

Philosophische Bibliothek · BoD

Johann Gottlieb Fichte
Beitrag zur Berichtigung der
Urteile des Publikums über die
französische Revolution

Beigefügt die Rezensionen von Friedrich von Gentz





JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Beitrag zur
Berichtigung der Urteile des Publikums
über die
französische Revolution

Erster Teil
Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit
(1793)

Beigefügt die Rezension von
Friedrich von Gentz (1794)

Herausgegeben von
RICHARD SCHOTTKY

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 282

1922 Herausgegeben von Reinhard Strecker (PhB 163b)

1973 Herausgegeben von Richard Schottky

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1973 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0289-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2610-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1973. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung des Herausgebers	
I. Fichtes „Beitrag“ und die revolutionäre Praxis von 1793	VII
II. Das Verhältnis von Fichtes „Beitrag“ zur naturrechtlichen Staatstheorie der Aufklärung	XI
III. Der Einfluß der Kant-Rezeption auf das politische Denken des jungen Fichte	XXII
IV. Die anarchistische Radikalisierung der rationalistisch-liberalen Staatstheorie im „Beitrag“	XXVII
V. Die Fortschrittsidee und die ersten Ansätze zur Lehre vom Kulturstaat	XXXVII
VI. Der „Beitrag“ und die Wissenschaftslehre	XLII
VII. Die Wandlung von Fichtes Staatsdenken nach 1793	XLVI
Anmerkungen zur Einleitung	LV
Editionsbericht	
1. Text	LXIII
2. Anmerkungsteil	LXIV
3. Bibliographische Hinweise	LXV
Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution	
Erster Teil	
Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit (1793)	
Vorrede	3
Einleitung. Aus welchen Grundsätzen man Staatsveränderungen zu beurteilen habe	11
Erstes Buch. Zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Revolution	45

[Erstes Heft]

Erstes Kapitel. Hat überhaupt ein Volk das Recht,
seine Staatsverfassung abzuändern? 45

Zweites Kapitel. Vorzeichnung des weitem Ganges
dieser Untersuchung 70

Drittes Kapitel. Ist das Recht, die Staatsverfassung zu
ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräußerlich? 73

[Zweites Heft]

Viertes Kapitel. Von begünstigten Volksklassen
überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer
Staatsveränderung 120

Fünftes Kapitel. Vom Adel insbesondere,
in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung . 152

Sechstes Kapitel. Von der Kirche, in Beziehung auf
das Recht einer Staatsveränderung 208

Nacherinnerung 251

Anmerkungen zum Text 253

Rezension von Friedrich von Gentz (1794) 323

Register

1. Personen 344

2. Von Fichte zitierte bzw. erwähnte Schriften . . . 347

3. Sachbegriffe 348

Bibliographische Hinweise 367

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

I

Fichte wollte, als er 1793 seinen „Beitrag“ schrieb, wirksam in den politischen Meinungsstreit des Tages eingreifen. Besorgt und empört über den zunehmenden Einfluß revolutionsfeindlicher Publikationen,¹⁾ wollte er die öffentliche Meinung in Deutschland für die Französische Revolution zurückgewinnen, von der sie sich, nach anfänglich begeisterter Zustimmung, abzuwenden begann – nicht allein unter der Einwirkung der konservativen Schriftsteller natürlich, sondern vor allem unter dem unmittelbaren Eindruck jener Wendung zum Radikalismus und zum Terror, die sich in Frankreich seit dem 10. August 1792 abzeichnete. So ist der „Beitrag“ einerseits eine Art von geistiger Vernichtungsaktion gegen das neu erschienene Buch eines der bekanntesten unter den damaligen konservativen Publizisten, gegen die „Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind. Von August Wilhelm Rehberg, Geheime Canzleysécretair in Hannover“.²⁾ Und in eins damit ist er andererseits ein Versuch, die von Rehberg und seinen Geistesverwandten als rechts- und vernunftwidrig verdamnte Revolution auf der Ebene prinzipiellen Denkens zu rechtfertigen. Das konkrete politische Engagement des jungen Fichte ist unverkennbar; schon im rhetorischen Schwung der effektiv auf Breitenwirkung abgestellten Sprache, die sich an Höhepunkten zu dramatischem Pathos steigert, ist es zu spüren. Die Ereignisse jenseits des Rheins sind ihm Unterpfand seiner höchsten Hoffnungen, bedeuten ihm den ersten realen „Durchbruch“ der notwendigen Fortschrittsbewegung, die die Menschheit aus der „alten Finsternis“ befreien und ins Licht überschwenglicher Völlendung führen soll.³⁾

Aber wenn man von daher geneigt sein könnte, den Fichte von 1793 im ganz konkreten Sinne als Weggenossen und geistigen Mitkämpfer dieser Revolution, als philosophischen Verfechter der ihr innewohnenden Tendenzen zu sehen,⁴⁾ so erweist sich das doch bei näherer Betrachtung des begrifflichen Gehalts unserer Schrift als recht voreilig. Zwar wird im „Beitrag“ ein Recht auf Revolution erwiesen, aber in ganz anderem Sinne, als es die radikalen Führer Frankreichs im Jahr 1793 auffaßten: Ihrem Selbstverständnis nach (dem offiziösen zumindest) handelte es sich um das Recht der einen, unteilbaren Nation, sich als Ganzheit souveräne Selbstbestimmung zu erringen, ihren Gesamtwillen zur alleinigen Richtschnur des politischen Lebens zu machen, alle Sonderinteressen dem demokratisch-gleichheitlichen Gemeinwohl unterzuordnen. Dem Einzelnen wurde dabei unbedingte Hingabe an die Gesamtheit, Selbstaufopferung für ihre Ziele abgefordert: „Ihr kanntet kein Vaterland, heute dürft ihr nichts kennen als dieses, ihr müßt es überall sehen, hören, anbeten . . . Es lebe die Republik! Es lebe das Volk! Die Republik will nur freie Menschen in ihrem Schoß; sie ist entschlossen, alle anderen auszurotten und als ihre Kinder nur die anzuerkennen, die für sie allein zu leben, zu streiten und zu sterben wissen.“ So hieß es in einem Schreiben der republikanischen Überwachungskommission vom 10. November 1793. Und Saint Just formulierte in einer Rede vom 10. Oktober 1793: „Man muß nicht nur die Veräter bestrafen, sondern auch die Gleichgültigen, jeden, der passiv ist und nichts für die Revolution tut.“ Man sieht, wie sich hier mit dem Ausschließlichkeitsanspruch des revolutionären Patriotismus und der Begeisterung für die Selbstvollendung der monolithisch-egalitären Nation bruchlos das Bekenntnis zur prinzipiell-bewußten, um alles individualistische Naturrecht gänzlich unbekümmerten Gewalttätigkeit verbindet.

Wie verstand dagegen Fichte das Recht auf Revolution, für das er eintrat? Er verstand es als Befugnis jedes einzelnen Bürgers, zu jeder beliebigen Zeit aus dem Staatsverband auszuschcheiden (ohne deshalb seinen Wohnsitz zu ändern) und mitten im Territorium des bisherigen Staates mit Gleich-

gesinnten einen neuen politisch souveränen Verband zu konstituieren, so daß sich beliebig viele einander örtlich überschneidende kleinere Staaten (als reine Personenverbände ohne territoriale Geschlossenheit) bilden könnten, die von Rechts wegen verpflichtet sein sollten, in friedlich-naturrechtlichen Beziehungen miteinander zu leben.⁵⁾

Schlüsselwörter wie „Vaterland“ und „Nation“, die den Jakobinern (nicht nur im verengten, auf die Bergpartei zugespitzten Sinne dieses Namens) heilig waren, verlieren in Fichtes Revolutions-Theorie jeden Sinn, und der Begriff „volonté générale“ wird im „Beitrag“ nur einmal ganz beiläufig erwähnt: eine wesentliche Funktion hat er in Fichtes Konzept von 1793 nicht.⁶⁾

Von der Bejahung revolutionären Terrors vollends ist Fichte soweit entfernt, daß er in der Vorrede die Leser sogar ausdrücklich von *jeder* unmittelbar-praktischen Anwendung der in seinem Buch herausgearbeiteten Grundsätze auf das eigene Verhalten zum bestehenden Staat, also zweifellos auch von jeder gewalttätigen Auflehnung, abmahnt (S. 8f., vgl. 4f.).⁷⁾

So viel Verwandtschaft Fichtes rabiate Polemik gegen den geschichtlich gewordenen monarchischen Staat mit den rhetorischen Attacken der radikalsten Konvents-Politiker gegen das ancien régime aufweist, so unwahrscheinlich ist es, daß die Revolutionäre in Frankreich mit einem „Revolutionsrecht“ in der von ihm deduzierten Fassung etwas hätten anfangen können. Wollte man annehmen, Fichte habe die Französische Revolution nicht nur als Revolution überhaupt und in ihrem aus seiner philosophischen Sicht positiv zu wertenden allgemeinen Sinngehalt rechtfertigen, sondern ihre geschichtlich-konkrete Kerntendenz im Jahre 1793 bzw. das Selbstverständnis der sie damals vorantreibenden Führungsgruppen auf den Begriff bringen wollen, müßte man den „Beitrag“ zugleich zu einem eklatanten Mißerfolg erklären, müßte Fichte eine höchst naive Verfehlung seines Zweckes attestieren, müßte ihm jeden politischen Realitäts-sinn absprechen. Die positiven Elemente und Konstruktionsformen von Fichtes erstem politischen Entwurf haben wenig zu tun mit der konkreten Revolution, zu deren Ver-

teidigung er sich in die publizistische Arena begab; soweit Verwandtschaft vorliegt, ist es nur eine sehr teilhafte und mittelbare, durch gemeinsame Wurzeln in der geistigen Tradition bedingte.

So würde man der gedanklichen Substanz des „Beitrags“ kaum gerecht werden, wenn man ihn primär im Hinblick auf die Relationen zur politischen Wirklichkeit seines Erscheinungsjahres hin auslegen wollte.

Die Französische Revolution als konkrete Aktion seiner Zeit verteidigte Fichte, weil sie ihm als „Durchbruch“ durch die starren, rechtswidrigen, der Menschheit unwürdigen Verhältnisse des *ancien régime*, als Negation von „Despotie“ und ständischer Ungleichheit, einen Möglichkeitsraum für den Fortschritt schlechthin zu eröffnen schien. Auf welche Ziele sich politische Veränderungs-Versuche positiv ausrichten mußten, um als wahrhaft fortschrittlich gelten zu dürfen, darüber hatte nach Fichte allein eigenständige, ihrem Selbstverständnis nach „unparteiische“, an keinerlei konkrete Aktion gebundene philosophische Reflexion zu entscheiden. Wieweit die positiven politischen Prinzipien und Zielsetzungen der verschiedenen revolutionären Führungsgruppen in Frankreich Anspruch auf Zustimmung hätten, das konnte sich allein aus ihrer Prüfung am Maßstab der unabhängig von ihnen entwickelten wahren philosophischen Rechtsidee und Fortschrittsidee ergeben, – den Versuch solcher Prüfung aber unternimmt Fichte in seinem Buche kaum. Er entwirft und rechtfertigt die „*wahre* Revolution“ im Sinne der Philosophie; er glaubt damit diejenigen anti-revolutionären Schriftsteller zu widerlegen, die das *ancien régime* verteidigen und *jede* Revolution schon *als solche* für verwerflich erklären. Wieweit die *konkrete* Revolution in Frankreich auch positiv schon die „*wahre* Revolution“ ist, das zu entscheiden überläßt Fichte weitgehend dem Leser, indem er ihm nur den einzig gültigen, aus apriorischen Prinzipien abgeleiteten Maßstab an die Hand gibt.

