234; 251; ferner Reden, VII 374 f.

¹³² Politische Fragmente (1813), VII 578.

"nothwendige Einrichtung einer Gelehrten-Republic, die aus ihrer Mitte den souveränen Herrscher wählen soll."¹³³ Den "Reden" zufolge hat "der Staat, als höchster Verweser der menschlichen Angelegenheiten, und als der Gott und seinem Gewissen allein verantwortliche Vormund der Unmündigen, ... das vollkommene Recht, die letzteren [durch Erziehung] zu ihrem Heile auch zu zwingen."¹³⁴ Gewiß, "jedweder [soll] *formaliter* frei seyn";¹³⁵ das heißt: jeder soll äußerlich die Möglichkeit haben, "von der Natur aus in die sittliche Welt durch eigene Freiheit sich zu erheben";¹³⁶ diese (und *nur* diese) Möglichkeit soll ihm durch allgemeine äußere Freiheitseinschränkung, durch das "äußere Recht", gesichert werden. Darin liegt nach Fichte die "negative" Bestimmung des Rechtsbegriffs. "Positiv" erweist dieser sich als "der Gegenstand der Beurtheilung über die *jedesmalige* Bestimmung des Menschengeschlechtes, sonach über ihre [der Bestimmung] Rechtsanforderung an die Natur, mithin an die sie [die Bestimmung] hemmende Natur der anderen Freien in ihrem Umkreise."¹³⁷ Zur Beurteilung dessen, was *jeweils* gegenüber den die Erfüllung der Bestimmung des Menschengeschlechtes hemmenden Freien an äußerer Freiheitseinschränkung (und notfalls Zwang) erforderlich ist, bedarf es eines "sittlich gemeingültigen Verstand[es]."¹³⁸ Wer diesen Verstand nicht hat, dem fehlt (zunächst, d. h. ohne Erziehung) die Einsicht in das durch die Bestimmung des Menschengeschlechtes jeweils Notwendige; und mangels dieser Einsicht darf er (vorläufig, nämlich bis zur Erlangung der Einsicht) unter das *jeweils positiv* bestimmte äußere Recht (zur "formalen rechtmässigen Freiheit"¹³⁹) gezwungen werden. Zwar haben alle "das Recht, nur ihrer Einsicht zu folgen; dies ist das ewige und unveräusserliche"; dennoch müssen sie "vorläufig dem Zwange gehorchen ... aus Noth, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist."¹⁴⁰ Der durch das Rechtsgesetz ausgeübte Zwang

¹³³ Ebda., 579; ebenso Staatslehre, IV 450 ff.

¹³⁴ Reden, VII 436.

¹³⁵ Staatslehre, IV 448; siehe auch Sittenlehre, IV 276.

¹³⁶ Staatslehre, IV 434.

¹³⁷ Ebda., 448; Hervorhebung von mir.

¹³⁸ Ebda.

¹³⁹ Sittenlehre, IV 295.

¹⁴⁰ Staatslehre, IV 437; vgl. dagegen Kant, Über den Gemeinspruch, AA, VIII 290 f.

"ist selbst Erziehung - Erziehung nemlich zur Einsicht der sittlichen Bestimmung",¹⁴¹ und erst die "nachmalige Einsicht" macht dann diesen Zwang "rechtmässig".¹⁴²

VII

"Our purpose ... is the well-being of the people, *whether they like it or no*."¹⁴³ In dieser Äußerung des früheren sowjetischen Außenministers Gromyko wie in Dostojewskis "Großinquisitor" wie in Fichtes Staatslehre, - immer dient ein angeblich höheres Gut zur Legitimation von Freiheitseinschränkungen. Fichte hat, soweit ich sehe, nirgendwo eigens zu zeigen versucht, wie sich aus der Allgemeinverbindlichkeit des die Sittlichkeit des Menschen betreffenden Gesetzes¹⁴⁴ ein Recht des Staates auf äußeren Zwang "zur Freiheit" herleiten lasse. Und er hätte es auch nicht zeigen können.

Von einer scheinbar ähnlichen Position Kants ist Fichtes Standpunkt rechtsphilosophisch durch einen Abgrund getrennt. Dieser Abgrund tut sich nicht etwa wegen Fichtes absolutem Wahrheits- und Gewißheitsanspruchs¹⁴⁵ auf und auch nicht wegen der Einsicht (in die sittliche Bestimmung), auf welche sich dieser Anspruch (unter anderem) bezieht. Er tut sich vielmehr auf, weil Fichte ein Recht postuliert, den Uneinsichtigen (bei gleichzeitiger Erziehung zur Einsicht) zu dessen (sittlichem) Heil zu zwingen.¹⁴⁶ Typischerweise spricht Fichte bei der Erörterung eines solchen Zwangsrechts von einem "*Paradoxon*: die Einführung des äusseren Rechtes mit Zwang widerstreitet allemal dem inneren Rechte."¹⁴⁷ Der "Widerstreit" entsteht aber nur dadurch, daß Fichte das "innere Recht" nicht - wie Kant - *juridisch* als die gesetzlich bestimmte *äußere*

