

## 2 Metaphysik der Freiheit

---

Die Geschichte der kontinentaleuropäischen Freiheitsphilosophie wird gerne in einer historisch-systematischen Sequenz von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel abgearbeitet. In jenen Darstellungen liefert Kant den intellektuellen Ausgangspunkt zur Konstruktion der Freiheitsidee. Fichte zieht diesen Punkt zu einer Linie aus, welche zudem die *subjektiven*, bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen der Freiheitsidee konturiert. Schelling fügt eine gegenüberliegende Gerade ins Gebiet ihrer *objektiven*, naturphilosophischen Grundlagen hinzu. Und Hegel schließt beide Ausfallwinkel zu einem Dreieck zusammen durch die Einzeichnung einer *absoluten*, Subjektives und Objektives verbindenden Grundlinie.<sup>1</sup> Dieses Schema vereinfacht stark und ist darin zugleich *hilfreich* und *hinderlich*.

*Hilfreich* ist die abstrakte Markierung von idealtypischen Positionen, die sich im Blick auf eine sich kritisch selbst prüfende Freiheit ergeben. In der Tat lässt sich ja die Frage kaum von der Hand weisen, welche subjektiven und objektiven Voraussetzungen Freiheit benötigt, sowie die Überlegung, wie diese dauerhaft zum Ausgleich gebracht werden können. Dabei hilft jenes Dreickschema, bestimmte Perspektiven weder zu übersehen noch ungebührlich zu betonen. Nur das Miteinander subjektiv-innerer und objektiv-äußerer Bedingungen sowie eine beide gemeinsam umgreifende und ins rechte Verhältnis zueinander bringende Theorie können, so suggeriert das Denkbild korrekt, das Ganze der Freiheit namhaft machen.

*Hinderlich* wird die Darstellung allerdings dort, wo sie für eine akkurate Wiedergabe der in ihr verarbeiteten Philosophien gehalten wird. Deren Positionen werden so eher karikiert als charakterisiert. Die Geschlossenheit des Schemas suggeriert beispielsweise, die darin vorkommenden Denkfiguren seien einseitig und abgeschlossen, wohingegen die bis auf heute bestehende Attraktivität der Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels gerade in ihrer Vielseitigkeit und in ihrer Offenheit für alternative Auslegungen besteht. Ich

---

**1** | Vgl. den »Klassiker« von Richard Kröner: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen Bd. 1: 1921; Bd. 2: 1924.

übernehme diese gängige Konstruktionszeichnung hier daher nicht. Stattdessen verfolge ich mit einer anderen Autorenauswahl die Absicht, jene Epoche der Philosophie zu öffnen für Anfragen, die sich unserem gegenwärtigen Denken stellen. Statt im *Deutschen Idealismus* die *abschließende Antwort* auf das Freiheitsproblem zu finden, möchte ich mit jenen Philosophien die es *aufschließenden Fragen* suchen. Darum auch habe ich nicht Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1832), sondern dem hierzulande weniger bekannten Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) das Schlusswort zur metaphysischen Freiheit eingeräumt. Methodisch und inhaltlich ist Krauses Philosophie offener – partizipativer wie prozeduraler – angelegt als die Hegels und seiner Schüler (dazu mehr in Abschnitt 2.3.1). Sie steht unserem heutigen Denken daher näher.<sup>2</sup>

Kants Philosophie eröffnet die Untersuchung. Sie liefert das zentrale Problem einer sich kritisch auf sich selbst beziehenden Theorie von Freiheit. Wenn nämlich Freiheit sich jeglicher externer Vorgaben entledigt und alle traditionellen Werte und Bindungen hinterfragt, wenn also Freiheit sich zuletzt nur noch auf sich selbst stützt, wie kann sie dann vor ihrer Auflösung in Beliebigkeit und von einem damit einhergehenden Zerstören ihrer eigenen, beispielsweise kulturellen Voraussetzungen bewahrt werden?

Fichte will hierzu die Lösung liefern, indem er zuerst die Abgründigkeit der Freiheit – ihre Möglichkeit, die ganze Welt zu negieren – vor Augen führt und sodann eine letztbegründete Festlegung aller individuellen Freiheiten verflicht. Freiheit kann, so macht Fichte glauben, nur vor sich selbst geschützt werden, indem sie in allen ihren Ausprägungen den Forderungen einer bis ins Kleinste ausformulierten Vernünftigkeit der Lebensführung genügt. Der Philosoph weist deshalb die Bürger an, wie sie ihre Freiheit richtig zu gebrauchen haben. Es resultiert ein *direktiver Liberalismus*.