So muß man, denke ich, das Werk als selbständigen begrifflichen Entwurf untersuchen, dem Anspruch gemäß, den Fichte auch für diese Kampfschrift erhebt: daß er zeitlos-allgemeingültige Wahrheit zu entdecken und darzu-

stellen suche, indem er „seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableite“ (S. 70).⁸⁾ Und man muß den Entwurf auf diejenigen ideengeschichtlichen Traditionen beziehen, die in Fichtes politischem Denken 1793 hauptsächlich lebendig waren: auf die kantische Moralphilosophie einerseits, auf die rationalistische Rechts- und Staatstheorie des 17. und 18. Jahrhunderts andererseits.

II

Wenn Fichte gleich zu Beginn des ersten Buches den *contrat social* zur einzig möglichen Legitimitätsgrundlage des Staats erklärt, so knüpft er sein Denken sofort an den signifikantesten Zentralbegriff der (im weiteren Sinne) aufklärerischen Staatstheorie an. Nicht erst Rousseau, sondern z. B. schon Hobbes und Milton⁹⁾ hatten als „Ursprung“ des Staates einen Urvertrag angesetzt, ja es war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Vertragstheorie zur herrschenden Lehre geworden, die dann auch das politische Bewußtsein der gebildeten Schichten in Europa allgemein mitbestimmte. Und schon bei den Rationalisten des 17. Jahrhunderts zielte diese Theorie, obgleich man sie nie *ganz* von einem historischen Nebensinn zu reinigen vermochte, zentral nicht auf den zeitlichen Anfang, sondern auf das Wesen des Staates. Nicht um einmalige Vorgänge in der Vergangenheit handelte es sich für sie, sondern um zeitlose Notwendigkeitszusammenhänge, um eine Art genetischer Definition, die Essenz und Bedeutung des Gegenstandes erhellt, indem sie die Methode seiner rationalen Konstruktion formuliert. Die zentrale Behauptung der Vertragstheorie war also, daß in jedem bestehenden Staat, wenn es ein wahrer Staat ist, die Verhältnisse zwischen seinen Momenten (Bürger, Volksgesamtheit, Regierung, Macht, Gesetz usw.) jederzeit diejenigen sind, die aus einem Vertrag mehr oder weniger bestimmten Inhalts sich ergeben würden, und daß man folglich aus der Fiktion eines solchen Vertrages die Pflichten und Rechte, eventuell auch das tatsächliche Verhalten der Staatsglieder deduzieren kann. Die Situation des Vertragsschlusses wird

fingiert als prägnantes Modell für das Verhältnis, in dem sich der Einzelne dem Staat gegenüber wesentlich und immer findet; und der Wirklichkeitsbezug des Modells läßt sich in der Vorstellung konkretisieren, daß jeder Bürger in jeder einzelnen seiner politisch relevanten Handlungen diesen Vertrag immer von neuem schließe oder schließen solle. Die Theorie will vor allem Antwort sein auf die Frage nach zwei Grundmomenten der Staatlichkeit: Was ist das Wesen der Staatsautorität einerseits, der Staatseinheit andererseits? Interpretiert man auf diese Fragen hin den privatrechtlichen Vertragsbegriff als Struktursymbol (d. h. unter Ausschaltung aller zeitlich-genetischen Bedeutungselemente), dann ergibt sich als fundamentaler Gehalt: Der Staat ist nur ein Geflecht von Willensbindungen zwischen selbständigen Personen, einseitig in den Individuen fundiert, ontologisch zweitrangig, – dies in prägnantem Gegensatz zur aristotelischen These, daß das Staatsganze den einzelnen Personen ontologisch vorgeordnet sei. Das Individuum kann auch unter vollkommener Abstraktion von aller Staatlichkeit als Mensch im vollen Sinne des Wortes gedacht werden, ist also nicht „zoon politikon“ in der aristotelischen Bedeutung des Terminus. Die Autorität des Staates ist keine eigenständige, sie stammt weder aus seinem eigenen Wesen noch von „oben“, sondern aus den Individuen; die Autorität ist eine abgeleitete, von den Bürgern her dem Staat (fiktiv) beigelegte. Der Einzelne ist und bleibt eigentlich souverän. Er gehorcht dem Staat und soll ihm verständigerweise gehorchen, aber freiwillig und lediglich zu dem Zweck, daß die Mitbürger auch gehorchen und dadurch der sichere Rechtsfriede als der für das Individuum nützlichste Gesellschaftszustand sich herstellt. Der bürgerliche Gehorsam ist eine ständige Selbstunterwerfung hinsichtlich des äußeren Verhaltens, die letztlich im autonomen Urteil des Einzelnen über den Nutzwert des Staates ihren Grund hat. Innerlich bleibt der Mensch vollkommen selbständig, er geht keineswegs mit seinem ganzen Wesen im Staat auf, es handelt sich um ein Verhältnis von technisch distanzierter Nüchternheit. Der Staat ist als Mittel zum Zweck dem Individuum untergeordnet, nur die Einzelperson kann Selbstzweck sein.

Indem der Vertragsbegriff diesen Gehalt ausdrückt, fungiert er formal zugleich als konstruktive Mitte der aufklärerischen Staatstheorie, als dasjenige Glied, das die verschiedenen Begriffselemente der rationalistischen Soziallehre miteinander verknüpft: Immer ist der Vertrag (freilich in sehr verschiedener Weise) auf ein ihm systematisch vor- oder übergeordnetes „Naturrecht“ bzw. „natürliches Gesetz“ bezogen, das als überstaatliches Normensystem die letzten Maßstäbe für alles gesellschaftliche Leben enthält. Immer setzt der Vertragsschluß einen vorhergehenden, gleichfalls als metaphorische Fiktion zu verstehenden „Naturzustand“ voraus, in dem sich das jeweilige Bild von der „Natur“ des Menschen spiegelt, wie sie als sein ursprüngliches Wesen, unter Abstraktion von jeder politisch-institutionellen Überformung, zu denken wäre. Immer stellen sich in den faktischen und normativen Motiven zum Übergang aus dem Naturzustand in den vertraglich begründeten status civilis die jeweils angesetzten Zwecke des Staates dar. Und immer formuliert sich als Inhalt des Staatsvertrages mehr oder weniger rahmenhaft diejenige Grundverfassung des Staates, die in Korrelation zu jenen Zwecken als die ideale, als die beste oder die einzig legitime gilt. Der fundamentale Individualismus der staatsphilosophischen Vertragslehre wird schon darin sehr einfach greifbar, daß ihrer inneren Logik zufolge die im „Naturzustand“ sich darstellende Menschennatur durch die vom menschlichen Nutzverstand konstruierte, vermittelt individueller Willensakte „konventionell“ errichtete, „künstliche“ politische Institution nicht verwandelt, sondern nur überformt wird; der Staat bleibt hier, wie gesagt, der autonomen Einzelperson ganz äußerlich und letztlich untergeordnet. In diesem Sinne *scheint* der Vertragstheorie von vornherein ein revolutionärer Zug innezuwohnen, eine Tendenz zu revolutionärer Ausweitung der individuellen Freiheit gegenüber allen politischen Ordnungen und Herrschaftsinstanzen. Aber das trifft nicht in jeder Hinsicht, trifft nur auf bestimmter, ziemlich hoch angesetzter Abstraktionsebene zu: Revolutionär ist diese Theorie sicher darin, daß sie alle geschichtlich etablierten politischen Autoritäten theoretisch dem obersten Richtspruch der Ratio

unterstellt. Und fundamental freiheitlich ist ihr Ansatz, insofern sie zum obersten Maßstab, an dem sich das Denken bei seiner souverän-kritischen Prüfung aller positiven Institutionen zu orientieren hat, das Interesse des Individuums setzt. Aber das bedeutet keineswegs, daß in allen Varianten der Vertragslehre die rationale Staatskonstruktion den Bürgern als Einzelnen oder als der Volksgesamtheit Anteil an der Ausübung der Staatsgewalt gewährte oder einen großen Spielraum staatsfreier äußerer Selbstbestimmung gegenüber den Herrschenden garantierte. Bei Hobbes etwa ergibt gerade die kritisch-gedankliche, alle geschichtlichen Ansprüche vergleichsgültigende Deduktion, daß, eben im wahren Interesse aller Individuen, dem herrschenden empirischen Willen eines Monarchen oder einer mit Mehrheit entscheidenden konkreten Versammlung die gesamte Staatsgewalt ungeteilt überantwortet werden und daß diese Staatsgewalt als rechtlich weder gebundene noch beschränkte Befehlsbefugnis gegenüber allen Bürgern in schlechthin allen ihren äußeren Verhaltensmöglichkeiten anerkannt werden muß. Er leitet also gerade vermittelt der Vertragstheorie die in jeder Hinsicht absolute Herrschersouveränität, leitet den totalen Staat als den „sterblichen Gott“ ab, dem gegenüber weder der Einzelne noch das Volk irgendwelche Rechtsansprüche zu erheben vermag und dessen Behandlung der Untertanen per definitionem niemals Unrecht sein kann – so daß Hobbes auch gar nichts dabei findet, das Verhältnis zwischen dem Souverän und dem Bürger mit demjenigen zwischen dem Herrn und seinem Sklaven gleichzusetzen. Da Hobbes' System unter den politischen Denkern des Rationalismus Schule gemacht hat, darf man sagen, daß die kontraktualistische Staatsphilosophie, unbeschadet ihrer gemeinsamen Grundbegriffe und Voraussetzungen, in zwei hinsichtlich ihrer konkreten politischen Tendenz einander feindliche Richtungen gespalten war. Denn im Gegensatz zu Hobbes zog eine andere Schule aus dem vertragstheoretischen Ansatz auch verfassungspolitisch freiheitliche Folgen: Sie beließ dem ursprünglich souveränen Einzelnen auch im status civilis ein Stück politischer Selbständigkeit, nämlich ein gewisses Aufsichts- oder gar Mitbestimmungs-

recht gegenüber der vertraglich konstituierten Staatsgewalt, sie sprach dem Bürger einen von Seiten aller politischen Autorität unantastbaren Spielraum äußerer Freiheit, eine gegen jeden staatlichen Eingriff rechtlich immune Privatsphäre zu, und sie mußte konsequenterweise zum Schutz dieser Freiheiten für gewisse Notfälle ein Widerstandsrecht des Individuums gegen die Staatsgewalt anerkennen, das bruchlos in ein Revolutionsrecht der Volksgesamtheit bzw. -mehrheit gegenüber den rechtswidrig handelnden Repräsentanten des Staates überging oder von einem solchen ergänzt wurde. Der Gegensatz dieser liberal-konstitutionellen Richtung, deren Wesen man zweckmäßig etwa an John Locke als ihrem insgesamt wohl einflußreichsten Vertreter studieren kann, zu der hobbesischen, auf den totalen Staat abzielenden, läßt sich an allen Konstruktionsmomenten der kontraktualistischen Theorie nachweisen: Hobbes leugnet jede Soziabilität der menschlichen Natur („homo homini lupus“),¹⁰⁾ spricht dem auf den Frieden abzielenden natürlichen Gesetz der *recta ratio* für das unstaatliche Zusammenleben jede praktische Verbindlichkeit ab und sieht den Naturzustand als Krieg aller gegen alle. Eben deshalb betrachtet er den staatsbegründenden Vereinigungsvertrag zugleich als totale vertragliche Selbstunterwerfung aller künftigen Bürger unter den Herrscher, als Vereinbarung aller mit allen, durch die einem nicht im Vertrag stehenden, also nach wie vor völlig ungebundenen, „Repräsentanten“ aller die unbegrenzte Verfügungsgewalt über die gesamten Kräfte aller Staatsangehörigen anheimgegeben wird. Erst dieser Vertrag gibt bei ihm den Begriffen „Recht“ und „Unrecht“ Gültigkeit und praktikablen Sinn, indem er nämlich den unumschränkten Souverän zum unanfechtbaren obersten Gesetzgeber und Richter macht, zu einer Instanz, die als „sterblicher Gott“ jede Rechtsfrage auf der legislatorischen wie auf der Ebene der Jurisdiktion durch einfachen Willensakt absolut entscheidet und zugleich die Macht hat, ihre Entscheidung mit Sicherheit durchzusetzen. Das natürliche Gesetz soll nach Hobbes dem Souverän als ideelle Richtschnur dienen; aber es bindet ihn rechtlich nicht; die Unbestimmtheit dieser Norm hinsichtlich ihrer

konkreten Anwendung läßt es schon intellektuell unmöglich erscheinen, irgendeinen Herrscherbefehl als gesetzwidrig zu erweisen; darüber hinaus aber fehlt den Untertanen, die den Willen des Herrschers ein für alle mal als ihren eigenen anerkannt haben, jede rechtliche Kompetenz zu einem rechtserheblichen Einspruch. So kann es in dieser Konstruktion kein politisch wirksames und im freiheitlichen Sinne ernstzunehmendes Widerstandsrecht der Individuen¹¹⁾ und erst recht kein Revolutionsrecht der Volksgesamtheit (die außerhalb des Souveräns gar nicht als handlungsfähige Einheit existiert) geben.

