

Wolfgang Bock (Hrsg.)

# Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

CC 3200 BGG 5

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Bittelborn.

INHALT

Vorwort..... VII

Heinz Wismann  
Der Begriff des Gesetzes bei Hesiod und den Vorsokratikern..... 1

André Laks  
Form und Inhalt des platonischen Gesetzes..... 11

Albrecht Dihle  
Gesetz, Gerechtigkeit und Billigkeit bei Aristoteles..... 23

Wolfgang Bock  
Das Gesetz in der griechischen Polis und der  
Ursprung des modernen Gesetzes im hohen Mittelalter..... 39

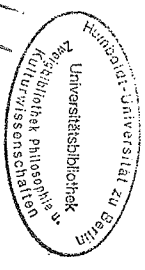
Stephan Schade  
Gesetz und neues Gesetz bei Thomas von Aquin..... 61

Jürgen Hübner  
Gesetz und Evangelium bei Luther..... 87

Werner Flach  
Wissenschaftstheorie als Transzendentalphilosophie..... 107

Daniel Dohrn  
Gesetz und Geltung in Fichtes Grundlagen des Naturrechts..... 119

Thomas Fiegler  
Das Gesetz der Gesellschaft..... 135



W 11/1906-5590

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)

ISBN 3-534-18439-4

DANIEL DOHRN

## Gesetz und Geltung in Fichtes Grundlage des Naturrechts

Eine der bleibenden Errungenschaften der kantischen und nachkantischen Philosophie ist die konsequente Aufmerksamkeit auf die normativen Ansprüche, die dem Erkennen und Handeln inhärent sind. Wer behauptet, etwas zu wissen oder richtig zu handeln, beansprucht, eine Norm zu erfüllen. Es fragt sich, woher diese Normen ihre Kraft nehmen und was sie jeweils zu Normen für ihren spezifischen Geltungsbereich macht. Diese Fragen stellen sich insbesondere für explizit normative Bereiche wie dem des Rechts.

*Fichtes* Begründung des Naturrechts sei vorbereitend in den Kontext von *Kants* Unterscheidung verschiedener Gesetzesbegriffe gestellt. Wesentlich für die Ausdifferenzierung der Geltungsweise, die *Fichte* dem Naturrecht im Kontext anderer normativer Begriffe zuspricht, ist *Kants* Unterscheidung von Naturgesetz und Sittengesetz. *Kant* stimmt mit *Hume* darin überein, dass zum Begriff eines Naturgesetzes dessen Notwendigkeit gehört.<sup>1</sup> Er erklärt nun, dass ein bloß psychologisches Wissen, wie es *Hume* annimmt, nicht geeignet sei, die eigentümliche Notwendigkeit von Naturgesetzen, Sittengesetzen und Rechtsgesetzen verständlich zu machen.<sup>2</sup> Worin besteht der Mangel? Eine Erklärung, die auch im kantischen Rahmen gegeben werden kann, wäre die folgende: *Hume* hat nicht gezeigt, dass wir nie einen Fall finden werden, der das Gesetz widerlegt, dass wir z. B. nie eine Veränderung finden werden, die keine Ursache hat. *Kant* will nicht nur auf eine Denknotwendigkeit, sondern auf eine transzendente Notwendigkeit hinaus. Er will zeigen, dass wir nie einen Fall finden werden, der das Gesetz widerlegt. Einen Nachweis, dass dem so ist, führt *Kant* vor allem in seiner Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, in der *Kant* nach einigen Interpretationen nachweist, dass bestimmte Gesetzesbegriffe, also Begriffe, die man nur anwenden kann, wenn man überzeugt ist, dass ein Gesetz wie z. B. das Kausalgesetz vorliegt, als Regeln fungieren, denen der Gesamtbereich gegenwärtiger und künftiger Erfahrung unterliegt, weil es sonst kein Selbstbewusstsein gäbe.<sup>3</sup> Selbstbewusstsein kann ohne empirische Beobachtung bei jedem Erkenntnisobjekt zu allen Zeiten vorausgesetzt werden, zu denen es überhaupt geistige Leistungen vollbringt. Es ist als cartesianische Evidenz in einer Weise zugänglich, die ausschließt, dass jemand die Prämisse des Selbstbewusstseins

<sup>1</sup> *David Hume, A Treatise of Human Nature*, in: *Thomas Hill Green/Thomas Hodge Grose* (Hg.), *David Hume, The Philosophical Works* Band 1, London 1886, 450ff.

<sup>2</sup> *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe Band 4, Berlin 1923, B. 4.

<sup>3</sup> Wir schließen hier an *Dieter Henrichs* Interpretation von *Kants* Beweisgang an (*Dieter Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976).

leugnen kann. *Kant* entwickelte somit ein transzendentes Argument.<sup>4</sup> Selbstbewusstsein, das jeder, der die Geltung jener Gesetzesbegriffe in Frage stellt, selbstverständlich haben und voraussetzen muss, wäre ohne jene Geltung nicht möglich. Die Besonderheit der Funktion dieser Begriffe als Regeln ist die, dass eine Regel eine Anweisung für jeden künftigen Fall enthält, der bisher noch gar nicht vorgekommen ist. Wenn eine induktive Verallgemeinerung nicht zu einem solchen Fall passt, ist sie falsch. Wenn ein künftiger Fall nicht zur Regel passt, ist er regelwiderig. Derjenige, für den die Regel eine Anweisung enthält, hat dann gegen die Regel verstoßen. Wenn aber die Befolgung der Regel eine Bedingung des Selbstbewusstseins ist, dann wird er nicht gegen die Regel verstoßen, und ein Fall der Regelwiderigkeit wird nicht auftreten. In dieser Weise erklärt *Kant* die Notwendigkeit, die Aussagen über Naturgesetze eignen.