Dem stemmt sich die – in Deutschland zu Unrecht vergessene – Philosophie des Fichte-Schülers Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) mit Entschiedenheit entgegen. Krause, dessen Philosophie in der Spanisch und Portugiesisch sprechenden Welt bis auf den heutigen Tag weithin als Maßstäbe setzender kosmopolitischer Liberalismus geehrt wird, setzt auf *Freiheit als Methode*: Freiheit soll durch freiheitliche Mittel befördert werden. Folglich definiert weniger der Staat, sondern es bestimmen die Bürger die Formen der Freiheitspflege. Dies geschieht durch partizipative und repräsentative Verfahren. Die Individuen sollen von Rezipienten zu Produzenten ihrer Freiheiten werden. Krause vertritt einen *partizipativen Liberalismus*, der stets aufs Neue alle Manifestationen der Freiheit, etwa auch demokratische Verfahren, im

---

**2** | Vgl. dazu ausführlicher: Claus Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts: Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

---

Lichte der Idee der Freiheit kritisch evaluiert und reformiert. Krause bringt die Diskussion damit auf ein Problemniveau, hinter das heutige Freiheitsphilosophie nicht zurückfallen sollte.

## 2.1 REFLEXIVE FREIHEIT (IMMANUEL KANT)

Kants Freiheitsphilosophie hat Epoche gemacht wie kaum eine andere. Kant schuf die Basis für eine durch und durch moderne, auf ihre eigenen Grenzen kritisch reflektierende Philosophie. Seine Philosophie lenkt das neuzeitliche Subjekt auf sich selbst zurück und macht es auf die Fundierungskraft seines eigenen Denkens aufmerksam. Fragen, die zuvor durch Tradition oder Autorität entschieden wurden, verweist Kant an die Vernunft. Und nicht nur im Rahmen der *theoretischen* Philosophie und in Fragen des *Wissens* ruft Kant zur Selbstaufklärung menschlicher Existenz als einem »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« (AA VIII, 35)<sup>3</sup> auf; er erhebt Freiheit ebenso zur Basis seiner *praktischen* Philosophie. Auch in Fragen des *Handelns* zielt Kant auf autonome Selbstbestimmung, indem er eine *Metaphysik der Freiheit* beginnt, in der die Idee der Freiheit, auf sich selbst angewendet, zum *Grund*, aber auch zur *Grenze* der durch sie zu fundierenden Freiheiten wird.

Damit legt Kant den Grundstein zu Theorien, die den Liberalismus in zwei Richtungen abzugrenzen vermögen. *Freiheit als ihr eigener Grund* – das richtet sich gegen die echten Gegner des liberalen Denkens, also gegen Vertreter von Ethiken, die sich gegen Freiheit als (höchsten) Wert aussprechen. Sie lernen von Kants Philosophie, dass auch ihre vermeintlich der Freiheit übergeordneten Werte nur durch selbstbestimmte Anerkennung, also in Freiheit, überhaupt zu Werten werden – und sich damit gar nicht sinnvoll der Idee der Freiheit entgegensemzen lassen. *Freiheit als ihre eigene Grenze* – das richtet sich gegen die falschen Freunde der Freiheit, die einer Freizügigkeit das Wort reden, die auf keinerlei (andere) Werte Rücksicht nehmen will. Sie müssen sich darüber belehren lassen, dass Verantwortung die Kehrseite der Freiheit darstellt, weshalb die Beachtung etwa bestimmter Regeln moralischer, sozialer und ökologischer Nachhaltigkeit eine notwendige Konsequenz eines jeden konsistenten Liberalismus darstellt.

---

**3** | Kants Schriften werden zitiert nach der von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin besorgten Ausgabe (AA mit römischer Zahl für den Band und arabischer Zahl für die Seitenzahl). Beispiel: (AA XIII, 238).

### 2.1.1 Wieviel Metaphysik braucht die Freiheit?

Kants Freiheitslehre spannt einen weiten thematischen Bogen: Freiheit ist bei ihm Moment sowohl der *theoretischen* Philosophie (in der Frage nach der Möglichkeit von Freiheit in einer naturgesetzlich geordneten Welt) als auch der *ästhetischen* Theorie (in der Reflexion darauf, wie im Erfahren von Schönheit unsere geistigen Vermögen ungezwungen übereinstimmen). Sie spielt in *geschichts- und naturphilosophischen* Betrachtungen eine Rolle (bei der Überlegung etwa, inwiefern auch das ungeplante Wirken natürlicher wie gesellschaftlicher Kräfte zum Gedeihen von individueller sowie kollektiver Freiheit beiträgt), und durch eine Theorie sittlicher Autonomie fundiert die Idee der Freiheit schließlich auch Kants *Ethik*. Wie fügen sich diese diversen Hinsichten auf menschliche Freiheit zur Einheit? Welche Aspekte jener Gedanken sind für gegenwärtige politik- und wirtschaftsphilosophische Belange vorrangig relevant?