Bei Locke als typischem Vertreter der freiheitlichen Richtung aufklärerischer Staatstheorie wird dagegen eine praktisch verbindliche *lex naturalis* (hier äquivalent mit dem Naturrecht) schon für den vertraglosen Zustand vorausgesetzt. Zugleich wird die Menschennatur als wesentlich soziabler vorgestellt, so daß der Naturzustand im ganzen als „a state of peace, good-will, mutuall assistance, and preservation“¹²⁾ erscheint. Freilich ist der Friede in diesem Zustand – weil hier jeder Richter in eigener Sache ist, weil die Machtverhältnisse nicht immer den Rechtsverhältnissen entsprechen und weil die Erkenntnis des Naturrechts dem Irrtum unterworfen bleibt – nicht gut gesichert; die Entstehung und das Umsichgreifen schwerer Privatfehden ist nicht auszuschließen. So ist eben das Streben nach einem höheren Grade von Sicherheit dann das Motiv zum staatsbegründenden Vertrag, der aber hier zunächst nur eine Genossenschaft rechtsgleicher Bürger konstituiert. Die *potestas* der Gesamtheit über die Einzelnen als ihre Glieder ist nun von vornherein begrenzt durch den Staatszweck: Die politische Gesellschaft mit ihren Mehrheitsbeschlüssen hat nur insoweit Anspruch auf Gehorsam, als diese Beschlüsse auf das Gemeinwohl zielen, insbesondere aber der Sicherung des Rechtsfriedens und damit des Lebens, der Freiheit und des Eigentums aller Bürger dienen. Die politischen Repräsentanten, die die Genossenschaft zweckmäßigerweise mit der Ausübung der Staatsgewalt betraut, sind dann doppelt gebunden. Einerseits ist ihre Befehlsbefugnis dem Einzelnen gegenüber eingeschränkt auf dasjenige Maß, das zur Real-

sierung der genannten Staatszwecke notwendig ist¹³); andererseits haben sie die politische Autorität von der Volksgesamtheit nur zu treuen Händen, im Sinne eines beschränkten Mandats, übertragen bekommen, so daß die Gesamtheit eine Art Aufsichtsrecht behält und bei Überschreitung des Mandats kraft ursprünglicher Volkssouveränität die Staatsführung zu stürzen und durch eine neue, auch eine anders strukturierte, zu ersetzen befugt ist. Das so verstandene Revolutionsrecht wurzelt wie das Widerstandsrecht des Individuums im weitergeltenden Naturrecht. Dieses fundiert schon den staatsbegründenden Vertrag selbst seiner Gültigkeit nach und beschränkt zugleich seinen möglichen Inhalt: Mehr und andere Rechte, als es für die Verfolgung der oben genannten Staatszwecke erforderlich und mit der rechtlichen Freiheit des Einzelnen vereinbar ist, darf und kann der Mensch an die zu begründende politische Gesellschaft gar nicht abtreten. Ebenso aber ist das Naturrecht auch letzte Grundlage und letzter Maßstab für alle erwähnten Bindungen der institutionalisierten Staatsgewalt: Die überstaatlichen Normen friedlich-rechtlichen Zusammenlebens, wie sie für den ursprünglichen, noch nicht in künstliche Anstalten eingefügten Menschen anzusetzen waren, gelten auch im Staat und für den Staat selbst; er kann sie nur durch ergänzende Rechtssatzung überformen, nicht aber ihre Geltung aufheben.

Schematisierend könnte man sagen: Die von Hobbes inaugurierte Linie des Staatsdenkens, der in der Verfassungsgeschichte der aufgeklärte Absolutismus korrelativ war, opfert die Freiheit zugunsten des Versuchs, durch totale Herrschersouveränität totale Sicherheit, vor allem totale Sicherung der politischen Gesellschaft gegen jede Art von innerem Krieg, zu garantieren. Die andere Linie, die mit ihrer Naturrechtauffassung in einem großen Traditionszusammenhang von der antiken Stoa her steht und der verfassungspolitisch die auf den konstitutionellen Rechtsstaat hin orientierte, 1776 in Nordamerika in die freiheitlich-repräsentative Demokratie hinüberführende Entwicklung entspricht, legt das Hauptgewicht auf die (äußere, auch politisch wirksame) Freiheit des Individuums und nimmt

dafür eine gewisse Minderung der Friedenssicherheit – vertragstheoretisch ausgedrückt: ein gewisses Risiko des Rückfalls in den Naturzustand – in Kauf.

Natürlich drängt sich das Problem einer Synthese auf, die die Nachteile der beiden skizzierten Konstruktionen vermeidet. Als Versuch solcher Synthese läßt sich das einflußreiche System Pufendorffs auffassen, als ein originellerer, tiefer gedachter neuer Versuch die politische Lehre Rousseaus,¹⁴⁾ soweit diese überhaupt noch in der Tradition individualistisch-aufklärerischen Denkens steht. Es gibt bei dem Verfasser des „Contrat social“ ja manche Ansätze, die der gesamten Vertragslehre und dem rationalistischen Individualismus überhaupt fremd sind und in eine ganzheitlich-organische, zugleich geschichtliche Staatsauffassung hinüberweisen, wie sie sich dann in der Romantik und in den späteren Phasen des deutschen Idealismus entwickelt hat. Trotzdem ist in Rousseaus politischem Hauptwerk als einheitsgebendes, tragendes Gerüst ein vertragstheoretisches Begriffsgefüge festzustellen, das dem oben skizzierten aufklärerischen Kontraktualismus genau entspricht. Die der ganzheitlich-geschichtlichen Betrachtungsweise entspringenden Gedanken sind mit dieser vertragstheoretischen Schicht nicht integriert, durchbrechen sie vielmehr unorganisch; sie interessieren uns in diesem Zusammenhang nicht. In dem formal kaum veränderten Rahmen der vertragstheoretischen Schicht aber versucht Rousseau den hobbesischen mit dem liberalen Staatsgedanken zur höheren Einheit zu verschmelzen: Er erkennt nur demjenigen staatsbegründenden Vertrag legitime Geltung zu, der *zugleich* totale (dem natürlichen Zustand äquivalente) Freiheit des Individuums *und* totale Friedenssicherheit verbürgt. Folglich muß er dem Urvertrag, wie Hobbes, totale, bedingungslose Selbstunterwerfung aller zum Inhalt geben, aber, und hier liegt das Neue, Unterwerfung nicht gegenüber einem beliebigen empirischen Herrscher, sondern gegenüber dem „Gemeinwillen“ der entstehenden Gemeinschaft selbst, der seinem Wesen nach notwendig auf das Gemeinwohl zielt. Man kann denselben Vertragsinhalt auch von der liberalen Traditionslinie her formulieren; dann liest er sich so: Die Staats-

begründung geschieht nicht durch Selbstunterwerfung unter einen Herrscher, sondern durch bloße Vereinigung zu einer rechtlich egalitären Genossenschaft; diese aber muß – anders, als es die konstitutionellen Publizisten bisher dachten – sich die Souveränität als unteilbare und unveräußerliche zu eigener Ausübung vorbehalten; und weil demzufolge alle Ausübung von Staatsgewalt reine Selbstbestimmung der Gemeinschaft bleibt, „gehorschen“ alle ihre Glieder auch im status civilis „immer nur ihrem eigenen Willen“, verfügen also über totale rechtliche Freiheit, ohne daß eine Begrenzung der Souveränität durch sie von oben bindende naturrechtliche oder konstitutionelle Schranken, ohne daß folglich ein Widerstandsrecht und ein damit verbundenes Bürgerkriegsrisiko notwendig würden. Der eigentlich synthetische Begriff dieser Konstruktion ist der der „volonté générale“; dieser „Gemeinwille“, der als Souverän fungiert, ist einerseits der reale Wille der als Volksversammlung beschließenden Bürgerschaft, andererseits aber zugleich die unfehlbare Zielrichtung auf das Gemeinwohl, in dem Gerechtigkeit und rechtliche Freiheit jedes Einzelnen impliziert sind, und insofern ideelle Norm, absoluter Maßstab allen politischen Lebens. Daß, unter bestimmten Bedingungen, der demokratische Beschluß der Volksversammlung wesentlich inhaltsgleich ist mit der teleologischen Norm des Gemeinwohls, ist die zentrale Behauptung von Rousseaus zündender Volkssouveränitätslehre. Sind die (hier nicht zu untersuchenden) Bedingungen gegeben und hat der Staat die einzig legitime „republikanische“ Verfassung, die gerade skizziert wurde, dann kann und darf kein Einzelner und keine Gruppe im Volk ein Widerstandsrecht beanspruchen. Machen die geschichtlichen Bedingungen die Einheit zwischen Volksbeschluß einerseits und volonté générale im normativen Sinne andererseits illusorisch, dann kann es nach Rousseau keinen legitimen Staat geben, und dann lassen sich naturrechtliche oder ethische Normen auf das dann sowieso rechtswidrige politische Leben gar nicht mehr anwenden.

Von den großen Staatstheoretikern zitiert Fichte im ersten Heft des „Beitrags“ nur Rousseau, auf ihn allein beruft er sich positiv. Trotzdem ist die häufig aufgestellte Behauptung,

die politischen Jugendschriften von 1793 bezögen ihren staatsrechtlichen Gehalt wesentlich aus der Rousseau-Nachfolge,¹⁵⁾ falsch: Nicht nur fehlt bei Fichte damals alles, was mit den in die ganzheitlich-geschichtliche Staatsauffassung hinüberweisenden Ansätzen bei Rousseau vergleichbar wäre. Sondern auch auf der vertragstheoretischen Ebene fallen tiefgreifende, entscheidende Gegensätze schon beim ersten Blick ins Auge: Fichte macht 1793 keinerlei Versuch, einen bestimmten Vertragsinhalt zu postulieren und als den einzig legitimen abzuleiten, er überläßt den Inhalt der Vereinbarung ganz dem Vertragsbelieben. Weit entfernt, den Vertragsschluß als „aliénation totale“¹⁶⁾ (uneingeschränkte Selbstveräußerung) aller Einzelnen an die Gemeinschaft aufzufassen, macht er ihn zu einer Vereinbarung, die als „Tausch veräußerlicher Rechte“ immer nur den Bereich des sittlich Neutralen, nämlich der sittlich erlaubten, aber nicht gebotenen Handlungen, und damit also nur zweitrangige Angelegenheiten betreffen kann. Seine sittlich fundierten Freiheitsrechte und sein extrem ausgeweitetes Widerstandsrecht zu deren Verteidigung behält sich nach Fichte jeder Einzelne auch der entstehenden Vereinigung gegenüber vor. Von einer uneingeschränkten Gesetzgebungshoheit des souveränen Volkes kann bei ihm nicht die Rede sein, da Rechtsfragen, die schon durch das Sittengesetz bzw. das Naturrecht normiert sind (und das sind nach der Theorie von 1793 eigentlich alle irgendwie wichtigen), jeder positiven Rechtssetzung oder verbindlichen Rechtsinterpretation von Seiten des Staates entzogen bleiben. Bei Fichte sind die Grundrechte des Bürgers nicht, wie bei Rousseau, im unfehlbar auf das Gemeinwohl gerichteten, durch den Beschluß der Volksversammlung sich aussprechenden Gemeinwillen impliziert, sondern gründen ausschließlich im (auch unter staatlichen Verhältnissen) unverändert fortgeltenden Naturrecht.