Eine andere Art von Nötigung sieht *Kant* im Zusammenhang des Sittengesetzes walten. Er konstruiert das Sittengesetz ausdrücklich in Analogie zu der Notwendigkeit, die einem Naturgesetz eignet.<sup>5</sup> Wie ein Naturgesetz ist das Sittengesetz nicht auf diejenigen Fälle seiner Anwendung beschränkt, die bereits beobachtet wurden, sondern es greift auf eine unbegrenzte Fülle möglicher künftiger Anwendungen aus. Wie beim Naturgesetz gehört zu einer moralischen Aussage das Wissen, dass das Sittengesetz im Gegensatz zu induktiven Verallgemeinerungen durch keinen Fall, der für seine Anwendung relevant ist, widerlegt wird. Hierdurch wird jedoch auch der Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz deutlich: Es steht fest, dass das Naturgesetz auf jeden Fall angewendet werden kann, der für die Anwendung relevant ist; er wäre eine Widerlegung des Naturgesetzes, wenn es nicht angewendet werden könnte. Es steht aber nicht fest, dass jeder Fall, der für die Anwendung des Sittengesetzes relevant ist, dessen Eigenschaften also das Sittengesetz festlegt, dem Sittengesetz entspricht. Das bedeutet aber nicht, dass das Sittengesetz widerlegt wird, sondern dass dieser Fall etwa eines Handelns als moralisch falsch charakterisiert wird.

Rechtsregeln können nun von diesen beiden anderen Normenarten (Natur- und moralischen Gesetzen) abgegrenzt werden. Im Gegensatz zu Naturgesetzen bedeutet ein Verstoß gegen das Naturrecht nicht dessen Widerlegung. Der Gegensatz zum Sittengesetz ist schwieriger zu kennzeichnen. Das Sittengesetz gilt kategorisch, unabhängig davon, dass man es anerkennt. Eine Begründung von naturrechtlichen Normen muss dieser Besonderheit von Rechtsregeln Rechnung tragen. Vor einer Begründung naturrechtlicher Normen muss zumindest eine gewisse Vormeinung stehen, was Naturrecht im Gegensatz zu anderem Recht

<sup>4</sup> *Barry Stroud*, Transzendente Argumente, in: *Peter Bieri* (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt 1987, 350.

<sup>5</sup> *Christian Kloiz*, Gesetzesbegriffe in Kants Ethik, in: *Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher* (Hg.), Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses Band 3, Berlin 2001, 55.

eigentlich ist. Naturrechte können wohl durch folgende Bedingungen gekennzeichnet werden:

1. Sie gelten für alle Menschen zu allen Zeiten.
2. Sie haben Vorrang vor anderen Rechten.

Aufgrund der ersten Bedingung ist der Geltungsbereich des Naturrechts ebenso umfassend wie der des Sittengesetzes. Es gilt immer für alle endlichen Vernunftwesen. Wenn es nur unter der Voraussetzung gilt, dass es anerkannt wurde, müssen alle Menschen es anerkennen.

Der transzendentalphilosophische Ansatz *Fichtes* und *Kants* ist von einer psychologischen Untersuchung abzugrenzen, wie sie zum Teil in der späteren nachkantischen Tradition populär wurde. Eine solche psychologische Untersuchung wäre eine empirische. Als solche würde sie die Ergebnisse des transzendentalphilosophischen Begründungsgangs voraussetzen. Dieser kann daher nicht als eine psychologische Untersuchung interpretiert werden.

### *I. Mögliche Strategien der Begründung des Naturrechts*

Die verschiedenen Begründungsstrategien, die in der naturrechtlichen Tradition entwickelt wurden, tragen den oben genannten Bedingungen (1.+2.) Rechnung. Sie bilden das Begründungspotential, aus dem *Fichte* schöpfen konnte. Vor dessen Hintergrund wird die Begründungsstrategie, die *Fichte* wählt, in ihrer Besonderheit verständlich.

Das bekannteste Muster einer Naturrechtsbegründung findet sich in der vertragstheoretischen Argumentation. Naturrechte gelten deshalb, weil die Menschen sich darauf geeinigt haben, einander solche Rechte einzuräumen. Dieses Muster vertragstheoretischer Begründung lässt allerdings einige Fragen offen. Was berechtigt eigentlich die Vertragsschließenden dazu, einander Rechte einzuräumen, und verpflichtet sie, diese zu respektieren? Welche Verbindlichkeit haben die vereinbarten Rechte? Weiter lässt das Begründungsmuster unbestimmt, welche Rechte die Menschen einander einräumen. Um Aussagen zu diesen Fragen zu ermöglichen, muss die Ausgangssituation des Vertragsschlusses spezifiziert werden.

Die vertragstheoretische Begründung kann unter diesen Gesichtspunkten durch andere Begründungsansätze ergänzt werden. Verbreitete Form ist die anthropologische Argumentation.<sup>6</sup> Anthropologische Prämissen können Aussagen über das Wesen des Menschen sein, z. B. *Hobbes'* Aussage, dass es in der Natur des Menschen liege, nach Selbsterhaltung zu streben. Zum Wesen des Menschen könnten bestimmte gleichsam normerzeugende Eigenschaften gehören. So ist das Streben nach Selbsterhaltung, das nach *Hobbes* den Menschen kenn-

<sup>6</sup> *Wolfgang Kersting*, Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral, in: *Jean-Christophe Merte* (Hg.), Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Berlin 2001, 21 (25).

zeichnet, zugleich eine Pflicht, der er genügen soll.<sup>7</sup> Im Rahmen der von *Fichte* akzeptierten kantischen Transzendentalphilosophie können solche anthropologischen Aussagen jedoch nur zweierlei Art sein. Entweder sie entstammen einer empirischen Anthropologie; oder sie sind als Aussagen a priori der Transzendentalphilosophie zu begründen, nämlich als Bedingungen der Erfahrung, z. B. des Selbstbewusstseins. Im ersten Fall reduzierten sich die Aussagen der Rechtsphilosophie auf empirische Feststellungen. Es könnte nur beobachtet werden, wie die Menschen sind oder sich verhalten, um dann induktiv künftige Fälle zu extrapolieren. Wenn Rechtsregeln auf eine solche empirische Verallgemeinerung begründet würden, stelle sich das Problem der psychologischen Begründung wieder ein. Das folgende Begründungsschema ist daher auszuschließen: Eine Regel gilt deshalb für alle relevanten Fälle, weil für sie eine anthropologische Gesetzmäßigkeit gilt. Denn dann steht nicht im Augenblick der Begründung für den Begründenden fest, dass die Rechtsregel für alle relevanten Fälle gilt, weil nicht fest steht, dass die anthropologische Gesetzmäßigkeit gilt. Bei einer Begründung des Naturrechts auf Aussagen a priori ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder das Recht wird vom Sittengesetz abgeleitet, oder es wird wie ein notwendiges Naturgesetz durch ein unabhängiges transzendentes Argument begründet.