Ein für diese Fragen besonders geeigneter Blickwinkel ergibt sich, wenn man sein transzentalphilosophisches Programm als das einer sich kritisch ihrer Geltungskraft vergewissernden Vernunft ansieht. Transzental philosophieren bedeutet, so Kant, auf die notwendigen Bedingungen zu achten, die unser Selbstbewusstsein konstituieren. Wir können uns nicht jenseits gewisser Grundannahmen über uns selbst und unsere Umwelt verstehen. Herauszufinden, was diese Annahmen sind und was sie rechtfertigen könnte, ist sein Projekt. Kant glaubt, dass der Schlüssel hierzu in dem Aufweis von Strukturen liegt, die »synthetisch a priori« sind.<sup>4</sup> Damit meint Kant zunächst einmal, dass kein Mensch autark lebt. Jede Person ist auf eine natürliche wie soziale Umwelt angewiesen. Dabei bestimmt aber auch das Subjekt die Welt der Objekte mit, auf die es sich bezieht, und mit der es sich – in Kants Worten – »synthetisiert«. Zugleich wird ein Subjekt durch die Verknüpfung (Synthese) von Erscheinungen (d.h. dem durch sinnliche Wahrnehmung »Bedingten«) mit spontanen Geistesleistungen (dem »Unbedingten«) zusehends es selbst.

Orientiert sich ein Subjekt in seinem Weltbezug an Gesetzen, die es der Erfahrung entlehnt, spricht Kant von Synthesen *a posteriori*, anderenfalls von Synthesen *a priori*. *Synthesis a priori*, also Weltbezug aufgrund ursprünglicher geistiger Strukturen allein kann zeitlos sicheres Wissen ermöglichen. Diejenigen – und nur diejenigen – Felder menschlicher Praxis (wie Moral und Recht), zu welchen sich Synthesen *a priori* aufbauen lassen, erlauben Normen, die ohne weitere persönliche Erfahrungen beglaubigt werden können; nur sie ermöglichen universale Vorgaben für die Freiheit.<sup>5</sup>

---

4 | Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, übersetzt von: Marshall Farrier, München 1983.

5 | Vgl. Claus Dierksmeier, *Das Noumenon Religion: Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin; New York 1998.

Ohne Kontextbezug gibt es keine Subjektivität und ohne Relationalität keine Personalität. Personen existieren und erfahren sich nur in und durch Relationen zu ihren Mitmenschen und Umwelten. Die Theorie der Freiheit muss diesem von Grund auf *relationalen* Wesen des Menschen gerecht werden; sie wird daher, konsequent zu Ende gedacht, in einer kontext-orientierten Ethik ausmünden.<sup>6</sup> Entscheidend ist dabei natürlich, wie ein Subjekt sich auf seine Welt bezieht. Darüber macht Kants *Kritik der praktischen Vernunft* entscheidende Vorgaben. Kant will *a priori* – ohne Rekurs auf bestimmte Erfahrungen – Handlungsgebote (*synthetisch praktische Sätze*) ausmachen (AA V, 31), genauer: deren Ermöglichungsbedingungen, noch genauer: diejenige Struktur von Vernunft, welche einen *sittlichen* Selbst- und Fremdbezug des vernünftigen Menschen ermöglicht. Ihm geht es dabei um *subjektive Allgemeinheit* als Form *interpersonaler Allgemeingültigkeit*.

Der entscheidende Grundgedanke ist: So wenig wie das theoretische Erkennen des Wahren eine rein private Angelegenheit darstellt, ist das praktische Realisieren des Guten eine Sache allein des persönlichen Geschmacks. Wir handeln frei, nicht beliebig; ohne Nötigung von außen, doch nicht ohne innere Vorgaben. Das Wahre und das Gute sind beide weder Orientierungen, die der Mensch einfach *erfindet* noch solche, die er einfach *vorfindet*. Jenseits subjektivistischer Relativität und objektivistischem Dogmatismus verortet Kant ein mögliches Drittes: ein *regelhaft-strukturiertes Erzeugen* sowohl des Wahren als auch des Guten seitens der Vernunft; es führt auf interpersonal geltungsfähige subjektive Gewissheiten.