Der Begriff der „volonté générale“ im oben angedeuteten synthetischen Sinne kann bei ihm 1793 gar keine Rolle spielen, weil der Staat für den Zentralbereich der Rechtsordnung nicht kompetent ist, weil das Gemeinwohl nicht als Sache des Staates gilt und weil die von Rousseau angestrebte Syn-

these Fichtes damaligem, scharf dualistischem Denken schon formal fremd ist.¹⁷⁾

Fichte hat 1793 nicht Rousseaus synthetische Konzeption übernommen, sondern er hat ausschließlich das liberale Moment dieser Synthese herausgegriffen, das totalstaatliche dagegen, ebenso wie den synthetischen Charakter der Gesamtkonstruktion, gänzlich übergangen. Der in seinen politischen Jugendschriften enthaltene staatstheoretische Entwurf ist nicht als Abwandlung von Rousseaus Doktrin der Demokratie zu verstehen, sondern als Fortentwicklung der liberalen Vertragstheorie. So stark diese Schriften stilistisch vom Radikalismus und vom Freiheits-Pathos des „Contrat social“ inspiriert sein mögen – im Hinblick auf die staatsrechtliche Konstruktion und ihre begrifflichen Elemente zeigt Fichtes Denken 1793 mehr Verwandtschaft mit dem Lockes als mit dem Rousseaus. Freilich handelt es sich nicht um Wiederholung, sondern um Fortentwicklung der liberalen Vertragstheorie, und zwar bedeutet diese Fortentwicklung hier extreme Radikalisierung. Die zur Ausschließlichkeit gesteigerte Betonung der individuellen Freiheit als der Grundlage und des Zieles allen politischen Lebens treibt hier den Liberalismus in eine Überspitzung hinein, in der er sich vom Anarchismus, wenn überhaupt, nur noch durch Nuancen unterscheidet.

Wo sind die Gründe für die Radikalisierung zu suchen? In der krisenhaft zugespitzten, revolutionären Zeitlage? In Fichtes damals noch jugendlich unbändigem – und nach der Meinung mancher Philosophiehistoriker ja überhaupt konstitutionell „fanatischem“ – Temperament?¹⁸⁾ In Fichtes durch seine Herkunft und seinen mühsamen Aufstieg bedingten „Entfremdung“ von der bestehenden Gesellschaft?¹⁹⁾ Es ist schwer zu sagen, wieweit Erklärungen solcher Art Teilwahrheiten treffen mögen – über den Rang von Vermutungen lassen sie sich wohl nicht hinausheben. Am Text belegen läßt sich dagegen ziemlich unzweifelhaft ein anderes Moment, das bei dieser Radikalisierung mitgewirkt hat: der Einfluß der kantischen Philosophie, oder genauer: der Fichteschen Rezeption kantischer Philosophie, die Kant selbst gegenüber von vornherein eine bestimmte persönliche

Akzentsetzung und Profilierung, wenn nicht gar den Ansatz zu Weiterentwicklung und Umdeutung implizierte.

III

„Dann glüht meine Seele von einem großen Gedanken: die Aufgabe, S. 372–374 der Kritik d. r. Vft. (dritte Auflage) zu lösen“²⁰⁾ schreibt Fichte am 2. April 1793, etwa einen Monat, nachdem er das erste Heft des „Beitrags“ entworfen hat, an Kant. Er bezieht sich damit auf folgenden Satz Kants: „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Idee bei der Gesetzgebung.“²¹⁾

Von hier aus läßt sich tiefer verstehen, wie es Fichte gemeint haben dürfte, als er in der Vorrede zum „Beitrag“ auf Kants Denken als die „ungleich wichtigere Revolution“ hinwies, die für die notwendige Aufklärung der Öffentlichkeit über die „Rechte und Pflichten“ im politischen Bereich den Inhalt „gesichert“ habe, während die Französische Revolution zu solcher Klärung den dringlichen Anlaß und „die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen“ liefere.²²⁾ Erst durch Kant sieht Fichte die Möglichkeit geschaffen, das Problem des Staates wie das Problem des Rechts ganz und ausschließlich auf den Zielpunkt der reinen Freiheit zuzuspitzen; Reinheit des Freiheitsbegriffes aber heißt ihm zunächst und vor allem dessen saubere Herauslösung aus jeder Vermischung mit dem Begriff der „Glückseligkeit“. Eben mit dieser von Kant übernommenen scharfen Trennung zwischen Freiheit und Glückseligkeit und der entsprechenden Verwerfung jedes Eudämonismus' in der

Rechts- und Staatslehre widerspricht Fichte aber einem Grundprinzip der bisherigen aufklärerischen Vertragstheorie – und das prägt dann seiner Abwandlung des von den liberalen Kontraktualisten übernommenen staatstheoretischen Ansatzes ihren spezifischen Charakter auf. Wenn die vorkantischen Denker (im ganzen – trotz einzelner gegenteiliger Äußerungen – selbst noch Rousseau) schon das Naturrecht utilitarisch begründeten, vor allem aber als Sinn des Staates einmütig die kollektive Selbsterhaltung und die Förderung der kollektiven Wohlfahrt der sich vertraglich konstituierenden politischen Gesellschaft ansetzten, so schien nun der von Kant zum Prinzip erhobene ethische Formalismus und Rigorismus, indem er diese Lösung ausschloß, eine ganz neue Grundlegung für den liberalen Rechtsstaat zu erfordern. Während die Freiheit bisher, bei Locke z. B., nur eine sekundäre, abgeleitete Stellung unter den Rechtsgütern hatte, nämlich nur als Mittel der individuellen Selbsterhaltung und der Beförderung individuellen Wohlergehens zu den naturrechtlich geschützten Menschenrechten gehörte, macht Fichte sie in der Nachfolge Kants zum primären teleologischen Ableitungsprinzip allen natürlichen Rechts und aller Kriterien für die Legitimität von Staatsverfassungen: Auf ein bestimmtes Maß von Freiheit hat der Einzelmensch vermöge seiner sittlichen Verantwortlichkeit und sittlichen Würde ein a priori deduzierbares und abgrenzbares Recht, und eine solche Deduktion des Freiheitsrechts bedeutet zugleich die Konstitution allgemeingültiger, absolut verbindlicher, in ihrer Realisierung nachprüfbarer Normen für die Gestaltung von Staatsverfassungen und für die Ausübung von Staatsgewalt; wo hingegen „Glückseligkeit“ zum leitenden Zweckprinzip der Politik wird, ist despotischer Willkür schrankenloser Raum eröffnet, weil nach kantischem Verständnis „Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht“ und daher immer unbestimmt bleibt.²³⁾

So hat Fichte schon in der „Zurückforderung der Denkfreiheit“, jener ganz kurz vor dem „Beitrag“ verfaßten, diesem in der Tendenz nahe verwandten Flugschrift, den

Eudämonismus als diabolischen Widersacher der Wahrheit gebrandmarkt: „Und besonders . . . kündigt doch jenem ersten Vorurteile, woraus alle unsere Übel folgen, jener giftigen Quelle alles unseres Elendes, jenem Satze: daß es die Bestimmung der Fürsten sei, für unsre *Glückseligkeit* zu wachen, den unversöhnlichsten Krieg an; verfolgt ihn in alle die Schlupfwinkel, durch das ganze System unsers Wissens, in die er sich versteckt hat, bis er von der Erde vertilgt, und zur Hölle zurückgekehrt sei, daher er kam. Wir wissen nicht, was unsere Glückseligkeit befördere: weiß es der Fürst, und ist er dazu da, uns zu ihr zu leiten, so müssen wir mit verschlossenen Augen unserem Führer folgen; er tut mit uns, was er will, und wenn wir ihn fragen, so versichert er uns auf sein Wort, daß das zu unsrer Glückseligkeit nötig sei; er legt der Menschheit den Strick um den Hals, und ruft: stille, stille! es geschieht alles zu deinem Besten.“⁽²⁴⁾ Wo die Wohlfahrt des Volkes oberster Maßstab der Politik wäre, ließe sich die Freiheit nicht so unbedingt postulieren, wie Fichte es für notwendig hält: „Fürst, Du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu Du kein Recht hast, das mußt Du nie tun, und wenn um dich herum die Welten untergehen, und Du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich, und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, für uns die Rechte gab, die Du respektierest.“⁽²⁵⁾ Im Pathos des Ausdrucks wie in der gedanklichen Radikalität, zu der er Kants rigoristischen Dualismus steigert, zeigt sich dessen Bedeutung für den jungen Fichte. Die extreme Zuspitzung ergibt sich nicht nur aus Fichtes Bild von der staatsphilosophischen Problemlage, auch nicht allein aus der konkreten politischen Tendenz der Frühschriften, sondern, wie es die in der „Zurückforderung“ gleich anschließenden Sätze zeigen, auch aus einer persönlichen Lebenseinstellung, der „Sinnenglück“ schon in sich verächtlich, mindestens aber indiskutabel als ernst zu nehmendes Lebensziel erscheint: „Was wäre denn auch die Erdenglückseligkeit, die ihr uns hoffen laßt, wenn ihr auch wirklich sie uns geben könntet? . . . O, glaubt es doch, – alle die Güter, die ihr uns geben könnt, . . . ihr Genuß, als Genuß, ist des

Schweißes der Edlen, ist eurer Sorgen, ist unsers Dankes nicht wert. Nur als Instrumente unsrer Tätigkeit, als ein näheres Ziel, nach dem wir laufen, haben sie in den Augen des Vernünftigen einigen Wert. Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde – wenn es doch ja Glückseligkeit sein soll – ist freie ungehinderte Selbsttätigkeit, Wirken aus eigener Kraft nach eignen Zwecken mit Arbeit, und Mühe, und Anstrengung.“²⁶⁾ Man sieht: Hier ist das Sittliche nicht bloß als der einzige objektive Sinn menschlichen Lebens angesetzt, der Ethizismus geht so weit, daß die Wertqualität nicht-ethischer Güter und Werte total gelegnet und daß das sittliche Handeln, als die schlechthin autonome Aktivität (für die die Sinnenwelt nur widerständiges Material bedeutet), auch zur einzig möglichen subjektiven *Befriedigung* des Menschen proklamiert wird.²⁷⁾

Aus einem ähnlichen Lebensgefühl heraus, wie es sich hier ausspricht, hat Fichte im Herbst 1790 die erste Begegnung mit Kants Freiheitslehre, die seinen bisherigen Determinismus zerstörte, als persönliche Erlösung empfunden.