Die Diskussion des anthropologischen Begründungsansatzes führt damit entweder zu einer transzendentalen oder zu einer deontischen Begründung. Wenden wir uns zunächst der letzteren zu. In der philosophischen Tradition wird oft zwischen die Natur und den Bereich menschlicher Tätigkeit betreffenden Erkenntnissen, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unterschieden. Insofern Rechte trotz ihres Status als Naturrechte nicht zum Bereich der Natur und ihrer Gesetze, sondern zum Bereich menschlicher Praxis gehören, scheint es ganz natürlich, dass Recht und Sittlichkeit, Naturrecht und Sittengesetz zusammengehören. Wenn das Sittengesetz schon gegeben ist, liegt es nahe, das Naturrecht aus ihm abzuleiten. Dies umso mehr, als *Fichte* von einer bestimmten Diskussionslage ausgeht. *I. H. Fichte* analysiert als Herausgeber der Werke seines Vaters die Problematik, die sich diesem stellte. *Fichte* ging von den Versuchen der Kantianer aus, das Naturrecht aus dem Sittengesetz zu begründen.<sup>8</sup> *Kant* hatte mit seiner Begründung des Sittengesetzes Erwartungen betreffs einer Begründung des Naturrechts geweckt, das Publikum aber auf eine solche Begründung warten lassen. Vor *Fichte* hatten schon einige Naturrechtslehrer versucht, diesem Mangel mit einer in *Kants* Geist gehaltenen Begründung

<sup>7</sup> *Thomas Hobbes*, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*, *Ecclesiasticall and Civil*, in: *William Molesworth* (Hg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, Band 4, London 1839, 116.

<sup>8</sup> *Immanuel Hermann Fichte*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Fichtes Werke*, Band 3, Berlin 1971, VIII.

des Naturrechts aus den Ressourcen, die *Kant* bereits geliefert hatte, abzuwehren. *Fichte* musste sich mit ihren Vorschlägen auseinandersetzen.

*Fichte* beansprucht in zweierlei Hinsicht, an *Kant* anzuschließen. Er beruft sich dabei jeweils auf *Kants* Begriff des Erlaubnisgesetzes. *Kant* gebraucht diesen Begriff insbesondere in seiner Schrift 'Zum ewigen Frieden' von 1795.<sup>9</sup> Das Erlaubnisgesetz besagt nun: Bevor Rechtsregeln das Tun leiten können, gibt es Situationen, in denen die eigentlich verpflichtenden sittlichen Gebote nicht befolgt werden müssen.<sup>10</sup>

*Fichte* nimmt diesen Begriff des Erlaubnisgesetzes sehr viel weiter, als es *Kant* intendiert. Er geht ganz im Gegensatz zu *Kant*, dem es bei seinem Begriff des Erlaubnisgesetzes nicht um die Begründung des Rechts geht, die aus dem Sittengesetz erfolgen muss, davon aus, dass das Paradigma der Begründung des Naturrechts nicht eine Herleitung aus dem Sittengesetz ist. *Fichte* wendet gegen jeden Versuch, Rechtsregeln aus dem Sittengesetz abzuleiten, ein, dass das Sittengesetz gebiete, Rechtsregeln nur erlauben.<sup>11</sup> Dies habe *Kant* mit seinem Begriff des Erlaubnisgesetzes gemeint. Aus dem Sittengesetz ließen sich nur Gebote ableiten. Das Recht aber beinhalte nicht nur, was ich darf und zugleich muss, sondern auch, was mir freisteht, zu tun oder nicht. Das Naturrecht begründe eine Sphäre der Freiheit, die ich nach Belieben erfüllen kann. Daher lasse sich aus dem Sittengesetz kein Recht ableiten.

In der *Kant*-Nachfolge gab es zwar durchaus Ansätze, aus dem Sittengesetz Erlaubnisregeln abzuleiten. So argumentiert *G. Hügeland*, das Recht umfasse, was das Sittengesetz nicht verbiete.<sup>12</sup> Insofern seien aus dem Sittengesetz Erlaubnisregeln abzuleiten. *Kersting* äußert aber folgende Kritik an diesem Argument: „Diese Weise der Rechtsbegründung läßt dem Begriff der äußeren Verbindlichkeit, eines fremdverpflichtenden Rechts keinen Raum.“<sup>13</sup> *Kersting* weist auf ein Defizit gegenüber dem Rechtsbegriff hin, der uns vertraut ist. Dieser Rechtsbegriff beinhaltet Rechte, die ich gegen andere habe. Dem will *Hügeland* auch Rechnung tragen, indem er behauptet, ich habe ein Zwangsrecht gegen andere auf das, was das Sittengesetz nicht verbietet.<sup>14</sup> Wenn das Sittengesetz eine Handlung nicht verbietet, so bedeutet das jedoch nicht, dass ich ein

<sup>9</sup> *Immanuel Kant*, *Zum ewigen Frieden*, in: *ders.*, *Werke*, Akademie-Ausgabe, Band 8, Berlin 1923, 341 (348).

<sup>10</sup> *Harolf Oberer*, *Sittengesetz und Rechtsgesetze*, in: *ders.* (Hg.), *Kant, Analysen – Probleme – Kritik*, Band 3, Würzburg 1997, 157 (200).

<sup>11</sup> *Johann Gottlieb Fichte*, *Grundlage des Naturrechts*, in: *Reinhard Lauth/Hans Jacob/Heinz Glinitzky* (Hg.), *Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band V/3, Stuttgart-Bad Canstatt 1966, 359.

<sup>12</sup> *Gottlieb Hügeland*, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Frankfurt/Leipzig 1795, § 86, 94, 96.

<sup>13</sup> *Kersting* (Anm. 6), 21.

<sup>14</sup> *Hügeland* (Anm. 12), §§ 92–110.

Recht darauf habe, sie auszuführen, das ich gegen andere geltend machen könnte. Andere könnten mich daran hindern, ohne dass die bloße Tatsache, dass das Sittengesetz sie mir nicht verbietet, jene ins Unrecht setzen würde. Sicherlich ist einiges von dem, was das Sittengesetz mir nicht verbietet, mein Recht, aber das Sittengesetz bestimmt diesen Rechtsraum nicht hinreichend.