¹⁴¹ Politische Fragmente (1813), VII 574. In der "Rechtslehre" heißt es zwar zunächst: "Ein Jeder kann sich bilden, er muß nicht... Anweisung und Unterricht dazu kann man ihm ertheilen, so viel man will; nur darf keine Zwangsanstalt dazu sein, welche dem Willen ein äusseres Motiv würde, denn dadurch würde die Form der Freiheit wieder vernichtet." Aber im unmittelbaren Anschluß daran heißt es hinsichtlich des Gebots der Feier des siebten Tages: "Was eigentlich nur Erlaubniß sein muß [= darf], verwandelte er [Moses], um der Roheit und Sinnlichkeit willen, in ein Gebot. Also die höhere Freiheit sollte abgesondert sein, von den nothwendigen Geschäften des Lebens, in einer gewissen Zeit. Was ist die Bedeutung dieser Absonderung? Euch selbst überlassen wird Eure Gier Euch treiben, immer zu arbeiten... Darum sollt ihr *gezwungen* werden, frei zu sein..." (Rechtslehre, X 536 f.).

¹⁴² Politische Fragmente (1813), VII 575. Es sei daran erinnert, daß Fichte schon im "Naturrecht" (III 89) die Gültigkeit des Rechts in dessen Wirksamkeit verlegt.

¹⁴³ Richard McKeon (ed.), *Democracy in a World of Tensions*, A Symposium prepared by Unesco, Paris 1951, 489; Hervorhebung von mir.

¹⁴⁴ Ich spreche absichtlich nicht von "Sittengesetz", weil dieses bei Kant *in der Form des Rechtsgesetzes* auch ein Gesetz *bloß* der äußeren Freiheit ist.

¹⁴⁵ Vgl. z. B. Die Wissenschaftslehre (1804), X 90: "... daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr ..."; ferner Patriotismus, XI 251; Staatslehre, IV 440-457.

¹⁴⁶ "der von Gott eingesetzte Zwingherr ... zugleich Erzieher, um in der letzten Function sich als den ersten zu vernichten." (Staatslehre, IV 436 f.).

¹⁴⁷ Politische Fragmente (1813), VII 575.

Freiheit,¹⁴⁸ sondern "*sittlich*" als die gesetzlich bestimmte *innere* ("sittliche") Freiheit ("nur zu gehorchen [der] eigenen Einsicht"¹⁴⁹) begreift.¹⁵⁰ In Wahrheit liegt das Problem gar nicht, wie Fichte meint, darin, daß zum "äußeren Recht" notfalls, nämlich bei Mangel an Einsicht, *gezwungen* wird; sondern darin, daß ein "äußeres *Recht*" *à la Fichte* erzwungen, ja auch nur gesetzt wird. Es ist ein Recht auf der Basis *materiale* Bestimmungsgründe der Willkür;¹⁵¹ das heißt: die äußere Freiheit wird nicht der bloßen Form nach (wie im Kantischen Rechtsbegriff), sondern der Materie nach, also im Hinblick auf einen bestimmten Zweck, nämlich die Verwirklichung des "Sittengesetzes", eingeschränkt.

Die gesetzliche Unabhängigkeit von der nötigen Willkür eines Anderen liegt vernunftnotwendig im Willen des Menschen als eines (willkür-)frei handelnden Wesens in raum-zeitlicher Gemeinschaft mit Anderen. Kants "allgemeiner Wille" ist in der Tat ein Wille, von dem sich sagen läßt, daß man, ihm gehorchend, sich selbst gehorcht; er ist wirklich ein allgemeiner Wille. Denn er hat gar nichts anderes zum Gegenstand als die äußerlich notwendigen (Zwangs-)Bedingungen für die ungehinderte Verwirklichung des je eigenen (beliebigen) Wollens. Wer immer, heißt das, überhaupt ein nicht-äußerlich-gezwungenes, auf Grund eigener Zwecksetzung äußerlich frei handelndes Wesen sein will, hat damit (implicite) auch jenen, allen gemeinsamen Willen zu allgemeingesetzlicher äußerer Freiheitseinschränkung. Und also darf man jeden, der sich dem jene Unabhängigkeit garantierenden Gesetz nicht unterwerfen will, (äußerlich) zwingen, (äußerlich) frei zu sein.¹⁵² Der Zwang dient hier ausschließlich der bloßen *Sicherung* einer *vorhandenen* (äußeren) Freiheit (aller) und erfüllt seinen Zweck auch ohne alle subjektive Einsicht in seine Notwendigkeit und Berechtigung. Er ist äußerlich-gesetzlicher Zwang zur Verhinderung äußerlich-willkürlichen Zwanges, also mit dem Ziel, von dem beliebigen (auch dem möglichen "sittlichen") Willen jedes Anderen unabhängig zu machen. Der Akt dieses Zwanges ist selber nichts anderes als die Stiftung gesicherter (äußerer) Freiheit und deshalb in seiner Legitimität ganz unabhängig davon, ob gleichzeitig eine Erziehung zur Einsicht in seine Notwendigkeit und ob diese Einsicht selber (irgendwann) erfolgt. Vielmehr trägt er seine Legitimation vollständig in sich selbst; denn er ist eben derjenige Akt, durch welchen allererst die Rechte von jedermann gesetzlich bestimmt und gesichert werden.