„Ich will nicht bloß *denken*. Ich will handeln . . . Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken“²⁸⁾ hatte er schon am 2. III. 1790 an Johanna Rahn geschrieben. Eigentliches Handeln aber, wahre Wirksamkeit, schien ihm nur möglich, wenn es Willensfreiheit gab. Weil ihm erst Kants Philosophie mit ihrer Widerlegung jedes metaphysischen Determinismus eigentlich spontane „Selbsttätigkeit“, „Wirken aus eigener Kraft nach eignen Zwecken“, denkbar machte, deshalb war die Begegnung mit ihr für Fichte eine „Revolution“ von unüberbietbar heilvoller Bedeutsamkeit.²⁹⁾ Weil solches selbsttätiges Wirken, wie es für ihn Inbegriff der Sittlichkeit und einzig befriedigender Lebenssinn war, außer der fundierenden Willensfreiheit auch äußere, politische Freiheit voraussetzte, mußte er – wie Kant in jenem Satz aus der „Kritik der reinen Vernunft“ – für die Staatstheorie solche politische Freiheit zum allein maßgebenden Ziel machen. Und da diese Orientierung des politischen Denkens auf den Freiheitsbegriff hin nur unter Voraussetzung der scharfen Abgrenzung gegen den Eudämonismus möglich schien,³⁰⁾ während zugleich die ethisch-

metaphysische Freiheitslehre Kants die Gegensatzung zwischen Erscheinung und intelligibler Welt, apriorischer und empirischer Erkenntnis-Sphäre, Sein und Sollen implizierte, wurde ein alle diese Gegensätze vereinender, umfassender Dualismus zunächst ein konstitutives Moment von Fichtes politischem Denken und bewirkte in den Kampfschriften von 1793 eine Umprägung der aus der Aufklärung überkommenen Rechts- und Staatslehre.

All das heißt aber nicht, daß Fichtes früheste Konzeption in der politischen Philosophie nun etwa der von Kant selbst entwickelten besonders ähnlich gewesen wäre. Es lag ja, als Fichte die beiden „Hefte“ des „Beitrags“ schrieb, noch keine der speziell dieser Disziplin gewidmeten Schriften Kants vor.³¹⁾ Zusammenhängende Ausführungen über Staat und Politik, aus der Perspektive geschichtsphilosophischer Zusammenhänge entworfen und keineswegs radikal dualistisch im Sinne des ethischen Formalismus gedacht, enthielt Kants Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ vom Jahre 1784, der aber nicht näher auf die Probleme des Rechts, insbesondere des Naturrechts, einging. Es ist anzunehmen, daß Fichte diesen Aufsatz gekannt hat, aber es wird gerade aus einer polemischen Wendung *gegen* eine Stelle aus dem „Vierten Satz“ von Kants Abhandlung wahrscheinlich,³²⁾ nicht aus positiven Entsprechungen. Mehr als aus Kants eigenen Schriften hat Fichte – jedenfalls hinsichtlich der rechtstheoretischen Fragen – aus einem 1792 in Königsberg erschienenen Buch mit dem Titel „Das reine Naturrecht“ geschöpft, dessen Verfasser, Theodor Schmalz, sich ausdrücklich die Aufgabe stellte, „die Grundsätze der Kantischen Philosophie auf das Naturrecht anzuwenden.“³³⁾ Wenn Schmalz die Wissenschaft vom Naturrecht als „Analyse des Begriffs: Freiheit“³⁴⁾ definierte, mußte diese Gemeinsamkeit hinsichtlich des energisch akzentuierten Deduktionsprinzips Fichtes Sympathie erwecken, während andererseits bei solcher Nähe in der Grundlage die Frage oft unentscheidbar wird, wieweit einzelne Parallelen in der Durchführung des Entwurfs auf Übernahme aus dem früher erschienenen Buch des Königsberger Juristen oder auf der Ähnlichkeit der Voraussetzungen und des Denkstils beruhen.

IV

Wie verändert sich 1793 unter dem Einfluß von Fichtes Kantianismus die liberale Staatstheorie?

Zunächst kommt es zu einer entschiedenen Umprägung des Naturrechtsdenkens. Waren für die vorkantischen Aufklärer die natürlichen Rechtsnormen im Zwecke der kollektiven Selbsterhaltung fundiert, so setzt nun Fichte, wie gesagt, ein neues Deduktionsprinzip an: Das Postulat, der Mensch müsse, um in seinem Handeln Sittlichkeit realisieren zu können, über einen gewissen Spielraum äußerer Freiheit verfügen, gilt ihm als die einzige Legitimationsgrundlage aller ursprünglichen Rechte und Rechtspflichten. „Hemmenie mandes Freiheit, insofern sie die deinige nicht hemmt“ (S. 95), heißt also die oberste Naturrechtsnorm (von Fichte als das „Freiheitsgesetz“ bezeichnet); sie ist ein Implikat des Sittengesetzes, ist das Sittengesetz selbst, soweit es sich auf die in der Sinnenwelt wahrnehmbaren zwischenmenschlichen Verhältnisse bezieht (S. 96), sie hat also teil an der unbedingten Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs (vgl. z. B. S. 131). Diese Rückführung der Naturrechtsnorm auf das reine Sollen, das sich in der inneren Erfahrung (als Gewissens-Spruch) manifestiert, an sich aber als ein Absolutes, als „reine Form“ der Subjektivität, der intelligiblen Welt zugehört (S. 22f.), gibt der These, die Naturrechtsgebote hätten schon im Naturzustand vollgültige Verpflichtungskraft, eine weit festere Grundlage, als ihr z. B. Locke bereitzustellen mußte. Inhaltlich ändert sich, dessen Lehre gegenüber, an den Rechtspflichten gegen die Mitmenschen wenig: Leibliche Existenz (S. 141, 149, 150f.), Bewegungsfreiheit (S. 46, 95) und Eigentum (S. 89) muß jeder als die fundamentalen Rechtsgüter des anderen respektieren. Für die hintergründige, von ihm selbst später als höchst problematisch dargestellte Frage, was denn im Naturzustand der Einzelne als Eigentum beanspruchen dürfe und bis zu welcher Grenze also in dieser Hinsicht die unter keinen Umständen zu „hemmende“ Freiheit des jeweils anderen reiche, glaubt Fichte 1793 noch mit einer sehr einfachen Antwort auskom-

men zu können: er entwickelt eine höchst individualistische, gegenüber Locke erheblich radikalisierte Formationstheorie, nach der der Einzelne kraft seiner Freiheit ein unbedingtes Eigentumsrecht auf alle Gegenstände (einschließlich Grund und Boden) erlangt, denen er durch Bearbeitung eine dauerhafte neue Form gibt (S. 82–89).

Durchgreifender als in der Bestimmung der *Rechtspflichten* wirkt sich Fichtes entschiedener Dualismus im Verständnis des subjektiven Rechts aus: Weil das Sittengesetz absolute Geltung hat, erwächst dem Menschen aus ihm ein absolutes Recht auf alle Handlungen, die das Sittengesetz nicht verbietet. Solche Handlungen können einerseits die pflichtgemäßen, vom kategorischen Imperativ gebotenen sein; auf diese hat der Mensch ein unveräußerliches Recht, d. h. er darf auf sie niemals verzichten. Solche Handlungen können andererseits die sittlich gleichgültigen, weder gebotenen noch verbotenen sein; auf diese hat der Mensch ein veräußerliches Recht, dessen Ursprung im „Schweigen“ des Sittengesetzes liegt. Auch die veräußerlichen Rechte gelten aber nach Fichte insofern absolut, als niemand sie ohne bzw. gegen den Willen des Rechtssubjektes einschränken darf; und auch die Wahrung dieser veräußerlichen Rechte wird nach Fichte insofern zur Pflicht, als das Subjekt auch in diesem sittlich legitimierten Spielraum der „Willkür“ durch keinen „fremden Willen sich ein Gesetz auflegen“ lassen darf (S. 24, 46, 47). Indem Fichte, über Kants Ethizismus noch hinausgehend, den Absolutheitsanspruch des Sittengesetzes zum Anspruch auf *ausschließliche* Geltung steigert, gewinnt er für das alte aufklärerische Theorem von der ursprünglichen Souveränität des Einzelmenschen eine Begründung von monumentaler Unmittelbarkeit. Der Individualismus verschärft sich weit über alles bisher Dagewesene hinaus: nicht mehr nur die *sittliche* Handlungsfreiheit des Einzelnen (die Möglichkeit, das Gute, Rechte oder auch das Nützliche und insofern Vernünftige zu tun) wird gegen jeden Anspruch äußerer Autorität mit einer ideellen Grenzlinie von diamantener Härte abgeschirmt, sondern – im Rahmen des sittlich Erlaubten – auch seine pure Willkürfreiheit. Wo das Sittengesetz dem Menschen „Erlaubnis gibt, verweist es

ihn an seine Willkür, und verbietet ihm in diesem Falle ein anderes Gesetz anzuerkennen, als diese Willkür“, formuliert Fichte gleich zu Beginn des ersten Kapitels (S. 46). Ist damit aber nicht schon der totale Anarchismus proklamiert, ist also nicht jeder denkbaren Staatstheorie im vorhinein der Boden entzogen?

Nach Fichtes Bewußtsein nicht. Denn wenn der Mensch sich auch von keiner Autorität den Spielraum erlaubter Willkür normieren lassen darf, so kann doch diese Willkür sich selbst eine Norm setzen, also sich selbst auf Dauer festlegen, frei auf bestimmte Möglichkeiten verzichten, veräußerliche Rechte aufgeben – und das auch mit interpersonal bindender Wirkung, nämlich im Rechtsakt einer Schenkung oder eines Tausches. Hier liegt der Ursprung des Vertrags, den Fichte ausdrücklich als Austausch veräußerlicher Rechte definiert; hier läge aber auch der wesensbestimmende Ursprung des legitimen Staates, der nichts als ein Gefüge solcher aus freier Willkür entstandener Verträge sein dürfte (S. 46f., 51). So scheint der Anarchismus vermieden, scheint dem ultra-individualistischen Ansatz eine Möglichkeitsbasis für den Staat abgerungen. Welche Tragfähigkeit hat sie?

Vorab schon leuchtet ein, daß sie schmaler und schwächer ist als bei irgendeinem der früheren Staatstheoretiker. Niemals hatten selbst die liberalsten Naturrechtslehrer die Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Staat derart dem subjektiven Belieben jedes Einzelnen anheimgestellt, wie das hier geschieht. Bei Locke etwa ergab sich, bestand einmal ein Staat, für den mündig werdenden Mann eine mittelbare Nötigung, den Vertrag seiner Vorfahren zu übernehmen – war dadurch doch sein Erbrecht auf die väterliche Habe bedingt; überdies war nach Lockes Vorstellungen jeder im Staatsgebiet Lebende der Staatsautorität auch ohne eigenen Beitritt Gehorsam schuldig. Und wenn Locke für den Urvertrag Freiwilligkeit ansetzte, betonte er doch die Motive, aus dem natürlichen Zustand in den staatlichen überzugehen, so stark, daß Weigerung in jedem Sinne unvernünftig und eigentlich indiskutabel erscheinen mußte. Kant gar hat – in klaren Worten freilich erst nach 1793 – in dieser Frage sogar Hobbes zugestimmt und eine juristische