Kant überwindet so bereits die für spätere analytische Philosophie stilbildende Dichotomie aus empirischen (synthetisch-aposteriorischen) versus analytischen (tautologischen) Sätzen, indem er einen *dritten* Typus von möglichen Aussagen über die Welt ausweist. Dies geschieht mittels der *Kategorien des Verstandes*, die unsere Erfahrung strukturieren. Bestimmte sowohl notwendige wie zugleich nicht-triviale Wahrheitsaussagen (*synthetisch theoretische Sätze a priori*) werden Kant zufolge dadurch auf interpersonal geltungsfähige Weise möglich, dass das Übereinkommen von (bedingter) Anschauung und (unbedingtem) Begriff an (beide vermittelnden) Kategorien erklärlich wird. Eine gegebene Situation wird durch bestimmte *Schemata* unter generelle *Kategorien* gebracht und somit begriffen als von einer über die jeweilige Situation hinausgehenden, strukturgesetzlichen Geltung.<sup>7</sup>

**6** | Vgl. Onora O'Neill, *Autonomy, Coherence, and Independence*, S. 212-222, insbesondere S. 220.

**7** | Vgl. Hans Bussmann, »Eine systemanalytische Betrachtung des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft«, in: *Kant-Studien*, 85, No. 4 (1994): 394-418, S. 396.

Beispielsweise ergänzt unser Verstand automatisch Sukzessionsfolgen von Ereignissen mit Kausalprädikaten. Ohne uns dessen eigens gewahrzuwerden, verwandeln wir beim Beobachten regelförmig verlaufende *Sequenzen* in Zusammenhänge von *Ursache* und *Wirkung*. Aus »Erst-Dann« macht unser Geist ein »Weil-Deshalb«, und behauptet damit etwas, das über das bloß mit den Augen Beobachtete hinausgeht. Wir formen so eine Erkenntnis, die (synthetisch) über die logische Analyse der hier kausal verknüpften Glieder hinausgeht – und nicht nur für uns, sondern für alle den Anspruch erhebt, zutreffend zu sein.<sup>8</sup> Entsprechende Wahrheitsansprüche sind daher keine Privatsache.

So wie in der theoretischen Relation zur Welt *vermeidbarer Irrtum* möglich ist, so gibt es in der praktischen die *verfehlte Handlung*. Was ist zu tun, um jene zu vermeiden beziehungsweise zu korrigieren? Das, was sich in der Kategorialisierung von Erlebnissen (zum Beispiel *in Sukzession*) zum *Anspruch auf überempirische Geltung* (zum Beispiel *als Kausalität*) erhebt, ist durch allgemeine *Geltungsgründe* zu überprüfen. Nur wenn die Möglichkeitsbedingungen *unserer Erfahrung* als notwendige Bedingungen von *Erfahrung überhaupt* erkannt werden, wenn also das, was Einzelne hier und jetzt erkennen, alle jederzeit und überall genau so als zutreffend erfassen können, darf Anspruch auf universale Geltung erhoben werden.

Strukturanalog geht es in der praktischen Philosophie Kants zu. Dort werden Bezüge auf die Lebenswelt von *Kategorien der Freiheit* hergestellt, welche die entscheidende Formvorgabe machen. Sie vermitteln das (unbedingte) Sittengesetz mit der (bedingten) sinnlichen Realität, indem sie diese nach (vermittelnden) Gesetzen der Freiheit strukturieren. Auch die Idee des Guten ist keine, die unserem privaten Belieben anheimgestellt ist. Entsprechend argumentiert Kant, wenn es darum geht, Fehlbarkeit in der menschlichen Praxis zu korrigieren. Alle haben zu überprüfen, ob die Bedingung der Möglichkeit *ihrer freien Handlung* den Bedingungen *freien Handelns überhaupt* gemäß beziehungsweise ob die eigenen Handlungen von einer streng verallgemeinerbaren Struktur sind (AA V, 87). Deshalb lautet der *kategorische Imperativ* Kants: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (AA V, 160) In diesem Gebot erkennt Kant die Grundlage sittlicher Richtigkeit schlechthin, weshalb »aus diesem einigen [sic!] Imperativ alle Imperative der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können [...].« (AA IV, 421)

*Kategorien der Freiheit* bestimmen *formal* eine Handlung so, dass von ihr, egal welches Ziel sie verfolgt, gesagt werden kann, ob sie im Widerspruch zum

---

**8** | Vgl. John R. Silber, »Der Schematismus der praktischen Vernunft«, in: *Kant-Studien*, 56, No. 3-4 (1965): 253-273, S. 257; sowie Rüdiger Bubner, »Was heißt Synthesis?«, in: Gerold Prauss, *Handlungstheorie und Transzentalphilosophie*, Frankfurt a.M. 1986, S. 27-40.