Fichte behält nun gleichsam die Struktur dieser Argumentation bei, ersetzt aber die gesetzlich bestimmte äußere Freiheit zu beliebigem Handeln durch diejenige zu bestimmtem Handeln, wobei für die Freiheitsbestimmung an die Stelle des (juridischen) Rechtsgesetzes das (ethische) Sittengesetz tritt. Es stellt sich die Frage, ob sich für eine

¹⁴⁸ Siehe Kant, Rechtslehre, AA, VI 237. Das rein juristisch begriffene Recht und die Befugnis zu zwingen bedeuten sogar "einerlei". Siehe ebda., 232.

¹⁴⁹ Staatslehre, IV 437.

¹⁵⁰ Vgl. insbesondere Staatslehre, IV 431-439; z.B. 433: "der Zwang ist absolut gegen das Recht. Er raubt die *innere* Freiheit des Individuums."

¹⁵¹ Siehe Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA, VI 381; nicht zu verwechseln mit den "praktische[n] materiale[n] Bestimmungsgründe[n] im Princip der Sittlichkeit", wie Kant sie in der "Kritik der praktischen Vernunft" (AA, V 40) zur Abgrenzung von seinem eigenen, "formalen" Ansatz bezeichnet! Zum Folgenden ferner Georg Geismann, Ethik und Herrschaftsordnung, Tübingen 1974, 39 ff.; 55 ff.

¹⁵² Siehe Rousseau, Du contrat social, I 7.

solche Freiheitseinschränkung, sei sie nun vom "Uneinsichtigen" erzwungen oder vom "Einsichtigen" freiwillig akzeptiert, ebenfalls die Behauptung aufrechterhalten läßt, sie sei der Ausdruck eines möglichen allgemeinen Willens und daher legitim.¹⁵³ Dabei ist zu beachten, daß der Gegenstand des die Freiheit einschränkenden Willens gar nicht die gesetzlichen Bedingungen äußerer Freiheit überhaupt sind, sondern - unmittelbar - "ein Reich von Zwecken"¹⁵⁴ und - mittelbar, soweit sie nämlich dazu dienen - die äußere Freiheit einerseits und die staatliche Rechtsordnung andererseits.

Um die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung betreiben zu können, bedarf der Mensch - wie für jeden anderen Zweck, den er in Raum und Zeit realisieren will - notwendig irgendwelcher äußerer Freiheit; und also liegt es, da er sich unvermeidlich in raum-zeitlicher Gemeinschaft mit anderen Menschen befindet, in seinem vernünftigen Willen, die gesetzliche Sicherung seiner äußeren Freiheit zu wollen. Keineswegs hingegen besteht für ihn auch die Vernunftnotwendigkeit, eine über die Sicherungsfunktion der gesetzlichen Freiheitseinschränkung hinausgehende Einschränkung, nämlich auf die für die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung notwendigen oder ihr jedenfalls nicht hinderlichen Bedingungen, zu wollen. Mehr noch: jeder Wille, der eine äußere Zwangsgesetzgebung mit Bezug auf eine materiale Willensbestimmung, welche es auch immer sein mag, will, ist notwendig ein sich selbst widersprechender und also unmöglich ein allgemeiner Wille; und er ist es sowohl hinsichtlich des gewollten Zwanges als auch hinsichtlich der gewollten Einschränkung selber. Niemand kann somit vernünftigerweise zustimmen - weder dem Zwang noch der Einschränkung.

a) Was zunächst den *Zwang* betrifft, so ist er nach Fichte nur notwendig, solange Sittlichkeit nicht herrscht, solange die Menschen bloß formaliter und nicht auch materialiter frei sind. "Zwingherr" soll derjenige sein, "der auf der Spitze der Einsicht seiner Zeit und seines Volkes steht." Von diesem Zwingherrn behauptet Fichte nun, daß "*in thesi*" jeder zugeben müsse, "dass er, diesem gehorchend, sich selbst gehorch[e]."¹⁵⁵ Eben dieser Schluß ist falsch; in ihm steckt der sich selbst widersprechende Gedanke einer heteronomen Autonomie. Ein Wille, der formaliter frei sein will - und nur dann ist er überhaupt ein Wille -, kann vernünftigerweise unmöglich wollen, daß an die Stelle der voraussetzungsgemäß noch nicht getroffenen eigenen Entscheidung die eines fremden Willens träte; denn diese höbe ihn als einen Willen überhaupt auf. Anders gesagt: in dem Willen zur formalen Freiheit als dem Vermögen, sich Beliebiges zum Zweck zu setzen, ist der Wille, im Hinblick auf bestimmte Zwecke notfalls gezwungen zu werden, so wenig enthalten, daß er vielmehr dadurch ganz vernichtet würde. Es wäre gleichsam ein Wille, der mangels Bereitschaft zu einer bestimmten Einschränkung durch sich selbst diese Einschränkung durch andere wollte; ein angeblich vernünftiger Wille, der äußeren Zwang in Bezug auf seine eigene Realisierung für den Fall wollte, daß es ihn selbst nicht gäbe. Der Zwang wäre der *Ersatz* für eine *nicht vorhandene* (innere) Freiheit und - anders als bei der Einschränkung der äußeren Freiheit der bloßen Form nach - nicht nur keine notwendige Bedingung für die Sicherung der Freiheit, sondern im Gegenteil eine hinreichende Bedingung für deren Vernichtung.