Pflicht zur Staatsgründung anerkannt, der das Recht der sich zum Staat zusammenschließenden Menge entspricht, jedes Individuum, das das gemeinsame Territorium nicht verlassen will, zum Beitritt zu *zwingen*.³⁵⁾ Ganz anders Fichte im „Beitrag“: Ausdrücklich und mit bitterem Hohn weist er die hobbesische Grundeinsicht, daß die durch Konsens vieler errichtete Staatsgewalt notwendige Bedingung für die Anwendbarkeit und damit auch für die praktische Gültigkeit jedweden Rechtes sei, von sich (S. 94f.). Ideell sind ihm die „gegenseitigen Rechte und Pflichten“ der in gesellschaftlichem Miteinander lebenden Menschen schon im Naturzustand, durch das bloße Naturrecht, „scharf genug bestimmt“. Dem Einwand aber, selbst wenn man diese hinreichende ideelle Normierung einräume, sei das juridisch irrelevant, weil im Naturzustand das ideelle Recht ohne Macht bleibe und also keine Rechtssicherheit, keine reale Friedensordnung konstituieren könne, begegnet er auf charakteristisch doppelgleisige Art: Einerseits leugnet er die in jenem Einwand angeblich vorausgesetzte Lehre von der „ursprünglichen Bösartigkeit der Menschennatur“ und verweist, der menschlichen Güte doch auch nicht ganz sicher, auf das Naturrecht des Einzelnen zum Zwang gegen den Rechtsbrecher; andererseits aber schiebt er – auf die Einrede hin, daß auch dieses Zwangsrecht bei den zufälligen Machtverhältnissen des Naturzustandes Rechtssicherheit keineswegs garantieren könne – die Fragen der Anwendbarkeit und Realisierung schließlich ganz beiseite: „Immer nur davon, was ich *würde* oder *werde*; ich rede davon, was ich *sollte*. Wenn das Sittengesetz die Natur beherrschte, *würde* ich allemal der Stärkere sein, wenn ich Recht habe; denn ich *soll* es dann sein. Ihr versetzt mich unaufhörlich in das Gebiet der Naturnotwendigkeit.“ (S. 95) Man sieht: Weil das Naturrecht für Fichte 1793 nichts als das Sittengesetz in partieller Anwendung, also reines Sollen in streng dualistischem Sinne ist, geht es seinem damaligen Denken nicht um die durchgängige Verwirklichung des Rechts, nicht um den Rechtszustand als gesamtgesellschaftliche Friedensordnung, sondern zentral nur um das rechtliche Verhalten des einzelnen Menschen. Der Einzelne hat auch im Natur-

zustand die Möglichkeit, mit seinem Handeln der naturrechtlichen Norm zu entsprechen, also im Bereich der äußeren zwischenmenschlichen Relationen seine Pflicht zu erfüllen; allein darauf, letztlich auf die pflichtgemäße Willensentscheidung, kommt es sittlich an. Wie es dem rechtlich sich Verhaltenden in der Realität ergeht, ob er mit seinem rechtlichen Verhalten zum Gemeinwohl beiträgt oder sich ohne jeden Nutzen zum wehrlosen Opfer der weniger rechtlichen Mitmenschen macht, das interessiert die praktische Vernunft im Grunde nicht, das ist also eigentlich auch kein würdiger Gegenstand der Rechtslehre. Ganz offensichtlich trägt der schroffe Dualismus des jungen Fichte entscheidend dazu bei, die Bedeutung des Staates selbst in seinem juridischen Aspekt zu bagatellisieren: Dessen Funktion besteht ausschließlich darin, die faktische Bewahrung bzw. Durchsetzung an sich schon ohne Staat vollgültiger subjektiver Rechte für den Einzelmenschen ungefährlicher und bequemer zu machen. Damit aber dient der Staat ausschließlich der „Erdenglückseligkeit“, und wie diese als ein durchaus zweitrangiger, für die Rechtsphilosophie gleichgültiger Zweck einzustufen ist (s. o. S. XXIV f.), so kann dann auch dem Staat keine höhere Dignität zukommen als irgendeiner beliebigen Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, der beizutreten unter Umständen zweckmäßig sein mag, aus der man sich aber je nach den Umständen ebenso gut auch heraushalten kann und darf.

Ebenso radikal wie die Entscheidung zur Staatlichkeit überhaupt wird der Inhalt des Staatsvertrages der Willkür der Individuen anheimgestellt. Nicht nur gegenüber Rousseau (s. o. S. XVIII f.), auch gegenüber einem so liberalen Denker wie Locke bedeutet das eine erhebliche Reduzierung des Staatsbegriffs: Während Locke aus dem „Wesen“ der im staatsbegründenden Vertrag notwendig entstehenden bürgerlichen Gesellschaft („political community“) als einer einheitlichen Körperschaft notwendige Rahmenbestimmungen hinsichtlich der Organisationsform und der Aufgaben des politischen Verbandes ableitet, wird bei Fichte 1793 jeder positive Inhalt der Staatlichkeit total dem Vertragsbelieben überantwortet, so daß der Begriff „Staat“ jede Kontur ver-

liert. In konkreteren Aussagen über das Verhältnis zwischen Staat und Bürger setzt Fichte voraus, daß der Urvertrag wesentlich ein gegenseitiges Schutzversprechen, eine Verabredung zu gemeinsamer Exekution der subjektiven Rechte aller Einzelpersonen zum Inhalt hat (s.z.B. S. 100). Für welchen Kreis aber von Rechten diese Gemeinsamkeit gilt und wie und in welchem Maße die einzelnen Bürger zum Rechtsschutz beizutragen haben, das müßte nach den prinzipiellen Sätzen des ersten Kapitels ganz der zufällig-konkreten Einigung der zufällig zusammenkommenden Vertragspartner anheimgegeben sein (S. 50, 97). Nur eine *negative* Aussage macht Fichte zur Bestimmung des Vertragsinhaltes: Der Vertrag darf keinen Verzicht irgendeines Partners auf ein unveräußerliches Recht implizieren – sonst ist er nichtig und entbehrt jeder Verbindlichkeit. Der Kreis solcher unveräußerlichen Menschenrechte, deren Begründung und Absicherung Fichtes zentrales Interesse gilt, ist im „Beitrag“ weiter gespannt als wohl je bei einem früheren Staatstheoretiker; er umfaßt z. B. ein Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt (S. 135f.) und das soziale Recht auf ein auskömmlich angesetztes Existenzminimum für jeden Arbeitswilligen (S. 149, 150f.). Vor allem aber gehört ihm auch das Recht an, jedem Gesetz den Gehorsam zu verweigern, das nicht vom eigenen, sondern von einem fremden Willen auferlegt wäre (S. 46, 47). Damit wird der Begriff der Staatlichkeit von einer neuen Seite her depotenziert – ist doch mit dieser Bestimmung, streng genommen, gar keine Gesetzgebungsbefugnis des politischen Verbandes mehr vereinbar. Der Bürger ist dem staatlichen Gesetz nur insofern unterworfen, als er selbst in der gesetzgebenden Volksversammlung für die Einführung dieses Gesetzes gestimmt hat. Jeder Gesetzgebungsakt ist letztlich eine neue vertragliche Einigung; dann sind aber Gesetze von „Konventionalregeln“ (im Sinne Rudolf Stammers) nicht unterscheidbar, und legislatorische Autorität kommt nicht einmal mehr plebiszitären Beschlüssen der Volksversammlung zu, geschweige denn irgend einem anderen Staatsorgan.

Entleert ist die Gesetzgebungshoheit auch in anderer Hinsicht. Da kein positives Gesetz anders als durch Vertrag

aller, für die es Gültigkeit hat, zustandekommt, Verträge aber immer nur veräußerliche Rechte betreffen können, kann es über die Inhalte bzw. Gegenstände unveräußerlicher Rechte und sittlicher Pflichten keinerlei positives Gesetz geben; z.B. durch Gesetz Mord zu verbieten, hat also Fichtes Staat keine Befugnis; seine Legislativ-Kompetenz betrifft immer nur den Bereich des ethisch Gleichgültigen. Eine positive Interpretation des im Staat unverändert weitergeltenden Naturrechts hält Fichte 1793 für überflüssig, das Naturrecht wird eindeutig und zureichend vom Gewissen des Einzelnen promulgiert und reicht zur eindeutigen Normierung des gesellschaftlichen Lebens im Sinne durchgängigen Friedens aus (vgl. S. 118f.). Staatliche Gesetze können also eigentlich nur Vereinssatzungen darstellen, können nur (von allen Bürgern vertraglich vereinbarte) Verfahrensregeln für den gemeinsamen Rechtsschutz sein.

Wir stehen damit bei der Frage, welche Aufgaben und Kompetenzen Fichtes Idealstaat von 1793 überhaupt haben soll. Sie wäre zunächst dahingehend zu beantworten, daß der politische Verband bei Fichte, ebenso wie bei Locke und anderen liberalen Staatsdenkern der Aufklärung, auf den „reinen Rechtsstaat“ reduziert ist. Wenn aber die nominelle Einschränkung auf juridische Aufgaben bei Locke, wegen des utilitaristischen Charakters seines Naturrechts, das Wohl der Bürger anzielende Aktivitäten der Staatsführung in concreto keineswegs ausschloß, wird die Grenze gegenüber dem Wohlfahrtsstaat bei Fichte 1793 ganz undurchlässig: Der strikt dualistische Rigorismus, von dem oben die Rede war, muß konsequenterweise den politischen Instanzen jede Befugnis entziehen, für das „Glück“ der Bevölkerung zu sorgen. Daraus folgt mit Notwendigkeit eine liberalistische Wirtschaftsauffassung. Daß das soziale Menschenrecht darauf, sich ein auskömmliches Existenzminimum zu erarbeiten (s. o. S. XXXI), diesen Ansatz sprengt und den Staat in der Realisierung zu erheblichen Eingriffen in das Wirtschaftsleben nötigen müßte, macht Fichte 1793 nicht bewußt. Weit entfernt davon, sich durch den sozialen Impuls zur ausdrücklichen Ausweitung der Staatskompetenzen bewegen zu lassen, minimalisiert er, um der individuellen

Freiheit willen, selbst die rechtsstaatlichen Funktionen mit erstaunlicher Radikalität.

Wieweit die Legislativbefugnis ausgehöhlt ist, wurde gerade schon dargestellt. Ebenso wichtig wie diese ist für die liberalen Theoretiker immer die Gerichtshoheit des Staates gewesen: Daß die Einzelnen in eigener Sache richten mußten, galt ihnen als entscheidender, volle Rechtssicherheit ausschließender Mangel des Naturzustandes, die Errichtung einer im vorhinein von allen anerkannten, per definitionem unparteiischen Richter-Instanz als wesentlicher Teil-Sinn des staatsbegründenden Aktes. Bei Fichte aber scheint es, an einer wichtigen Stelle des „Beitrages“, so, als habe das staatliche Gericht keine Kompetenz zur Entscheidung von Streitfällen, in denen es sich um naturrechtlich normierte Fragen handelt (S. 97f., Fußnote S. 98f.). In diesen Streitfällen scheint sich nach Fichtes Vorstellung, wegen der Sonnenklarheit der Naturrechtsnorm, jedes richterliche Urteil zu erübrigen. So verbleibt dem Staat nur eine Art Vereinsgerichtsbarkeit über die Einhaltung der von der Bürgerschaft beschlossenen Verfahrensregeln. Und ähnlich scheint es mit der Vollstreckung zu stehen: Eigentliche Bestrafung kann nur dann erfolgen, wenn es sich um Nichterfüllung der im Bürgervertrag freiwillig übernommenen Pflichten handelt – auch dann aber nur, insofern der Gesetzesbrecher sich der Strafe freiwillig unterwirft, um den Staat nicht verlassen zu müssen. Dem Verbrecher gegen naturrechtliche Normen tritt der Staat nicht als strafende Obrigkeit entgegen, sondern als kriegführender Schutzverband der anderen Bürger; ihn bekämpft er als „Feind“ (S. 80, Fußnote).

Sieht man mit all dem Fichtes extensive Auslegung des unveräußerlichen Widerstandsrechtes zusammen – der Einzelne richtet selbst darüber, in welchem Falle seine Rechte vom Staat nicht hinreichend geschützt werden, und kann dann sein ursprüngliches „Kriegsrecht“, also ein Recht auf Selbsthilfe durch blutige Privatfehde, wieder in Anspruch nehmen (S. 135f.) – dann erscheint Staatlichkeit auf ein äußerstes Minimum reduziert, ja dann drängt sich die Frage auf, ob der von Fichte konstruierte Rechtsschutzverband

überhaupt als Staat einzustufen ist. Hat er noch irgendeinen Rest von „imperium“ bzw. „potestas“, ist er noch Herrschaftsverband? Oder handelt es sich um eine solche Art von gesellschaftlicher Vereinigung, wie sie mit einem grundsätzlich anarchischen Gesamtzustand keineswegs unvereinbar wäre?