Nun könnte das Sittengesetz anderen gebieten, mir eine bestimmte Sphäre von Handlungen zuzugestehen, die mir freistehen, wie es umgekehrt mir gebieten könnte, anderen eine Sphäre von Handlungen zuzugestehen, die ihnen freistehen. Auch auf diese Möglichkeit könnte sich *Kerstings* Einwand erstrecken, denn auch sie lässt dem Recht, das ein anderer gegen mich geltend macht, keinen Raum, sondern reduziert es auf die sittliche Verpflichtung, der ich unterliege. Der Unterschied dazwischen, ob ein anderer ein Recht geltend macht oder ob ich ihm aufgrund eines sittlichen Gebots unterliege, besteht darin, dass der andere oder ein Dritter nur im ersten Fall auch das Recht hat, sein Recht gegen mich durchzusetzen.

*Fichte* schließt in einer weiteren Hinsicht an *Kant* an; dies grenzt wohl an *Kants* Begriff des Erlaubnisgesetzes. Seine Vorstellungen dazu erläutert *Fichte* programmatisch am Ende der ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘ von 1798. *Fichte* ist wie *Kant* der Überzeugung, dass ein Rechtszustand unabhängig von der Befolgung des Sittengesetzes herbeigeführt werden und bestehen kann. Dieser Rechtszustand bereitet dem moralischen Handeln den Boden, indem Menschen, rein insofern sie Naturwesen sind, motiviert werden, eine Form des Zusammenlebens herzustellen, wie sie allgemeines sittliches Handeln erfordert. Diese Unabhängigkeit des Rechtszustandes von der Moral beinhaltet, dass die Menschen, die in ihm stehen, auch ohne jede sittliche Motivation hinreichenden Anlass haben, ihn einzuhalten. Für *Fichte* stehen daher die Menschen als Naturwesen in der gleichen Weise unter Gesetzmäßigkeiten, die für die Einhaltung des Rechts sorgen, wie sie unter Naturgesetzen stehen: „freie Willen sollen in einem gewissen mechanischen Zusammenhang, und Wechselwirkung] gefügt werden; nun giebt es so einen Naturmechanismus an sich nicht, er hängt zum Theil mit von der Freiheit ab, Wirksamkeit der Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung bewirken diesen Zustand [...]“<sup>15</sup>

*Fichte* scheint nicht anzunehmen, dass die Übereinkunft, die das Rechtsverhältnis herstellt, durch den Eigennutz als Sinnenwesen oder irgendeinen anderen natürlichen Anreiz motiviert wird. Der Übergang zum rechtlichen Zustand verbindet die Welt des natürlichen, sinnlich bestimmten menschlichen Verhaltens und die Welt des sittlichen Handelns. Er liegt auf einer transszendentalen Ebene. *Fichte* betont sogar, dass sittliches Handeln das Bestehen eines rechtlichen Zustands voraussetzt: „Nun ist die Vernunft dargestellt in mehreren INDIVIDUEN

die sich in einer Welt durchkreuzen, soll der Zweck der Vernunft an ihnen erreicht werden, so muß ihre physische Kraft gebrochen, und die Freiheit jedes eingeschränkt werden, damit nicht einer des anderen Zwecke störe und hintertreibe. Daraus entsteht die Rechtslehre oder Naturrecht. Juridische Welt muß vor der moralischen vorhergehen.“<sup>16</sup>

Mit der juristischen Welt meint *Fichte* nicht das jeweilige konkrete Rechtssystem einer Gesellschaft, sondern als dessen transszendentale Bedingung das grundlegende Element im Naturrecht. Doch warum muss die juristische Welt zuerst da sein? *Fichte* argumentiert folgendermaßen: Moralisches Handeln hängt von einem rechtlichen Zustand ab, der es mir erst ermöglicht. Denn wenn der rechtliche Zustand nicht jedem Individuum eine Sphäre sicherer Tätigkeit einräumt, behindern die Individuen sich beim Handeln gegenseitig. Doch diese Argumentation ist nicht zwingend, denn das Sittengesetz beinhaltet Restriktionen des Handelns, die verhindern, dass die Individuen einander stören. So fordert das Sittengesetz selbst, wie wir sehen werden, dass die Individuen in ein Rechtsverhältnis treten und es einhalten. Insofern könnte das Verhältnis der handelnden Individuen zueinander, das verhindert, dass sie sich stören, erst mit dem sittlichen Handeln eintreten. Es gibt jedoch einen anderen Grund, warum die rechtliche Welt der sittlichen Welt vorangehen muss. Wie wir sehen werden, hat das Rechtsverhältnis eine Rolle für den Menschen, die weit über das Herstellen eines stabilen und geregelten Zusammenlebens hinausgeht. Es ist eine Bedingung des Bewusstseins seiner selbst als eines freien Wesens. Dieses Bewusstsein könnte eine notwendige Bedingung bewussten sittlichen Handelns sein.

*Fichte* erklärt, die Wissenschaft des Naturrechts halte „die Mitte zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.“<sup>17</sup> Sie schlägt die inhaltliche Brücke zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie. Die Naturrechtslehre soll unabhängig von der praktischen Philosophie begründet werden können. *Fichte* scheint auf eine Stellung der Naturrechtslehre im Verhältnis zur Sittenlehre zu zielen, die der bedingenden Stellung der juristischen Welt für die sittliche Welt analog ist. Eine solche Stellung ergibt sich freilich nicht unbedingt aus der Bedingungsfunktion der juristischen Welt für die sittliche Welt, denn es wäre ja möglich, dass ein Rechtszustand hergestellt wird, ohne dass Menschen sittlich handeln, obgleich seine Begründung von der Begründung der Sittenlehre abhängt. Eine eventuelle Bedingungsfunktion der Naturrechtslehre für die Sittenlehre muss damit vereinbar sein, aus der Sittenlehre die Verpflichtung abzuleiten, in ein Rechtsverhältnis zu treten.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, in: Reinhard Lauth/

Hans Jacob/Heinz Ghlwitzky (Hg.), Fichte-Gesamtausgabe der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Band IV/2, Stuttgart-Bad Canstatt 1966, 264.