Anspruch auf Allgemeingültigkeit steht oder nicht.<sup>9</sup> So ermöglicht die Vernunft zum einen, menschliche Handlungen *zuzurechnen*, und zum anderen, sie *sittlich auszurichten*. Interessanterweise baut jedoch bei Kant die Zurechnung auf der Ausrichtung auf – nicht umgekehrt. Genau darin liegt die Pointe der kantischen Freiheitslehre: Weil der Mensch sich sittlich bestimmen kann, deshalb allein kann er eine bestimmte Handlung eben auch *nicht* ergreifen. Nur weil Menschen *sittlich* handeln können, sind sie überhaupt in der Lage, sich über natürliche Impulse und Instinkte zu erheben und so erst *zurechenbar* (sittlich wie unsittlich) zu agieren. Die praktische Vernunft beurteilt daher nicht nur unsere freien Handlungen, sie ermöglicht sie allererst. Könnten wir gar nicht dem kategorischen Imperativ gemäß handeln, so wäre es überhaupt unmöglich, unter dem Anspruch der Freiheit zu handeln, so Kant.

Zwar gehen die meisten Menschen von dieser ihrer Freiheit immer schon aus und setzten sie bei nahezu allen Entscheidungen stets ohne weiteres voraus.<sup>10</sup> Diese Selbstverständlichkeit sieht sich aber mit dem Argument konfrontiert, dass man doch zumindest bisweilen durch seine Neigungen oder eine bestimmte Situation und Lage zu unsittlichen Taten genötigt werde. Mitunter wird ja solche Unfreiheit auch lauthals deklamiert; etwa um sich aus moralischer Verantwortung herauszureden oder sittlich anstößiges Handeln zu rechtfertigen. Kant jedoch hält dagegen:

Setzet, dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. (AA V, 30)

Derjenigen, der zuvor behauptete, er sei ganz und gar von seinen Neigungen beherrscht, käme dann doch wohl zur Einsicht, sich dieses eine Mal wenigstens doch beherrschen zu können, meint Kant. Der Betroffene schreibt sich also selbst »negative Freiheit« beziehungsweise eine »Freiheit von« zu. Weil mithin Subjekte Handlungen verhindern können, dürfen sie ihnen gültig zugerechnet und *juristische* Freiheits- und Verantwortungszusammenhänge zwischen Akt und Akteur konstruiert werden. Kants Rechts- und Politikphiloso-

---

<sup>9</sup> | Vgl. Gerhard Schörnrich, »Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe«, in: Gerold Prauss (Hg.), *Handlungstheorie und Transzentalphilosophie*, Frankfurt a.M. 1986, S. 246-270 und Susanne Bobzien, »Die Kategorien der Freiheit bei Kant«, in: Harro Seel und Gerhard Oberer (Hg.), *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg 1988.

<sup>10</sup> | Vgl. Larry Krasnoff, »How Kantian Is Constructivism?«, in: *Kant-Studien*, 90, No. 4 (1999): 385-409.

sophie operiert auf dieser Grundlage eines unstrittigen, weil von den jeweils Betroffenen selbst unbestrittenen Selbstverständnisses – d.h. ohne jegliche metaphysischen Zumutungen; ein, wie wir noch sehen werden, für den modernen Liberalismus wichtiges Zwischenergebnis.<sup>11</sup>

Aber reicht die negativ-äußere *Freiheit des Handelns* für moralphilosophische Belange aus? Um Fragen der Gesinnung und der Zielsetzung zu thematisieren, ist doch auch von einer *Freiheit des Willens*, sich sittlich oder unsittlich zu bestimmen, also von positiv-innerer Freiheit zu sprechen? In der Tat kann man gegen Kants Galgenbeispiel einwenden, dass die hier ausgeführte Form von Freiheit ihrerseits möglicherweise auf einem unfreien Willen aufruht. So ließe sich vorbringen, dass hier vielleicht nach wie vor lediglich Neigung – und nicht sittliche Freiheit – die Regie führe. Könnte nicht bloß eine bestimmte Präferenz (für eine gewisse Bedürfnisbefriedigung) durch eine andere und stärkere Präferenz (am Leben zu bleiben) ersetzt worden sein? Vielleicht also habe der Mensch daher nur die »Freiheit«, seiner jeweils stärksten Neigung zu folgen und werde von seiner eigenen Natur aber genötigt.

Darum setzt Kant mit einem anderen Beispiel nach: Wenn nun aber derselbe Mann bei Todesdrohung dazu gezwungen werden soll, durch Falschaussage einen Unschuldigen zu belasten, dann sei doch nicht zu leugnen, dass – wie auch immer sich jener Mann wohl entscheide – er wohl die Möglichkeit habe, sein Leben zur Rettung des Unschuldigen zu opfern, obschon er sicherlich keine *sinnliche* Neigung oder Nötigung dazu verspüre. Wer, fragt Kant, wisse nicht um jene *sittliche* Freiheit, die moralisch dazu aufrufe, den Unschuldigen nicht zu verleugnen? Und wer getraue sich daher mit Sicherheit vorherzusagen, wie sich der in Rede stehende Mensch entscheiden werde? Angesichts der Tatsache, dass über die Jahrhunderte immer wieder Menschen aus moralischen Gründen ins Martyrium gegangen sind, gilt: Wirklichkeit beweist Möglichkeit. Was jene Individuen praktisch realisierten, muss von uns theoretisch realisiert werden, um die Idee der Freiheit nicht unterzubestimmen.