¹⁵³ Die Notwendigkeit eines Aufweises der Legitimation aus einem vernünftigen und deshalb allgemeinen Willen steht auch für Fichte außer Frage. Vgl. etwa Staatslehre, IV 437 f.

¹⁵⁴ Staatslehre, IV 431.

¹⁵⁵ Politische Fragmente (1813), VII 576.

b) In Bezug auf die *Einschränkung* der äußeren Freiheit *der Materie nach* steht es nicht besser. Ein Mensch mag sich zwar die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung zum Zwecke setzen; aber in seiner Willkür als solcher, d.h. im bloßen Vermögen, sich *beliebige* (von Natur mögliche) Zwecke zu setzen, ist eine Notwendigkeit dafür nicht enthalten. Also gibt es für den Menschen auch keinerlei in seiner Willkürfreiheit selber liegende Notwendigkeit, sich einer äußeren Ordnung zu unterwerfen, in welcher seine äußere Freiheit vor aller eigenen Zwecksetzung auf eine bestimmte Zwecksetzung, etwa das "Heil" der Gattung, hin eingeschränkt ist.

Nun ist Fichte der Auffassung, daß es für den Menschen *als Vernunftwesen* durchaus eine Notwendigkeit gebe, die Realisierung der sittlichen Weltordnung (so wie Fichte sie begreift) zu wollen. Abgesehen davon, daß diese Notwendigkeit nur eine des eigenen, autonomen Gewissens sein kann, auf die sich unmöglich ein mit äußerem Zwang verbundenes objektives Recht gründen läßt, - folgt denn aus jener Notwendigkeit zumindest für denjenigen, für den sie besteht, auch die ganz andere Notwendigkeit, das Prinzip jener Ordnung als Prinzip äußerer Freiheitseinschränkung zu wollen?

Die Beschränkung auf die gesetzliche Einschränkung der äußeren Freiheit *bloß als solcher*, d.h. *ohne Berücksichtigung von* in ihr zum Ausdruck kommenden *Zwecken*, hat ihren Grund nicht einfach nur darin, daß angesichts der Beliebigkeit empirischer Zwecke deren Berücksichtigung allgemeingesetzlich gar nicht möglich ist. Vielmehr würde auch der gleiche, durch die Zweckgesetzgebung vorgegebene und auch von jedermann individuell oder gar von allen gemeinsam verfolgte ("vernünftige") *Endzweck* - sei es das "bonum commune" des christlichen Mittelalters oder Benthams größtes Glück der größten Zahl, Hobbes' Selbsterhaltung oder Fichtes Reich Gottes auf Erden - an der Problemlage und der Möglichkeit ihrer Beseitigung nicht das Geringste ändern. Denn erstens würde es auch auf der Basis dieses gleichen *Endzwecks* zu jeweils zwar seiner Erreichung dienenden und dennoch individuell ganz unterschiedlichen Zwecksetzungen kommen, deren empirisch bedingte und daher unvermeidliche Zufälligkeit die vollkommene Gesetzlosigkeit einer daran orientierten Freiheitseinschränkung und mithin die vollkommene Rechtlosigkeit einer derart eingeschränkten Menschheit zur Folge hätte. Zweitens würden selbst dann, wenn sogar die *unmittelbar* das Handeln bestimmenden Zwecksetzungen bei allen Menschen die gleichen wären, deren Handlungen selber trotzdem jederzeit beliebig miteinander konfliktieren können. Selbst wenn zwei Personen wirklich *dasselbe* "bonum commune" oder *diesselbe* "sittliche Weltordnung" bezwecken, so haben sie dennoch nicht *denselben*, sondern nur den *gleichen* Zweck und verrichten möglicherweise entsprechend auch die gleiche, jedenfalls aber nicht dieselbe Handlung: wenn zwei Personen, dann zwei Willen, dann zwei Zwecksetzungen, dann zwei Handlungen (Gebrauch der äußeren Freiheit). Ob aber diese zwei Handlungen miteinander übereinstimmen oder nicht, ist ganz unabhängig davon, ob die zwei Personen dabei dasselbe Ziel verfolgen oder nicht.