<sup>16</sup> Fichte (Ann. 15), 262.

<sup>17</sup> Fichte (Ann. 15), 263f.

<sup>18</sup> Fichte (Ann. 11), 322.



## II. Fichtes Begründungsgang

Wenn all diese Möglichkeiten, den Rechtsbegriff zu begründen, scheitern, dann muss nach einem ganz anderen Ausgangspunkt gesucht werden. Nehmen wir unseren Ausgang von den oben dargestellten kantischen Begründungsressourcen, dann bietet sich, wenn der Zusammenhang mit dem Sittengesetz ausfällt, der Selbstbewusstseinsbegriff an. Tatsächlich leitet *Fichte* das Naturrecht als eine Bedingung des Selbstbewusstseins ab: „Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft sein. [...] Es findet sich in Absicht dieses Begriffs, dass er notwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eins unter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen [...]“.<sup>19</sup>

*Fichtes* Begründungsgang ist sehr komplex: Er benutzt die cartesianische Evidenz, dass der Mensch sich seiner selbst als eines freien Wesens bewusst ist. Allerdings ist diese cartesianische Evidenz nicht als Wahrheitsautonomie eines Gedankens „Ich denke“ aufzufassen, der dann einen archimedischen Punkt höchster Gewissheit bildet, sondern das Ich steht von vornherein im Kontext und ist abhängig von einer transzendentalen Grundlegung der allgemeinen Strukturen des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und zur Welt. *Fichte* fasst das Selbstbewusstsein als ein Wissen über die eigene Natur des Selbst. Dieses Selbst hat nicht nur die Eigenschaft, dass es dem Vollzug bestimmter Tätigkeiten zugrundeliegt, sondern es wird in einer spekulativen Begriffsbildung mit einem reinen Tätigsein identifiziert, das aller bestimmten Tätigkeit zugrundeliegt, mit der sich ein Subjekt auf Gegenstände richtet, das aber selbst noch keine Bestimmtheit hat. *Fichte* spricht von einer in sich zurückgehenden Tätigkeit.<sup>20</sup> Gegenstände werden dadurch bewusst, dass eine Tätigkeit, der die reine Tätigkeit zugrundeliegt, durch etwas anderes beschränkt wird. Soll das Selbst sich selbst erfassen, muss es diese ursprüngliche reine Tätigkeit erfassen. Da dieses Erfassen selbst eine Objekt-, nämlich auf sich selbst gerichtete Tätigkeit ist, ist es mit der reinen Tätigkeit nicht gegeben. Vielmehr setzt es den Übergang zu einer bestimmten Tätigkeit voraus. Diese bestimmte Tätigkeit ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung von Selbstbewusstsein. Damit sie Wissen der reinen Tätigkeit um sich selbst als die reine Tätigkeit ist, müsste diese sich selbst Gegenstand werden. Dies ist jedoch nicht ohne weiteres möglich, weil die bestimmte Tätigkeit, die einen Gegenstand hat, ja nicht mehr die reine ist. Die reine Tätigkeit könnte sich selbst nur als eine beschränkte zum Gegenstand machen. *Fichte* scheint dieses Dilemma dadurch lösen zu wollen, dass eine beschränkte Tätigkeit Eigenschaften zeigt, die sich nicht auf das aktive Gerichteisein auf gegebene Gegenstände reduzieren, sondern auf die reine

Tätigkeit verweisen. Die reine Tätigkeit ist eine, die nicht durch den Gegenstand festgelegt wird. Der Verweis auf sie liegt nun darin, dass die bestimmte Tätigkeit sich nicht einfach darauf reduziert, durch einen Gegenstand bestimmt zu werden, sondern einen Aspekt aufweist, der nicht durch den Gegenstand festgelegt wird, sondern aus ihr selbst kommt. Dieser Aspekt der Unbedingtheit ist die Freiheit.<sup>21</sup> Eine freie beschränkte Tätigkeit muss also bewusst, Gegenstand ihrer selbst sein. Der Gegenstand, auf den die Tätigkeit gerichtet ist, und der sie beschränkt, ist also selbst eine freie Tätigkeit. Nun soll diese freie Tätigkeit eine Beschränkung für sich selbst sein. Doch als bloße freie Tätigkeit beinhaltet sie keinerlei Beschränkung, die auf etwas anderes zurückgehen muss. Daher muss eine freie Tätigkeit sich auf eine freie Tätigkeit beziehen, die sie beschränkt. Nun unterstellt *Fichte* ja, dass die verschiedenen freien Tätigkeiten einander nicht nur beschränken würden, sondern jede die andere verhindert. Daher können die freien Tätigkeiten nur so nebeneinander bestehen, dass jede sich selbst beschränkt, anstatt von der anderen beschränkt zu werden. Wäre diese Beschränkung nun bloß situationsgebunden und gälte nicht systematisch und konsequent für alle Situationen eines Lebens, dann würden sich die jeweiligen Tätigkeiten wieder gegenseitig verhindern. Daher muss die Beschränkung systematisch und konsequent sein. Diese durchgängige Beschränkung ist das ursprüngliche Rechtsverhältnis.<sup>22</sup>

In der jeweiligen Tätigkeit liegt nun kein Anlass zur Beschränkung. Dazu bedarf es einer Wahrnehmung der eigenen Tätigkeit als einer, die zu beschränken ist. Es muss daher nach *Fichtes* Überzeugung ein Anlass Gegenstand des tätigen Gerichtetseins werden, der eine solche Wahrnehmung enthält. Dies geschieht dadurch, dass der Gegenstand nur als einer erfasst werden kann, der eine Aufforderung zu freier Beschränkung enthält. Dieses Erfassen einer solchen Aufforderung, eine freie Tätigkeit so zu beschränken, dass mehrere freie Tätigkeiten nebeneinander bestehen können, geschieht in der Erziehung innerhalb einer Gesellschaft.<sup>23</sup>

Diese Begründungslinie wirft allerdings die Frage auf, inwieweit nicht bereits eine Vertrautheit mit der eigenen freien Tätigkeit als der eigenen bestehen muss, damit eine Aufforderung als eine verstanden werden kann, die einen betrifft, und auf die man mit der Anerkennung des grundlegenden Rechtsverhältnisses reagiert. Vielleicht hat *Fichte* auch diese Frage im Sinn, wenn er das Problem diskutiert, dass die Gesellschaft, die zur freien Selbstbeschränkung erzieht, ihrerseits bereits Erzogene voraussetzt, aus denen sie besteht. *Fichte* verweist an dieser Stelle auf den Schöpfungsbericht und die Erziehung des ersten Menschenpaares durch den Geist.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Fichte* (Anm. 11), 330.