An und für sich also bleibt negative Freiheit, jene »Freiheit von«, die wir uns gewöhnlich selbst zuschreiben, bezweifelbar. Erst positive »Freiheit zu«, d.h. zum Guten – im diskutierten Beispiel: zu einer wahren Aussage trotz Todesdrohung – weist uns unbestreitbar als frei aus. An der heldischen Freiheit wird die Radikalität der alltäglichen augenfällig. So etabliert die Wirklichkeit

---

**11** | Das ist vor allem im Blick auf die Philosophie von John Rawls festzuhalten. Dieser hatte nämlich geglaubt, sich von Kant lösen zu müssen, weil er von der irrgen Annahme ausging, Kants Begriff von Freiheit als vernünftiger Autonomie könne nur im Rahmen einer sehr voraussetzungsreichen Moral- und Metaphysiktheorie bestehen, weshalb für die Belange des zeitgenössischen Liberalismus nach einer anderen Grundlage für die Freiheitsidee gesucht – und diese in einem Kalkül des interessengesteuerten Verstandes gefunden – werden müsse. Dazu mehr in Kapitel 3.2.

und Kraft positiver Freiheit erst die Möglichkeit und den Radius negativer Freiheit.<sup>12</sup> Der erste Anschein trügt also: Negative Freiheit geht nicht voraus und ermöglicht dann, als freundliche Zugabe gewissermaßen, deren positive Orientierung an sittlichen oder sonstigen Werten. Sondern es verhält sich umgekehrt: Das Bewusstsein, zur positiven Freiheit aufgerufen zu sein, führt zum Gewahrwerden auch der negativen Freiheit. Freiheit darf deshalb keinesfalls gleichgesetzt werden mit der Realisierung bestehender Präferenzen. Sie schließt auch die Möglichkeit ein, sich auf die eigenen Präferenzen kritisch zu beziehen, einige zu verwerfen, andere zu bestärken, dritte zu entwickeln usw.

Am Verleumdungsbeispiel plausibilisiert Kant, dass der für moralphilosophische Belange benötigte Begriff innerer Freiheit uns allen vertraut und nicht allein philosophisch geschulten Köpfen vorbehalten ist. Weder der rechts- noch der moralphilosophische Freiheitsbegriff Kants müssen uns allererst durch komplizierte dialektische Exerzitien nahegebracht werden. Kant rekonstruiert in beiden Fällen lediglich Grundannahmen, die das *alltägliche* Bewusstsein immer schon macht, wenn es sich als frei denkt. Auf jenen Annahmen baut er seine Ethik auf. Insofern hängt sie also durchaus nicht, wie mitunter behauptet wird, von (möglicherweise unzulässigen) metaphysischen Grundlagen ab. Kants Ethik bleibt damit auch für Gesellschaften, die sich als postmetaphysisch verstehen, relevant.

Halten wir kurz inne und schauen auf den Ertrag dieser Überlegungen für liberales Denken. Kant zeigt, wie Werte befreiend wirken können. Die einzige Kraft, von der wir nicht zu sagen wagen, sie könnte durch sinnliche Anreize ausgehebelt werden, ist die der sittlichen Bindung – in jenem Beispiel: an das Gebot der Wahrhaftigkeit. Hier führt der sittliche Wert nicht zu einer Minderung, sondern zur Gewahrwerdung und Steigerung der Freiheit. Zugleich aber kommt dem Wert der Wahrhaftigkeit nur deshalb solche Kraft zu, weil es sich dabei um einen Akt sittlicher Selbstbindung handelt. Als aufgezwungener, vom Betroffenen jedoch nicht geteilter Wert wäre dasselbe Gebot, nicht zu lügen, wirkungslos. Das Sittengesetz, so Kant, fungiert als Erkenntnisgrund der Freiheit und diese wiederum als Seinsgrund des Sittengesetzes.<sup>13</sup> Beide sind nicht isoliert zu haben. Daher ist es sowohl verkehrt, Freiheit sittlichen Werten entgegenzusetzen (wie manche Libertäre) als auch Freiheit ihnen unterzuordnen (wie viele Kommunitaristen).