Ethische Prinzipien, die als solche dazu dienen, *Zwecksetzungskonflikte* der (je eigenen) *inneren* Freiheit zu regeln (und damit - idealiter - ein allgemeines "Reich der Zwecke" stiften), sind vollkommen ungeeignet, auch als *rechtliche* Prinzipien zur Regelung von durch den Gebrauch der *äußeren* Freiheit bedingten *Handlungskonflikten zwischen* verschiedenen Individuen zu dienen.¹⁵⁶ Ein allgemeines "Recht" auf die

¹⁵⁶ Das hier vorgetragene Argument gilt also auch für das von Fichtes "Sittengesetz" himmelweit entfernte Tugendgesetz Kants, welches zwar mit dem Rechtsgesetz gemeinsam seinen Grund im allgemeinen Sittengesetz hat (das beiden als Prinzip die Tauglichkeit der Maximen der

Verwirklichung eines beliebigen Zwecks X ist ein sich in ein "Recht auf nichts" buchstäblich selbstvernichtendes "Recht auf alles".¹⁵⁷ Da die für jeden Einzelnen besonderen (empirischen) Bedingungen für die jeweilige Verwirklichung des bestimmten Zwecks *a priori* gar nicht bestimmbar sind, ist zum einen für die äußere Zwangsgewalt, die jenes "Recht" konkretisieren und sichern müßte, auch kein Gesetz ihrer Zwangsausübung denkbar, und der sogenannte Rechtszwang wäre in Wahrheit despotischer Zwang ohne jedes Recht; zum andern würde jeder *gesetzliche* Zwang notwendig jenes "Recht" verletzen. Weder also kann das durch einen bestimmten Zweck in Raum und Zeit Geforderte *überhaupt*, noch kann die äußere Freiheit durch Zugrundelegung eines bestimmten Zwecks allgemeingeseztlich, d.h. als Recht bestimmt werden. Will man überhaupt eine allgemeinverbindliche Bestimmung der äußeren Freiheit, will man also die Herrschaft des Rechts und nicht der Willkür, dann muß man in Bezug auf das Gesetz jener Bestimmung auf die Berücksichtigung *jedes* möglichen Zwecks bedingungslos verzichten. Das Recht (als das Prinzip der gesetzlichen Bestimmung der äußeren Freiheit bloß als solcher) geht als schlechthin notwendige Bedingung aller möglichen Vereinigung der Menschen in Bezug auf die Verwirklichung von Zwecken, die sie haben mögen oder auch haben sollen, voran (und wird auch nicht etwa durch das "Erscheinen" solcher Vereinigung "aufgehoben"). Wer immer, heißt das, im Verein mit irgendwelchen Anderen das Glück, die Kultur, das "Heil der Seele" suchen und finden will, der muß zuvor mit *allen* Anderen eine Gemeinschaft des Rechts aller stiften.

Fichte hat nun aber, so scheint es, doch noch ein entscheidendes Argument zur Hand, das abschließend zu prüfen ist. Die Arbeit an der sittlichen Weltordnung, die Umwandlung der natürlichen Welt (der Menschen) in eine sittliche Welt (reiner Vernunftwesen), ist jedermanns Pflicht.¹⁵⁸ Der (sittlich relevante) Effekt dieser Arbeit ist von dem Beitrag jedes Einzelnen abhängig. Also hat jedermann als Glied der Menschheit notwendig ein sittliches Interesse an der Sittlichkeit von jedermann¹⁵⁹ und aus der genannten Pflicht ein Recht darauf, daß jedermann an der Verhinderung jenes Effekts gehindert werde. Eine solche Verhinderung kann nicht nur "unmittelbar - durch Widerstand", d.h. durch Störung der äußeren Freiheit Anderer erfolgen, sondern auch "mittelbar": indem "in der Einen und zusammenhangenden Natur dasjenige [unterlassen wird], was die gebührende Herrschaft des Ganzen erfordert." Der Fichteschen Sittenlehre entsprechend "soll die Natur Werkzeug [zur Schaffung einer sittlichen Welt] seyn, oder werden können... Dazu gehören Alle. - Fehlt sonach Einer, so ist die Freiheit dessen, der das [Sitten-]Gesetz will, und ohne Zweifel Recht hat es zu wollen, gestört."¹⁶⁰ Auf dieser Basis wäre das Legitimationskriterium für die rechtliche Bestimmung äußerer Freiheit die Ermöglichung universeller sittlicher Freiheit. Zwang wäre somit dann erlaubt und "notfalls" auch geboten, wenn es darum ginge, (negativ) Hindernisse auf dem Weg zu

Willensbestimmung zu einer allgemeinen Gesetzgebung vorgibt), aber dessen Anwendung auf die Bestimmung von Zwecken und eben nicht, wie das Rechtsgesetz, auf die Bestimmung bloß der äußeren Freiheit darstellt.

¹⁵⁷ Vgl. Hobbes, *De Cive*, I 10-11.

¹⁵⁸ Siehe *Staatslehre*, IV 434.

¹⁵⁹ "Mein Zweck [nämlich "Sittlichkeit überhaupt"] ist erreicht, wenn der andere *sittlich* handelt." (*Sittenlehre*, IV 232).

¹⁶⁰ *Staatslehre*, IV 432.

solcher universellen sittlichen Freiheit zu beseitigen und (positiv) ihr förderliche Faktoren zu schaffen.¹⁶¹

Eine "Sittenlehre", welche die Sittlichkeit des Menschen in universal-reziproke Abhängigkeit von allen Anderen setzt und die Erreichung des höchsten Gutes in die Hände der Menschheit legen zu können glaubt, ist im Rahmen der vorliegenden Erörterung nicht Gegenstand der Kritik; wohl aber eine "Staatslehre", die daraus ein Recht und eine Pflicht auf eine entsprechende Herrschaftsausübung ableiten zu können glaubt.