<sup>20</sup> *Fichte* (Anm. 11), 358.

<sup>21</sup> *Fichte* (Anm. 11), 347.

<sup>22</sup> *Fichte* (Anm. 11), 348.

<sup>19</sup> *Fichte* (Anm. 11), 319.

<sup>20</sup> *Fichte* (Anm. 11), 329.

Wir können nun besser sehen, warum *Fichte* der Naturrechtslehre eine Zwischenstellung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie einräumt. Sie ist von vornherein nicht „nur“ Begründung unverfälschter Rechte, sondern vervollständigter die theoretische Philosophie durch eine Analyse der Weise, wie der einzelne zur Kenntnis seiner selbst als eines Wesens in einer Welt mit anderen gelangt. Zugleich führt sie über die theoretische Philosophie insoweit hinaus und zur praktischen hin, als die Kenntnis des Menschen von sich selbst als eines freien vernünftigen Wesens von vornherein das Wissen und die Akzeptanz von Normen einschließt.

### III Die Geltung des Naturrechts

Welche Art Verbindlichkeit oder Geltung kommt nun dem so begründeten Recht zu? Welche Art motivationaler Kraft kommt ihm zu? Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst die Dimension der Moral ausgeblendet werden, denn *Fichte* will ja den Rechtsbegriff unabhängig vom Begriff der Moral begründen. Im Zusammenhang der Vertragstheorie wurde gefragt, was den Menschen dazu berechtigt, Verträge einzugehen, und was ihn verpflichtet, sie einzuhalten. Diese Fragen können auch an *Fichtes* Begründung des Naturrechts gestellt werden. Der Mensch scheint keinerlei Berechtigung zu brauchen, um seine Freiheit einzuschränken. Er kann es und er tut es einfach, wenn er Selbstbewusstsein hat. Aus dem Vorhandensein des Selbstbewusstseins ist zu folgern, dass jeder das grundlegende Rechtsverhältnis anerkannt hat. Welche Art von Verbindlichkeit erlangt dann aber das, dem zugestimmt wurde?

*Fichte* qualifiziert den Zusammenhang zwischen der Anerkennung und der Einhaltung des Rechts als Konsequenz und diese Konsequenz als Bedingung der Vernünftigkeit.<sup>25</sup> Diese Konsequenz kann nicht allein dadurch bedingt sein, dass die einzelnen Tätigkeiten einander sonst verhindern würden. Denn offenbar kommen Rechtsverhältnisse vor. Es ist also nicht so, dass ohne diese konsequente Einhaltung des Rechtsverhältnisses gar keine Tätigkeit möglich wäre. Der einzelne hat der Konsequenz zugestimmt, die darin liegt, die Rechtsregeln, die er akzeptiert hat, immer einzuhalten. Diese Konsequenz scheint Inhalt eines erweiterten Ideals praktischer Rationalität, das eine bestimmte Kohärenz des eigenen Denkens und Handelns erfordert. Es ist irrational, den Rechtsregeln nicht zu folgen, die man einmal akzeptiert hat, oder etwas damit Unvereinbares zu tun.

Die Art der Rationalität, die *Fichte* hier im Sinn hat, kann folgendermaßen illustriert werden: Wenn ich mich entschieden habe, einer Regel zu folgen, dann führe ich keine Handlung aus, die damit unvereinbar ist. Sonst bin ich irrational, weil ich gegen das handle, was ich selbst will. Diese Art der Rationalität scheint

durchaus im Einklang zu stehen mit Vorstellungen der Handlungsrationalität. Einiges ist jedoch zu bedenken. In dieser Darstellung der Handlungsrationalität spielt die Zeit keine Rolle. Es könnte nun zwischen einem anspruchsvollen und einem weniger anspruchsvollen Begriff der Handlungsrationalität unterschieden werden. Der erste schließt bestimmte Kohärenz Anforderungen an mein Handeln über die Zeit hinweg ein, der zweite nicht. Wenn ich mich zu t1 entschieden habe, zu t2 eine Handlung h auszuführen, und die Handlung h zu t2 nicht ausführt, ohne dass sich mein relevanter Informationsstand und die relevanten Handlungsbedingungen geändert hätte, bin ich gemäß dem anspruchsvollen Begriff der Handlungsrationalität irrational, gemäß dem weniger anspruchsvollen nicht unbedingt. Der erste schließt aus, dass die Präferenzen, auf deren Basis ich meine Handlungsentscheidungen treffe, sich so ändern, dass ich zu t1 für t2 etwas präferiere, was mit dem unvereinbar ist, was ich zu t2 für t2 präferiere. Die Kautelen des gleichen Informationsstands und der gleichen Handlungsbedingungen wurden eingefügt, weil es natürlich implizite Kautelen bezüglich des Informationsstands und der Handlungsbedingungen in meiner Entscheidung zu t1 geben könnte, die mich hindern würden, zu t2 zu tun, wozu ich mich zu t1 entschlossen habe, wenn sich der Informationsstand oder die Handlungsbedingungen geändert haben. Beide Begriffe der Handlungsrationalität erfassen wichtige Intuitionen, was vernünftiges Handeln erfordert. Für die schwache Sicht der Rationalität spricht die tägliche Erfahrung, dass sich Lebenspläne auch bei den vernünftigsten Menschen ändern. Für die starke spricht, dass wir einen sinnvollen Zusammenhang von Handlungen über die Zeit hinweg unterstellen. *Fichte* geht nun offenbar davon aus, dass die Handlung, dem anderen einen Freiheitsraum einzuräumen und damit eine Rechtssphäre soweit zu konstituieren, wie es vom Handelnden abhängt, von der Art einer Handlungsentscheidung ist, wie sie im obigen Beispiel gezeichnet wurde. Er muss weiter eine starke Theorie der Handlungsrationalität vertreten. Denn er fordert für die Entscheidung, eine Rechtssphäre einzuräumen, Konsequenz über die Zeit hinweg. Was folgt daraus für die Geltung des Rechts? Nach *Fichte* könnte Rationalität im starken Sinn etwas sein, was nicht nur andere von mir erwarten können, sondern was ich von mir selbst erwarten kann. Wenn ich selbst mich entschlossen habe, Rechtsregeln zu respektieren, und sie dann breche, dann stehe ich mir selbst gegenüber, insofern ich ausgeschlossen bin, sie zu respektieren, und insofern ich sie breche. Denn es ist nicht ausgemacht, was nun eigentlich das ist, was ich will. Insofern kann ebensogut gesagt werden, dass der Zwang, den einer gegen mich ausübt, um die Einhaltung der Rechtsregel zu erreichen, nur das ist, was ich selbst will, wenn ich mich zur Akzeptanz von Rechtsregeln entschlüssele, und zugleich gegen die Rechtsregel handeln will. Indem er die Konsequenzforderung umsetzt, repräsentiert der Zwang sogar mein höheres, der Konsequenz verschriebenes Selbst.