Wie aber ist die von unserem alltäglichen Bewusstsein vorausgesetzte Freiheit philosophisch zu erklären? Erst zur Antwort auf diese Frage greift Kant

**12** | Vgl. O'Neill, *Autonomy, Coherence, and Independence*, S. 212-221, insbesondere S. 213.

**13** | So heißt es bei Kant: »so will ich nur erinnern: dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.« (AA V, 4, Anm.).

auf Metaphysik zurück. Dazu hier indes nur in Kürze, da jene Grundlegung für praktische Fragen nur von nachgeordneter Bedeutung ist: Wahlfreiheit denkt Kant als Vermögen allein des empirischen, *nicht* des transzentalen Subjekts. Sie kommt zu Stande, weil das transzendentale Subjekt gerade nicht wahlfrei ist, sondern frei lediglich zum und im Vollzug des Sittengesetzes. Hier erklärt Kant also seine kontraintuitive Behauptung, dass der Mensch nicht zunächst einmal frei ist – und sich sodann obendrein normative Orientierungen zurechtlegt, sondern dass man wahlfrei wird durch sittliche Inanspruchnahme. Dieser *prima facie* sperrige Gedanke, lässt sich mit Kants vielzitierter Unterscheidung von »Wille« und »Willkür«<sup>14</sup> verdeutlichen.

Der Wille, sagt Kant, ist *reine* praktische Vernunft; Vernunft also, die selbst-gesetzgebend ist, und ihren Begriffen selbstständig Wirklichkeit verschafft: radikale sittliche Freiheit.<sup>15</sup> Demgegenüber steht Willkür für die psycho-physisch indeterminiert scheinende Freiheit des Menschen, so oder auch anders zu entscheiden, so oder auch anders zu handeln: Wahlfreiheit also. Wahlfreiheit aber ist nur *möglich*, sofern sittliche Freiheit *wirklich* ist, »denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein« (AA III, 373f.). Die Möglichkeit, so oder auch anders zu entscheiden, verfällt nämlich genau dann, wenn ein Subjekt über keinerlei normatives Regulativ verfügt und einfach hedonistischen oder sonstigen präferentiellen Kalkülen folgt. Als reiner Reiz-Reaktions-Mechanismus gliche sein Verhalten dem eines Roboters und wäre in Algorithmen sowohl beschreib-, als auch vorhersagbar. Willentliche Wahl zwischen Alternativen (*Will-kür*), fände nicht statt (AA V, 97). Der Verbund der inneren und äußeren Umstände determiniere mithin seine Entscheidungen – wenngleich auf unbewusste Weise. Dann gleiche dies der ›Freiheit‹ einer mit Bewusstsein gesegneten Sanduhr, ganz vorhersagbar abzulaufen, sich dabei aber von Sandkorn zu Sandkorn für genau jenen und keinen anderen Verlauf der Dinge zu ›entscheiden‹.<sup>16</sup> Kant verspottet derlei als die »Freiheit eines Bratenwenders«,

---

**14** | Vgl. auch Hud Hudson, »Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions«, in: *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* (1991): 179-196.

**15** | »Man kann sie also auch durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Hinsicht) zu handeln, erklären« (AA V, 65).

**16** | Viele Gegenwartsphilosophen lassen es bei einer Freiheit dieser Art (Semi-Kompatibilismus) genügen. Derek Parfit kann hier stellvertretend für große Teile des anglo-amerikanischen Diskurses angeführt werden (vgl. *All That Matters*, Oxford 2009, I S. 267). Seine Kritik an Kant ist, dass wir eine darüber hinausgehende Freiheit gar nicht benötigen; es reiche schon, wenn wir unsere Entscheidungen *als* Entscheidungen erleben, um ausgehend von deterministischen Prämissen nicht dennoch in einem Fatalismus zu landen. Mit anderen Worten: Wenn die Illusion der Willensfreiheit unvermeidbar

---

der, »wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegung verrichtet« (AA V, 97).

Das also ist der Kern der kantischen Freiheitsmetaphysik: Aufgrund seines sittlichen Vermögens kann der Mensch überhaupt auch anders handeln, als es Interessen und Umwelteinflüsse nahe legen.<sup>17</sup> Moral macht frei. Sie lässt aber Autonomie zugleich auch als Verpflichtung erfahren. Wie das Verleumdungsbeispiel eindrücklich zeigt, kann selbst eine Todesdrohung die faktische Möglichkeit und normative Gebotenheit der sittlichen Entscheidung nicht verdecken.<sup>18</sup> Anders als die äußere, politisch-juridische Handlungsfreiheit wird darum die innere, moralische Freiheit des Gewissens durchaus nicht immer als Geschenk, sondern oft als Last empfunden.<sup>19</sup> Oft gleicht das Bewusstsein der Freiheit keinem passiv-genüsslichen Auswählen des jeweils Lustvollsten aus einem lediglich quantitativ zu vermessenden Möglichkeitsraum, sondern geht einher mit Unsicherheit und Angst. Weil ihre qualitativen Ziele nicht immer schon festliegen, müssen sie zu allererst in Verantwortung vor dem eigenen Gewissen festgelegt werden. Die Würde und die Bürde der Freiheit sind ein und dasselbe. Folglich ist Freiheit keine objektive *Tatsache*, sondern eher ein fortwährendes subjektives *Projekt*. Fichte wird daher von Freiheit als einer *Tathandlung* sprechen, da Freiheit nicht *an sich* existiert, sondern *für und durch uns*.