Die Problemlage, in die Fichte gerät, hat sich tatsächlich durch die skizzierte Argumentation noch verschlimmert. Schon ein universelles "Recht" bloß auf die Verwirklichung der eigenen Zwecksetzungen hatte sich als selbstzerstörerisch erwiesen. Über die durch dieses "Recht" in Bezug auf Andere gewährte Beliebigkeit des eigenen Handelns hinaus würde ein "Recht" auf die "Sittlichkeit" aller Anderen die mögliche Willkür vollends auf die Spitze treiben, indem noch das unter kein Gesetz zu bringende, mithin beliebige allgemeine "Recht" hinzukäme, jeden Anderen zu einem bestimmten, nämlich auf die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung bezogenen äußeren Freiheitsgebrauch zu zwingen. Daß damit jedermanns "Recht" (auf eigene wie auf fremde Sittlichkeit) völlig in das Belieben jedes Anderen gestellt wäre, liegt auf der Hand. Die Lage würde auch nicht besser, wenn das allgemeine Zwangsrecht *irgendeinem* Belieben übertragen würde, das seinerseits ohne Gesetz wäre. Fichte scheint dies bedacht zu haben. Er meint, "im Fortgange des Reiches" werde sich der "*wahre* Oberherr aus dem Lehrstande" konstituieren und als der "*höchste gemeingültige* Verstand" herrschen,¹⁶² - als der Verstand, dem durch seine "Wissenschaft"¹⁶³ die Beurteilung der "jedesmalige[n] Bestimmung des Menschengeschlechts"¹⁶⁴ möglich ist und der allen ihr jeweiliges "Recht" auf die Sittlichkeit aller sichert, "whether they like it or not". Erstens aber gibt, wie bereits dargetan, keinerlei Einsicht in das *Sittlich*-Gebotene, sie möge so objektivverbindlich sein, wie man will, als solche einem Menschen das Recht der Herrschaft über Andere. Herrschaft und Knechtschaft ändern nicht dadurch ihren Charakter, daß der Herr "in der Wahrheit" und der Knecht "im Irrtum" ist. Willkür steht gegen Willkür, - sei sie nun vom "heiligen Geist erleuchtet" oder vom "Satan besessen". Nur aus der freien Willkür der Unterworfenen selber als einem möglichen allgemeinen Willen läßt sich ein Recht der Herrschaft begründen. Zweitens wären, selbst wenn sich für die allgemeine Befehls- und Zwangsbefugnis eines solchen "wahren" Oberherrn ein zureichender Grund aufweisen ließe, die von diesem Oberherrn gesetzte "Freiheits"ordnung ohne Gesetz und damit die ihr Unterworfenen ohne Recht. Denn um zu wissen, was unter Bedingungen der Erfahrung jederzeit die Arbeit an der sittlichen Weltordnung von jedem Einzelnen in seinem Gesamtbezug zur Gattung jeweils an besonderen Einzelhandlungen in Raum und Zeit erfordert, und um jedem die ihm daraus im Verhältnis zu jedem einzelnen Anderen

¹⁶¹ Vgl. z.B. oben Anm. 141.

¹⁶² Staatslehre, IV 450 f.; erste Hervorhebung von mir.

¹⁶³ Staatslehre, IV 450: "der gemeingültige wissenschaftliche Verstand" - der "einzige, der wahrhaft von Gottes Gnaden ist", wobei "die einzige äussere Erscheinung dieser Begnadigung... die That des wirklichen - mit Erfolge gekrönten - Lehrens" ist.

¹⁶⁴ Ebda., 448.

erwachsenden "äußeren Rechte"¹⁶⁵ bestimmen und sichern zu können, müßte der Oberherr allwissend und allmächtig, also Gott sein.¹⁶⁶ Und wahrhaftig heißt es bei Fichte: "Die Ernennung des Oberherrn ist über alle menschliche Willkür hinweg wieder dahin gewiesen, wohin sie gehört, in den unerforschlichen Rathschluss Gottes."¹⁶⁷ Wie aber einer solchen, über seine Willkür hinweggehenden "Ernennung" jedermann mit Vernunftnotwendigkeit soll zustimmen können, bleibt wohl ebenso nur dem unerforschlichen Rathschluß Fichtes überlassen, wie die Antwort auf die Frage, wie denn ausgerechnet derjenige *menschliche* Wille soll "von Gottes Gnaden" genannt werden können, der die Menschheit seinem notwendig an kein mögliches Gesetz gebundenen Belieben unterwirft, entrechtet und damit überhaupt als Menschheit vernichtet und zur Sache (seines Gottes-"gnädigen Willens") macht.

VIII

Der Fichtesche Nebel, von dem eingangs die Rede war, stammt allgemein aus dem kaum entwirrbaren Durcheinander von Staatslehre, Sittenlehre, Geschichtsphilosophie, philosophischer und empirischer Anthropologie und - last, not least - Religionsphilosophie bzw. Theologie;¹⁶⁸ und er stammt im Hinblick auf die hier erörterten Probleme besonders aus einem unhaltbaren Begriff vom Recht der Menschheit und einer ebenso unhaltbaren Vorstellung von dessen Verhältnis zum Recht des Staates. Ein abschließender Vergleich mit Hobbes und Kant mag noch einmal Licht auf den Irrweg der Fichteschen Staatslehre werfen.