*Fichte* muss offenbar beanspruchen, dass es im Augenblick der Anerkennung des Rechts nichts gibt, was ich stärker präferiere, als das Recht mit all seinen

<sup>25</sup> *Fichte* (Anm. 11), 354.



Ausgestaltungen einzuhalten. Es ist nicht möglich, dass ich etwa die Anerkennung des Rechtsverhältnisses mit der Überlegung verbinde, dass es für mich auch Werte gibt, die höher stehen als die durchgehende Aufrechterhaltung des Rechtsverhältnisses. Denn dann würde ich das Rechtsverhältnis mit dem Vorbehalt anerkennen, Rechtsregeln zu brechen, wenn es um etwas geht, was ich höher schätze.

Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass ein Mensch irrational ist. Konsequente Rationalität scheint keine Bedingung des Selbstbewusstseins zu sein. Daher ist nicht auszuschließen, dass der einzelne nicht konsequent den Rechtsregeln gehorcht. *Fichte* gründet das Rechtsverhältnis auf die cartesianische Evidenz des Selbstbewusstseins. Das Rechtsverhältnis soll eine notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins sein. Wäre nun auch die konsequente Befolgung der Rechtsregeln eine Bedingung des Selbstbewusstseins, ergäbe sich die Konsequenz, dass jemand, der Rechtsregeln nicht befolgte, kein Selbstbewusstsein haben dürfte. Nun muss *Fichte* damit rechnen, dass es zu Rechtsverstößen kommt, denn wir erleben ständig solche Verstöße. Wenn Selbstbewusstsein in dem elementaren Sinn zu verstehen ist, wie *Fichte* es vorschlägt, und nicht etwa als Bewusstsein der eigenen moralischen Person oder Integrität oder in ähnlich hochstufiger Weise, die tatsächlich beinhalten könnte, dass der eine Selbstbewusstsein hat und der andere nicht, dann muss die Konsequenz vermieden werden, dass Menschen, die nicht dem Recht gemäß handeln, kein Selbstbewusstsein haben.

Wenn das Recht mit all seinen Ausgestaltungen etwas ist, was ich selbst will, folgt unmittelbar, dass ich auch motiviert bin, die Rechtsregeln einzuhalten. Man könnte *Fichte* insofern eine internalistische Sicht des Rechts unterstellen, wie sie C. Korsgaard für die Moral vertritt: „An internalist theory is a theory according to which the knowledge (or the truth of the acceptance) of a moral judgment implies a motive for acting on that judgment. [...] On an externalist theory, by contrast, [...] a conjunction of moral comprehension and total immorality is perfectly possible: knowledge is one thing and motivation another.“<sup>26</sup>

Eine internalistische Ethik unterstellt, dass eine moralische Einsicht auch eine – vielleicht nicht ausschlaggebende – Willensdisposition nach sich zieht, die dieser Einsicht gemäß zu handeln. *Korsgaard* neigt zu der Meinung, es gelöre zur Rationalität, dass moralische Einsichten Motivationskraft haben. Es sei indes keine Frage der Philosophie, ob Menschen rational sind: „Philosophy can at most tell us what it would be like to be rational [...] The extent to which people are actually moved by rational considerations, either in their conduct or in their credence, is beyond the purview of philosophy.“<sup>27</sup>

*Fichte* scheint nun zwei Thesen in die Rechtssphäre zu übertragen. Die Anerkennung des Rechtsverhältnisses motiviert vergleichbar einer moralischen Einsicht rationale Wesen dazu, es einzuhalten. Die Philosophie kann nur zeigen, was es bedeuten würde, rational zu sein. Es gibt freilich einen gewichtigen Unterschied zwischen der Rechtssphäre und dem moralischen Bereich. Mit einem moralischen Urteil behaupten wir, dass etwas unabhängig von uns richtig ist. Eine rechtliche Regel ist nicht unabhängig von uns, denn sie hängt davon ab, dass wir sie anerkennen. Die Geltung des Rechts kann daher nur hypothetisch sein. Es gilt, wenn wir es als vernünftige Wesen anerkannt haben.