Jedenfalls möchte man meinen, dieses Gebilde tue in seiner Schwäche nun dem Freiheitsanspruch auch des radikalsten Liberalisten Genüge. Dem Fichte von 1793 aber genügt diese Reduzierung der politischen Autorität noch nicht. Er hat die Vertragstheorie auf die extremsten Konsequenzen ihres freiheitlichen Gehaltes hin zugespitzt, trotzdem scheint sie einen Rest von Bindung des Einzelnen zu implizieren. Um auch diesen noch abschütteln zu können, denaturiert Fichte schließlich den Vertragsbegriff als solchen. Zunächst hat er mit unüberbietbarer Dringlichkeit darauf insistiert, daß ausschließlich frei eingegangene Verträge einen politischen Verband konstituieren können, weil außer dem Sittengesetz nichts den Menschen verpflichten kann als der Vertrag. Nun analysiert er den Vertragsbegriff selbst, kommt zu dem Ergebnis, daß dieser das Subjekt nicht länger binden kann, als dieses den Vertragsinhalt von sich aus sowieso will, und löst damit die Verpflichtungskraft des staatsbegründenden Vertrages in nichts auf. Wie in anderen Fragen der kantische Dualismus zwischen Sein und Sollen, wird hier der Dualismus zwischen dem inneren Wollen und dem äußeren Verhalten (insbesondere der äußeren Willenserklärung) zum Sprengstoff gegen die überpersönliche politische Bindung: Nur durch den beiderseitigen Willen werden vertragliche Rechte und Pflichten konstituiert. Da das Wollen als Moment der Innerlichkeit aber in foro externo nicht feststellbar ist, der Vertragschließende andererseits keinen juristisch relevanten Anspruch auf Wahrhaftigkeit des Partners hat, entstehen vollgültige Rechte und Rechtspflichten aus dem Vertrag erst in dem Augenblick, in dem der Vertrag sich wieder auflöst – in dem Augenblick nämlich, in dem beide Partner alles Versprochene erfüllt haben. Aus dieser Theorie ergibt sich, daß jederzeit die bloße Willensänderung eines Partners hinreicht, den Vertrag auf-

zuheben; jeder hat das volle Recht, jeden von ihm geschlossenen Vertrag nach Belieben einseitig aufzukündigen – er braucht nur für die Leistungen, die sein Partner auf Grund des bisherigen Vertrages bereits erbracht hat, Schadenersatz zu leisten (S. 76–81). Das Recht auf Vertragsauflösung ist unveräußerlich, weil es der Selbstvervollkommnungspflicht des Menschen widerspräche, wollte er in einer besonderen Vertragsklausel zusagen, diesen konkreten Vertrag niemals einseitig aufzulösen; denn dies Versprechen bedeutete, daß er sich darauf festlegte, hinsichtlich der Vertragsmaterie niemals seinen Willen und also auch niemals die sein Wollen bestimmenden Einsichten zu ändern (S. 121–123).

Diese Lehre ist es, mit der Fichte die zentrale Spezialaufgabe seines „Beitrages“ hauptsächlich löst, mit der er das Recht auf Revolution (s. o. S. VIII) unmittelbar begründet: Jeder Einzelne kann zu jeder Zeit den staatsbegründenden Vertrag für seine Person auflösen, d. h. aus dem Staat ausscheiden, ohne deshalb das Territorium des Staates verlassen zu müssen. Da eine Schadenersatzforderung des anderen Vertragspartners, also des politischen Verbandes, wegen des besonderen Vertragsinhaltes hier nicht in Betracht kommt, steht der Ex-Bürger vom Augenblick der Vertragsauflösung an zum Staat und dessen verbleibenden Bürgern in einem rein naturrechtlichen Verhältnis – d. h. der Staat darf, nach Maßgabe des „Freiheitsgesetzes“, keinerlei Zwang gegen ihn ausüben, solange er nicht die natürlichen Rechte eines Bürgers verletzt (S. 80). Das bedeutet einerseits, daß von der Exekutivhoheit des Staates kaum noch etwas übrigbleibt; nicht nur jedem Strafbefehl, sondern auch jeder sonstigen Anordnung der staatlichen Autoritäten, selbst wenn diese Anordnung sich logisch aus den vom Bürger selbst mitbeschlossenen Gesetzen ergibt, kann dieser Bürger sich durch Aufkündigung des Staatsvertrages entziehen, ohne daß dem Staat daraus ein Kriebsrecht gegen ihn erwüchse. Und andererseits bedeutet es die Möglichkeit, daß sich aus Unzufriedenheit mit der bisherigen Verfassung ganze Gruppen aus dem Staat lösen, um gleichzeitig einen neuen Bürgervertrag mit neuen Bedingungen untereinander

abzuschließen, so daß ein politischer Verband mit neuer Verfassung auf dem Boden des alten entsteht: eben dieser Vorgang wäre die Revolution (S. 113, 119).

V

Der pamphlethaft-unsystematische Charakter des „Beitrags“ bringt es mit sich, daß Fichte gegen den Gedanken der Unabänderlichkeit einer vertraglich beschlossenen Staats-Grundverfassung schon einmal polemisiert, ehe er die gerade skizzierte formale Analyse des allgemeinen Vertragsbegriffes vollzieht. Schon im ersten Kapitel versucht er die Rechtswidrigkeit und also Nichtigkeit jeder etwaigen Unveränderlichkeitsklausel im staatsbegründenden Vertrag aufzuweisen, und zwar mit einer wesentlich anderen Argumentation als im dritten Kapitel. Diese Argumentation fordert unser besonderes Interesse heraus, weil sie ein Stück weit über den individualistisch-naturrechtlichen Horizont der sonstigen Schrift hinausgreift: Fichte setzt als letztes Kriterium für das Problem, ob irgendeine Staatsverfassung als unabänderlich aufgefaßt werden dürfe, hier nicht die zeitlos gültige Pflicht des Einzelmenschen, sondern die „durchs Sittengesetz aufgestellte Bestimmung der Menschheit“ (S. 51) an, bezieht also die Dimension überpersönlicher Teleologie in den Horizont seiner Kampfschrift ein. Als „der einzig mögliche Endzweck des Menschen, insofern er Teil der Sinnenwelt ist“, gilt Fichte hier „Kultur zur Freiheit“. Mit „Kultur“ ist Kultivierung gemeint, diese aber faßt Fichte offenbar nicht nur als einen Vorgang der je individuellen Biographie, sondern zugleich als einen menschheitsgeschichtlichen Prozeß auf. „Kultur zur Freiheit“ ist ein Geschehen, das auf die absolute Herrschaft jener oben erwähnten reinen Form der Subjektivität zielt, zu der Fichte Kants Begriff der Autonomie des Willens (als Prinzip der Sittlichkeit) zugespitzt hat. Die Form des „reinen Selbst“ soll durch Kultivierung des Menschen vollkommen unabhängig werden von allem empirisch Gegebenen, d.h. vor allem von den Neigungen und Impulsen der menschlichen

„Sinnlichkeit“ (im weitesten Verstande); sie soll aber auch größtmögliche Macht erwerben, und zwar dadurch, daß sie sich die Kräfte der Sinnlichkeit, während sie sie zugleich ins Unendliche zu steigern sucht, als fügsame Instrumente dienstbar macht. Die Entwicklung in diese Richtung wird von Fichte sofort auch als eine das Einzelleben überschreitende gedacht. Alles, was im politischen Leben dieser Entwicklung widerstreitet, sie hemmt und hindert, wird als rechtswidrig hingestellt; darüber hinaus aber proklamiert Fichte die Beförderung dieser Entwicklung zum einzig möglichen, zum „notwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen“ (S. 68). Für den Problemkomplex von Staatsvertrag, Verfassungsänderung und Revolution ergibt sich daraus: Freiheitsfeindliche Verfassungen dürfen nicht nur, sie müssen von Rechts wegen verändert werden; wäre eine Verfassung aber wirklich zweckmäßig dazu eingerichtet, „Kultur zur Freiheit“ zu befördern, würde sie sich im Zuge jenes als Emanzipationsprozesses gedachten Kultivierungsvorganges ständig automatisch wandeln, und zwar in Richtung allmählicher Selbstreduktion staatlicher Tätigkeit und staatlicher Bindungen, bis der Staat sich schließlich ganz aufgehoben hätte. Eine solche Verfassung hätte die Absicht, den Staat schrittweise absterben zu lassen, geradezu zum Prinzip, weil „Kultur zur Freiheit“ als totale Versittlichung aller, je näher sie ihrem Ziel käme, den Staat fortschreitend überflüssig machte, die angestrebte Freiheit in ihrer Vollendung aber jeden, auch jeden rechtlichen Zwang ausschloß: Der ideale Endzustand wäre zugleich uneingeschränkte gesellschaftliche Harmonie, die keiner rechtlichen Regelungen oder gar Zwangsmechanismen mehr bedürfte, sich vielmehr ganz von selbst, aus dem innengesteuerten freiheitlich-sittlichen Verhalten der Gesellschaftsglieder her, konstituierte und beständig erhielte.

Der Gedankengang dient im „Beitrag“ ausschließlich der Begründung des Rechtes, jeden bestehenden Staat revolutionär zu zerschlagen. Folgerungen für sein positives Staatsverständnis und die Ausgestaltung seiner Verfassungsvorstellung zieht Fichte nicht aus ihm. Uns interessiert dieser Gedankengang aber gerade deshalb, weil er zur sonstigen

Begrifflichkeit dieser Schrift so deutlich quer steht: Vom legitimen Staat wird hier plötzlich eine positive Beziehung auf die höchste, umfassende Menschheitsaufgabe gefordert – dann könnte er also keineswegs ausschließlich dem Bereich der bloß erlaubten Willkür angehören und in allem dem zufälligen Belieben seiner empirischen Bürger überlassen bleiben. Es taucht am Horizont plötzlich die Idee des „Kulturstaates“ auf, die nicht einmal mit der 1793 sonst überall durchgehaltenen Reduzierung der Staatlichkeit auf den bloßen Rechtsstaat, geschweige denn mit dessen weiterer Degradierung zum autoritätslosen und äußerst funktionschwachen Rechtsschutz-Versicherungs-Verein logisch verträglich ist – im dritten Kapitel wird die Kompetenz, für die Kultivierung bzw. Erziehung der Heranwachsenden zu sorgen, dem Staat ja prinzipiell abgesprochen, sie fällt dort ausschließlich der den Staat fundierenden „Gesellschaft“ zu.

Man sieht schon an diesen beiden Aspekten, daß sich hier Ansätze zeigen, die in ihrer logischen Spannung zur 1793 ausgearbeiteten Theorie später für die Wandlung von Fichtes Staatsauffassung wichtig werden. Darüber hinaus bedeutsam aber scheint es, daß solche Ansätze gerade im Zusammenhang mit geschichtsphilosophischen Kategorien auftreten. Das sittlich Gültige wird hier nicht mehr als abstrakt-formales Gesetz gesehen, sondern als anzustrebendes Ziel, und erreichbar soll dieses Ziel nur in einem langdauernden, letztlich unendlichen, jedenfalls die Generationen miteinander verbindenden Fortschrittsprozeß sein, dem alle sittlichen Errungenschaften des jeweiligen persönlichen Lebens sich funktional eingliedern müßten. Das heißt aber zugleich, daß dann die sittlichen Handlungen des Einzelnen in ihrem Niveau nicht mehr unabhängig gedacht werden könnten von der kulturellen Grundlage, die frühere Generationen geschaffen haben, und daß diesen sittlichen Handlungen andererseits nur aus ihrem menschheitsgeschichtlichen Zukunftsbezug ihr eigentlicher Wert zukäme – nur wo das Verhalten des Einzelnen als förderliches Teilmoment in den großen Entwicklungszusammenhang eingriffe, entspräche es der höchsten sittlichen Forderung. Unverkennbar