Hobbes kommt durch den inneren Widerspruch¹⁶⁹ seines natürlichen Rechts auf eine bestimmte Zweckverwirklichung (Selbsterhaltung) zur Vernunftforderung der Staatsstiftung, ohne allerdings damit jenen Widerspruch selber zu beseitigen, der ihn dann - durchaus konsequent - zum "Absolutismus" des Staatsherrschers führt.

Kants Recht der Menschheit (auf den freiheits-, nicht etwa zweckgesetzlichen Gebrauch der äußeren Freiheit) ist ausschließlich im Hinblick auf seine mögliche Allgemeinheit konzipiert. Dennoch ist auch bei Kant der *Naturzustand* der Menschheit ein Zustand universeller Rechtsstrittigkeit, nämlich infolge des inneren Widerspruchs einer "Rechtslage", in welcher jeder (mit Recht) sein eigener Richter ist.¹⁷⁰ Dementsprechend hat der auch hier von der Vernunft geforderte Staatsherrscher das Recht (und *nur* dieses), jedermann unter äußere Bedingungen zu zwingen, unter denen er mit gesetzlicher Notwendigkeit äußerlich frei und damit das Recht der Menschheit allererst gesichert ist. Der Zwang betrifft die Freiheit der Willkür, nicht die Willkür selber;

¹⁶⁵ Diese "Rechte" wären zugleich Rechte im ethischen Sinn, also in Bezug auf den Gebrauch der inneren Freiheit.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu schon Hume, *Essays Concerning the Principles of Morals*, Sect. III, Part. II.

¹⁶⁷ Staatslehre, IV 450. Genau 120 Jahre später wurde in Deutschland aus dem "wahren Oberherrn" der "Führer" und aus dem "unerforschlichen Rathschluss Gottes" die "Vorsehung".

¹⁶⁸ Seinen letzten Grund, auf den hier nicht einzugehen war, hat jener Nebel in der "Aufhebung" des Kantischen Kritizismus durch Fichtes Wissenschaftslehre. Siehe dazu Julius Ebbinghaus, *Interpretation und Kritik*, 333 ff.

¹⁶⁹ Siehe Hobbes, *De Cive*, I 7 - 11.

¹⁷⁰ Siehe Kant, *Rechtslehre*, AA VI 312.

von Belang ist also nicht, nach *welchen* (eigenen) *Zwecken* die Menschen handeln, sondern nur, *daß* sie überhaupt (nach *Zwecken*) *handeln können*.

Fichte verkennt sowohl, daß dem Staat eine von der Sittlichkeit seiner Bürger ganz unabhängige *Vernunftnotwendigkeit* eignet,¹⁷¹ als auch, daß das von ihm angenommene "Recht" auf (allgemeine) Sittlichkeit als allgemeines Recht auf den äußeren Freiheitsgebrauch sich selbst widerspricht. Prinzipientheoretisch behält Fichte, trotz mancher erheblicher Modifikationen,¹⁷² die bereits 1793 eingennommene, im Grunde christlich-mittelalterliche Position bis zuletzt bei. Sein "Staats"-Denken bewegt sich nicht wirklich in juridischen, sondern in "sittlichen" (letztlich¹⁷³ religiösen) Bahnen. Er biegt das innerlich-moralische Unterworfenheit des Menschen unter das "Sittengesetz" und den damit verbundenen, inneren Zwang um in ein äußerlich-rechtliches Unterworfenheit unter das "Rechtsgesetz" und in einen damit verbundenen, äußeren Rechtszwang der "durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzte[n] Erzieher der Menschheit".¹⁷⁴ Fichte sieht nicht, daß "die Aufgabe der Verwirklichung des Rechtes auf Erden nicht in Abhängigkeit gedacht werden kann von der Aufgabe, das Reich der ethischen Freiheit zu realisieren",¹⁷⁵ und daß die Erfüllung der ersten, genuin staatlichen Aufgabe prinzipiell unmöglich gemacht wird, wenn der Staat (auch) an der Erfüllung der zweiten beteiligt wird,¹⁷⁶ und daß wiederum ohne die Menschheit als *Rechtsgemeinschaft*

¹⁷¹ Dies hatte Kant im Sinn, als er davon sprach, daß das "Problem der Staatserrichtung ... selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar" sei (Zum ewigen Frieden, AA, VIII 366). Gewiß, mit einem Volk von "Engeln" wäre die Lösung leichter und ohne den Einsatz von Zwangsgewalt möglich. Auch war sich Kant über die Wechselwirkung von moralischer Qualität der Bürger und rechtlicher Qualität des Staates durchaus im klaren: "Die Staatsverfassung stützt sich am Ende auf die Moralität des Volkes und diese wiederum kann ohne gute Staatsverfassung nicht gehörig Wurzel fassen" (Vorarbeiten zum ewigen Frieden; AA, XXIII 162). Für die Staatserrichtung aber wollte er sich nicht auf die "gute moralische Bildung eines Volkes" verlassen, die er vielmehr erst als Folge einer "gute[n] Staatsverfassung" erwartete (Zum ewigen Frieden, AA, VIII 366; vgl. auch Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), AA, VI 94).