Die Einsicht, dass Menschen nicht immer den starken Rationalitätsanforderungen genügen, führt *Fichte* zu einer seltsamen Wendung in der Ausgestaltung des Rechtsbegriffs. Es wurde bereits in der Zusammenfassung der ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘ deutlich, dass zu seinem Programm, einen Rechtszustand für eine Welt von Individuen zu begründen, der eine Motivation unabhängig von ihrer sittlichen Motivation beinhaltet, das Recht einzuhalten, das Programm gehört, dass die Befolgung von Rechtsregeln wie das Gelten von Naturgesetzen sichergestellt ist. Er begründet die Staatslehre als einen Teil der Naturrechtslehre mit der Überlegung, welche Institutionen nötig sind, um die Menschen auch dann, wenn sie den starken Rationalitätsforderungen nicht genügen, dazu zu bringen, das Recht einzuhalten. Der verfasste Staat setzt Anreize, rechtlich zu handeln, sodass derjenige Nachteile erleidet, der seine Präferenzen nicht im Einklang mit den starken Rationalitätsanforderungen bestimmt. *Fichte* entwickelt ein ausgeklügeltes System von Institutionen, die einander kontrollieren, sodass auch die Staatsorgane selbst hinreichende Anreize haben, ihre Funktion wahrzunehmen. Es scheint nun seltsam, dass ein solches System Teil der Konsequenzen sein soll, die für ein rationales Wesen zur Anerkennung des Rechts gehören. Denn warum sollte ein solches Wesen Überlegungen für den Fall einbeziehen, dass das Recht nicht eingehalten wird? Es könnte sich darauf beschränken, diejenigen Regeln zu entwickeln, die sich aus der Anerkennung des Rechtsverhältnisses für Wesen ergeben, die den starken Rationalitätsanforderungen genügen. Warum sollten Überlegungen angestellt werden, wie das Rechtssystem auch aufrechterhalten werden kann, wenn eine größere Zahl von Bürgern nicht ihm entsprechend handelt? Nun wäre es denkbar, dass *Fichte* einen sehr starken Begriff von Konsequenz verwendet, der beinhaltet, Rechtsregeln für jede mögliche Situation festzulegen, in die ein Rechtssystem geraten könnte. Dieser Begriff der Konsequenz könnte über die Zweck-Mittel-Relation in den Begriff der Handlungsrationalität eingegliedert werden. Indem ich das Recht ohne Einschränkung anerkenne, will ich, dass alles getan werde, damit ihm entsprochen wird.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Jean-Christophe Merle kritisiert, dass *Fichte* in seiner Abgrenzung des Rechts gegen die Moral nicht konsequent sei, weil er nicht beanspruche, durch Anreizmechanismen sicherzustellen, dass Rechtsregeln unter allen Umständen eingehalten werden. Dazu

<sup>27</sup> *Christine M. Korsgaard, Creating the Kingdom of Ends, Cambridge 1996, 315.*  
<sup>28</sup> *Korsgaard (Anm. 26), 332.*

Doch worin liegt nun eigentlich noch der Unterschied von Sittengesetz und Recht, wenn rechtliches Verhalten eine Bedingung dafür ist, dass ich ein rationales Wesen bin? *Fichte* betont, dass die Deduktion aus dem Selbstbewusstsein zeigt, dass ich das Recht anerkenne: „Wird er [der Rechtsbegriff], weil der Gedanke und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er blos technisch-praktisch; d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müßte geantwortet werden, nach dem Rechtsbegriffe; *Dass* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keineswegs gesagt.“<sup>29</sup> Auf der Ebene empirisch-gesellschaftlicher Rechtsverhältnisse bin ich nur verpflichtet, Rechtsregeln einzuhalten, wenn ich sie anerkannt habe. Auf dieser Ebene ist die Geltung des Rechts hypothetisch und die Geltung des Sittengesetzes kategorisch, wie es auch *Kant* fordert.

#### IV. *Recht und Sittengesetz*

Die Abweisung der deontischen Begründungsform, die Recht und Moral streng trennt, ist jedoch zu ergänzen um eine Verknüpfung beider, die *Fichte* vornimmt: „Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen.“<sup>30</sup> Diese Sanktion beschreibt *Fichte* folgendermaßen: „[...] Ich bin im Gewissen, durch mein Wissen, wie es seyn soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede.“<sup>31</sup>

Auch wenn der Rechtsbegriff unabhängig von Fragen der Moral beschrieben werden kann, auch wenn unabhängig davon begründet werden kann, dass ein Rechtsverhältnis besteht, so ist doch festzuhalten, dass in der Folge erst das Sittengesetz dazu verpflichtet, in ein Rechtsverhältnis einzutreten.

Die Trennung von Rechtsverhältnis und Sittengesetz ist bei *Fichte* zunächst eine konzeptionelle. Der Inhalt des Rechts und die hypothetische Geltung des Rechts für den Fall, dass es anerkannt wird, können vollständig entwickelt werden, ohne das geringste über Ethik zu wissen. Aus dem Selbstbewusstsein kann

bedürfte es moralischer Zusatzprämissen (Vgl. *Jean-Christophe Merle*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage des Naturrechts, Berlin 2001, 3). Vielleicht verstößt *Fichte* wirklich gegen sein eigenes Programm der quasi-naturgesetzlichen Ordnung. Aber vielleicht meint er auch nur, dass eine solche Ordnung nicht vollständig realisierbar ist.

<sup>29</sup> *Fichte* (Anm. 11), 320.

<sup>30</sup> *Fichte* (Anm. 11), 320.

<sup>31</sup> *Fichte* (Anm. 11), 322.

gefolgt werden, dass der Fall der Anerkennung des Rechts eingetreten ist. Die Trennung ist aber auch eine reale: Das Rechtsverhältnis besteht unabhängig von der Befolgung moralischer Imperative. Aber erst diese moralischen Imperative verpflichten dazu, in ein Rechtsverhältnis einzutreten. Diese Perspektive, die *Fichte* durch seine Trennung von Sittengesetz und Moral gewinnt, wurde in der Rezeptionsgeschichte verschieden bewertet. Einer Kritik der strengen Trennung von Moral und Recht steht die Anerkennung der liberalen Implikationen einer solchen Trennung gegenüber. Eine solche Kritik setzt schon bei den Hegelianern sowie bei *J. H. Fichte* als dem Herausgeber der Schriften seines Vaters ein. Der Staat als Feld der Stirllichkeit sei als eine bloße Veranstaltung, die Befolgung des Rechts zu sichern, das keine weitere Legitimation beinhaltet als die ursprüngliche Anerkennung durch den einzelnen, unzureichend bestimmt.<sup>32</sup> Demgegenüber betont *Breazale* die Möglichkeiten einer liberalen Staatstheorie, an *Fichte* anzuschließen.<sup>33</sup> Solche Anschlussmöglichkeiten könnten darin liegen, dass nur die eigene Vernunftigkeit des selbstbewussten Wesens, aber keine zusätzlichen anthropologischen Prämissen oder Moralvorstellungen in die Rechtsbegründung einfließen.

<sup>32</sup> *Fichte* (Anm. 8), XVI.

<sup>33</sup> *Daniel Breazale*, *Why Fichte Now?*, *Journal of Philosophy* 88, 10 (1991), 524.