steht das in starker Spannung zu Kants ethischem Formalismus, den Fichte 1793 doch sonst zur Grundlage aller seiner Argumentationen macht. Ebenso steht es aber in Spannung zu Fichtes radikaler Polemik gegen eine Denkweise, die aus der verstehenden Betrachtung der Vergangenheit Kriterien für die Wertung politischer Gegenwarts-Erscheinungen und für die Lösung politischer Gegenwartsfragen gewinnen will. Dort, wo Fichte in der Auseinandersetzung mit Rehbergs Konservatismus auf keimhafte Vorformen „historistischer“ Denkweisen stößt, fühlt er sich ja offenbar zu besonders prinzipieller Feindschaft herausgefordert; er bekämpft die Ansätze zu spezifisch geschichtlicher Betrachtung politischer Probleme mit besonderer Vehemenz, um der rationalistisch-konstruktiven ethischen Theoriebildung im Sinne des dualistischen Rigorismus die ausschließliche Kompetenz zur Anleitung der gesellschaftlichen Praxis zu sichern; und in diesem Zusammenhang gelangt er zu sehr radikalen Sätzen hinsichtlich der Geschichte überhaupt. Einerseits behauptet er: Der bisherige Gang der Menschheitsgeschichte zeigt im ganzen weder einen positiven noch einen negativen Sinnbezug, weder eine aufsteigende noch eine absteigende Gesamtlinie, läßt sich ebensogut als Werk eines diabolischen Willens zum Verderben wie als Zeugnis einer weisen Vorsehung deuten; objektiv ist die Vergangenheit ein zufälliges Durcheinander von ganz verschiedenartigen Ereignissen, das, als Ganzes eigentlich wertneutral, erst als Material zukünftigen Handelns „gut oder böse“ werden könnte (S. 31, Fußnote). Andererseits formuliert er die These: Das Individuum ist für sein sittliches Handeln niemals auf geschichtliche Voraussetzungen angewiesen; wenn gegen bestimmte sittlich-politische Forderungen die Einrede laut wird, sie seien, unbeschadet ihrer ideellen Gültigkeit, unter den geschichtlich gegebenen Bedingungen nicht realisierbar, so handelt es sich notwendig um heuchlerische Schutzbehauptungen unsittlicher Nutznießer der gegebenen unsittlichen Zustände – denn: „Der Mensch *kann*, was er *soll*; und wenn er sagt: ich *kann* nicht, so *will* er nicht.“ (S. 37) Offensichtlich ist das mit der im ersten Kapitel hervortretenden Fortschrittsidee logisch unverträglich; kann der Mensch jederzeit alles, was

er soll, so könnte der Endzustand totaler anarchischer Harmonie mit einem Schlage hergestellt werden, und zwar ebensogut in der jeweiligen Gegenwart wie in irgendeinem zukünftigen Zeitpunkt; ist aber bis zum Vollendungszustand notwendig ein geschichtlicher „Weg“ zurückzulegen, dann ist die Einrede des Menschen, bestimmte sittliche Forderungen an die Politik *könne* er im gegenwärtigen Stadium noch nicht erfüllen, keineswegs ohne weiteres nichtig. Noch viel härter tritt der Widerspruch hervor, wenn man sich klar macht, daß in jener Passage des ersten Kapitels nicht nur eine Fortschritts*idee* proklamiert, sondern eine felsenfeste *Gewißheit* künftigen Fortschritts ausgesprochen wird. Eindeutig ist vom „*notwendigen* Fortgange der Menschheit“ (S. 67) die Rede, der der begeisterten Vorfreude auf eine strahlende Zukunft „sicheren Grund“ biete. Dieser Fortschritts*glaube* widerspricht offensichtlich der Vorstellung vom zufällig-chaotischen, wertneutralen Gang der bisherigen Geschichte; er widerspricht aber weiter auch dem strengen Dualismus, da die „sittliche Bestimmung“ der Menschheit in solchem Glauben eben nicht *nur* als Sollen, sondern zugleich als real wirksame, die Geschichte leitende, in der Geschichte sich offenbarende Kraft vorausgesetzt ist; er widerspricht damit schließlich auch Fichtes entschiedener Betonung menschlicher Wahlfreiheit (als des Vermögens, „erste unabhängige Ursache zu sein“) – bedeutet doch *liberum arbitrium* immer auch Freiheit zum Bösen und Unvernünftigen, so daß die dem *liberum arbitrium* überlassene Zukunft eine schlechthin unberechenbare, durch keinen Fortschritts*glauben* legitimerweise vorwegzunehmende Zukunft wäre. Vom Lebensgefühl des jungen Fichte her lassen sich solche Widersprüche wohl verständlich machen: Er will sich nicht von vergangener Geschichte bestimmt wissen, sehr wohl aber will er seinerseits mit geschichtsmächtiger Aktivität bis in die fernste Zukunft hineinwirken (vgl. S. 111). Er erlebt seine Gegenwart so radikal als Schwellenzeit, als Moment des Umbruchs, daß Vergangenheit und Zukunft ihm als *toto genere* verschiedene Welten erscheinen können und daß er gar keinen Zwang empfindet, beide unter dem Begriff „Geschichte“ als Einheit zu sehen.

Fichte will das Bewußtsein absoluter Freiheit, aber er will zugleich die Sicherheit zukünftiger Sinnvollendung; und die Determination der Zukunft zum Guten ist ihm, ganz anders als eine etwaige Determination der Gegenwart durch die schlimme Vergangenheit, keine Einschränkung, sondern eher eine Steigerung des Freiheitsbewußtseins. Aber vom Gesichtspunkt einstimmiger Theoriebildung her liegen hier lauter tiefgreifende, schwer zu bewältigende Aporien vor (es gibt da in Wahrheit noch mehr, als gerade markiert), Aporien, die Fichte 1793 noch nicht zu Bewußtsein gekommen sind, die man aber wohl als wesentliche Fermente für die Weiterentwicklung seines Denkens betrachten darf, vor allem für die Bemühungen um eine letzte systematische und systemkrönende Synthese auch zwischen Sein und Sollen, also um eine systematisch überbauende Überwindung des in den politischen Jugendschriften weithin noch absolut gesetzten Dualismus.³⁶⁾

VI

Damit stehen wir vor der Frage nach dem Stellenwert des „Beitrags“ innerhalb von Fichtes Lebenswerk.

In letzter Zeit macht sich eine Tendenz bemerkbar, diese Frühschrift in den Rang eines substantiellen Fundaments für die Entwicklung von Fichtes gesamter Philosophie zu erheben. Allen Ernstes wird behauptet, nur von der Ideenwelt des „Beitrags“ her lasse sich die Wissenschaftslehre verstehen, keimhaft seien in den politischen Jugendschriften schon die konstitutiven Prinzipien von Fichtes ganzem System enthalten, Fichtes gesamtes späteres Denken sei wesentlich Entfaltung des 1793 formulierten „revolutionären Ansatzes“.³⁷⁾ Als Beleg führen Vertreter solcher Vorstellungen gewöhnlich einen Briefentwurf Fichtes aus dem Frühjahr 1795 an, in dem es heißt: „Mein System ist das *erste System der Freiheit*. Wie jene Nation [die französische] die politischen Fesseln des Menschen zerbrochen hat, so reißt das meinige in der Theorie den Menschen los von den Ketten der Dinge an sich, und ihres Einflusses . . . und gibt ihm

durch die erhabene Stimmung die es mitteilt – Kraft, sich auch in der Praxis loszureißen. Es ist in den Jahren des Kampfes der Nation um ihre Freiheit durch einen frühen inneren Kampf mit alten eingewurzelten Vorurteilen entstanden; der Anblick ihrer Kraft hat mir die Energie mitgeteilt, die ich dazu bedurfte, und während Untersuchung und Verteidigung der Grundsätze, auf die die Französische Revolution aufgebaut ist, haben sich die ersten Grundsätze des Systems in mir zur Klarheit entwickelt. Das System gehört also schon innerlich vor meinem Bewußtsein, der Nation.“³⁸)

Gewiß – Fichte stellt hier selber einen intensiven biographischen Zusammenhang her zwischen seiner geistigen Anteilnahme an der Französischen Revolution und der allmählichen Herausbildung seiner Wissenschaftslehre, zugleich verbindet er diesen biographischen Zusammenhang mit einer die inhaltliche Grundtendenz seiner Philosophie betreffenden Analogie zwischen politischer und philosophischer „Befreiung“ des Menschen. Aber so eng er dadurch „Beitrag“ und Wissenschaftslehre *geschichtlich* zusammenrückt – daß vom *systematischen* Gesichtspunkt her der Kerngehalt des „Beitrags“ als Grundstein im System der Wissenschaftslehre oder auch nur als notwendige Vorstufe zu diesem System aufzufassen sei, das liegt in seinen Worten keineswegs. Auf welches der im „Beitrag“ hervortretenden Prinzipien sollte sich eine solche Auffassung auch beziehen können? Etwa auf die Lehre vom Ich? Das Ich hat hier ja noch keineswegs den metaphysischen Rang, der ihm in der Wissenschaftslehre zuwächst. Wie kann man, ohne sich als Prophet ex eventu zu betätigen, aus den wenigen Seiten, die in dieser Streitschrift auf populäre Weise von der „reinen ursprünglichen Form unseres Selbst“ als einem Prinzip der Ethik handeln (S. 22–24, 51–54), irgendetwas von der zukünftigen Begründung der gesamten Philosophie und des gesamten Seins auf das absolute Ich als „Tathandlung“, also von der Grundkonzeption der Wissenschaftslehre, ahnen? Inwiefern wäre im „Beitrag“ z. B. das geringste von der Bedeutung zu spüren, die in der Wissenschaftslehre die praktische Autonomie des Ich auch für die theoretische Er-

kenntnis und damit für alle ontologischen Strukturen gewinnt? Oder inwiefern wäre im „Beitrag“ das der Ich-Konzeption korrelative negative Moment des großen Schrittes, mit dem sich die Wissenschaftslehre von Kants Vernunftkritik absetzt, nämlich die kompromißlose Leugnung jeden „Dinges an sich“, angedeutet oder angebahnt? Die Sätze, auf deren Begründung es Fichte im „Beitrag“ ankommt, ließen sich ebensogut auf dem Boden der unveränderten Kantischen Ethik rechtfertigen wie von der gegenüber Kant nur leicht in Richtung auf Radikalisierung des Autonomieprinzips abgewandelten Ich-Lehre her, die Fichte 1793 tatsächlich vorträgt. Im Hinblick auf den ihr konstitutiv innewohnenden unbedingten, ganz unüberbrückbar erscheinenden Dualismus zwischen Sein und Sollen steht der „Beitrag“ der Position Kants bedeutend näher als der Wissenschaftslehre. Daß Fichtes Fortschrittsidee 1793 zum Dualismus in Spannung gerät und daß unter anderen Denkmotiven auch diese Spannung nachher zu dem in der Wissenschaftslehre sich manifestierenden Versuch gedrängt haben dürfte, ein einheitliches philosophisches Urprinzip noch oberhalb des Dualismus zu konstituieren bzw. zu entdecken, ist gerade schon herausgestellt worden. Aber eine logische Spannung ist doch (sie war Fichte bei Auffassung des „Beitrags“ ja noch nicht einmal bewußt – sonst hätte er sie nicht einfach als logischen Widerspruch stehenlassen) noch nicht dasselbe wie ein Ansatz zur synthetischen Lösung, und nur, wenn *dieser* im „Beitrag“ schon aufzuweisen wäre, ließe sich darüber diskutieren, inwieweit wenigstens in dieser Hinsicht die Revolutionsschrift ein konstitutives Prinzip der späteren Wissenschaftslehre exponiere.

Und was den lebensgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Fichtes Beschäftigung mit der Französischen Revolution und der Entstehung der Wissenschaftslehre betrifft, so dürfte sich das Bild, das der Autor selbst 1795 in dem zitierten Briefkonzept entworfen hat, bei näherer Betrachtung als perspektivisch verschoben erweisen.³⁹⁾ Das „Erste Heft“ des „Beitrags“ ist im Winter 1792/93 geschrieben, das „Zweite Heft“ (Kap. 4–6) im Sommer 1793 (am 20. September dieses Jahres gingen die letzten Bogen an den Verleger ab). Aber