¹⁷² Siehe dazu Hansjürgen Verwey, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München 1975.

¹⁷³ Vgl. *Das System der Sittenlehre* (1812), XI 4 f.

¹⁷⁴ *Staatslehre*, IV 440. Der Grund dieser Umbiegung liegt in der bereits erwähnten Tatsache, daß man der "Sittenlehre" zufolge den eigenen sittlichen Zweck nur in Abhängigkeit von der Sittlichkeit aller Anderen erreichen kann. Siehe dazu *Sittenlehre*, IV 233 ff.

¹⁷⁵ Julius Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Sittlichkeit und Recht*, Bonn 1986, 348. – Eben deshalb sind, wie Kant es 1793 ebenso unmißverständlich wie vergeblich dem jungen Fichte mit auf den Weg gegeben hatte, die Bürger in einem Staat schlechterdings berechtigt, miteinander im "ethischen Naturzustand", in welchem jeder sein eigener (Tugend-)Richter ist, zu bleiben; und wehe "dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen." (*Religion*, AA, VI 95 f.)

¹⁷⁶ Da kommt es dann auf der Grundlage der rein ethischen Idee, an der Verwirklichung des Endzwecks der Gattung mitzuwirken, leicht zu moralischer Diffamierung und rechtlicher Diskriminierung desjenigen, der sich dem "Du bist nichts; Dein Volk ist alles!" nicht fügen will.

und den Staat als Rechtssicherungsgemeinschaft auch und gerade jede Zweckgemeinschaft der Menschheit notwendig unmöglich ist;¹⁷⁷ denn wie sollen Menschen gemeinschaftlich ihr Glück, ihre Kultur, ein "ethisches Gemeinwesen" oder gar eine "sittliche Weltordnung" erstreben, wenn sie in ihrer äußeren Freiheit, deren sie dazu doch notwendig bedürfen, ohne Recht gegeneinander sind?

Nach reinen Vernunftbegriffen des juristischen Rechts ist ein Staat, der sich bei der allgemeinen Einschränkung der äußeren Freiheit nicht von dem rein *formalen* Prinzip der gesetzlichen Möglichkeit äußerer Freiheit überhaupt, sondern von dem *materialen* Prinzip einer Zwecksetzung leiten läßt (wie "sittlich" die Zwecksetzung "an sich" auch immer sein mag), eine gesetzlose (Willkür-)Herrschaft, also eine Tyrannis. Eben dazu führt dem Prinzip nach¹⁷⁸ Fichtes "Aufhebung" des Rechtsstaates.¹⁷⁹

Die "wahre Formel" aber lautet: "Recht geht vor Eigennutz *und* vor Gemeinnutz." (Julius Ebbinghaus, Sittlichkeit und Recht, 123; Hervorhebung von mir) – Wer sich ans Recht der Menschheit halten will und zugleich mit Fichte der Auffassung ist, daß seine Sittlichkeit von der aller Anderen abhängt, muß sich damit bescheiden, *seine* Arbeit an der "sittlichen Weltordnung", so gut es eben alleine geht, zu tun, und entweder für den fehlenden "Rest" auf den guten Willen der Anderen vertrauen oder - verzagen. Von Rechts wegen jedenfalls ist ihm nicht zu helfen.

¹⁷⁷ Übrigens begreift auch der vorkritische Kant noch das die Menschen zur Menschheit vereinigende Prinzip als das der Vollkommenheit ihrer Kultur und die Menschheit also wesentlich als Kulturgemeinschaft. Siehe Kant, Vorlesungen, AA, XXVII 447 f.; dazu Georg Geismann, Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge, in: Hariolf Oberer/ Gerhard Seel (eds.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Würzburg 1988, 305 ff.

¹⁷⁸ Also ebenso unabhängig von der Gesinnung Fichtes, deren Lauterkeit hier gar nicht bezweifelt wird, wie von der des "bösen" oder "guten" Herrschers.

¹⁷⁹ Daher irrt auch, wer manche, mit rechtsstaatlichem Denken offensichtlich unvereinbare Äußerung Fichtes etwa als zeitbedingten "Auswuchs" eines politischen Hitzkopfes abtun zu können glaubt. Der Wahnsinn hat Methode, und eben darin liegt die Gefahr. Die Äußerungen über "Sklaverei" und "bevortheilenden Handel" mögen wirklich bloß inkonsequente, wenn auch typische Auswüchse sein, gegen die sich bei Fichte selber Argumente finden lassen (siehe z.B. Sittenlehre, IV 233; 286; 293 f.; Das System der Sittenlehre (1812), XI 75; 85). Aber das Verbot von Auslandsreisen für die "müssige Neugier", die Hypostasierung von Volk und Gattung, die Erhebung des Staatsherrschers über die "Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung", - das alles liegt präzise auf dem Weg, den Fichte als Heilsverkünder gegangen ist.