Kritiker haben Kant vorgeworfen, auf diese Weise die menschliche Freiheit und damit letztlich auch die auf ihr beruhende Menschenwürde zu sehr an der doch sehr variablen Fähigkeit zu moralischer Vernünftigkeit zu orientieren. Dazu ist zweierlei zu sagen:

Zum einen erweckt Kant in der Tat oftmals den Eindruck, als ob die Freiheit des Menschen sich nicht in dessen animalischer Natur, sondern nur gegen diese behaupten ließe. Entsprechend müsste im kantischen Denken kleinen Kindern, Senilen und geistig behinderten Menschen – aufgrund reduzierter Vernunftfähigkeit – ein verminderter Rechtsstatus zukommen sowie Tieren gar keiner; und es gibt etliche Textstellen, die genau dies nahelegen.<sup>20</sup> An

---

und unaufhebbar ist, dann ist sie auch unschädlich – für das Erleben und Gestalten alltäglicher Handlungsfreiheit.

**17** | Siehe u.a. (AA V, 29). Vgl. auch: Lewis White Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, München 1995, S. 46.

**18** | Vgl. (AA V, 31).

**19** | Vgl. Herbert Lionel Adolphus Hart, *Law, Liberty, and Morality*, Stanford, California 1963, S. 8ff.

**20** | Zum Problem von Kants Personenwürde im Bezug auf behinderte Menschen und Tiere vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*. Sie notiert etwa: »for Kant, human dignity and our moral capacity, dignity's source, are radically separate from the natural world.« (Ebenda, S. 131) Damit sei im Menschen selbst eine unüberbrückbare Trennung

dieser Stelle liegt ein in der Tat wesentliches Problem jeder freiheitsbasierten Menschenrechtstheorie zutage; eines, das meines Erachtens erst Karl Christian Friedrich Krause (siehe Kapitel 2.3.2) zufriedenstellend lösen konnte.

Zum anderen aber liegt in einer Fundierung der Menschenwürde in und durch Autonomie aber auch ein besonderer Reiz der Theorie Kants.<sup>21</sup> Indem sie sich allen materiellen Indienstnahmen verweigert, verhindert sie auch, dass menschliches Leben allein nach dem Nutzen bemessen wird, den es erbringt. Personen können nämlich den Status der Menschenwürde, Kant zu folge, weder verdienen noch verlieren. Ein zu Recht weithin bekanntes Zitat Kants lautet: »Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.« (AA IV, 434) Dass für Kant also Würde und Preis einander ausschließen, führt eben auch dazu, dass der Wert menschlichen Lebens niemals verrechnet oder diskontiert werden darf, sondern über alle Nutzenkalküle absolute Priorität beansprucht; ein gerade in wirtschaftsethischen Zusammenhängen stets erneut zu bedenkendes Gebot.<sup>22</sup>

Jedoch auch wer Kants *transzendentale* (d.h. die impliziten Annahmen des Alltagsbewusstseins metaphysisch deutende) Erklärung der Freiheit nicht akzeptieren mag, kann Kants Sozialphilosophie unschwer folgen. Alle nun folgenden Bestimmungen der kantischen Freiheitslehre, die sich auf *äußeres Handeln* (Recht, Politik, Wirtschaft etc.) beziehen, hängen von Kants Erklärung *moralisch-innerer* Freiheit nicht weiter ab. Die soeben diskutierte Unterscheidung zwischen »Wille« und »Willkür« erörtert lediglich das moralische Innenleben. Demgegenüber stellt Rechts- und Politikphilosophie auf interpersonal greifbare Fakten ab; es geht ihr, wie wir nun sehen werden, um Freiheit im Forum der Gesellschaft.

### **2.1.2 Äußere Freiheit: das Gute und das Recht**

Kant zufolge gibt es einen *notwendigen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft*, d.h. ein Ziel, das wir (ohne Selbstwiderspruch) nicht umhin können anzustreben. Er nennt es das »höchste Gut« (AA V, 119) und beschreibt es als

---

(ein »split«) angelegt, die das Schaffen harmonischer Lebensverhältnisse (sowohl im menschlichen Selbstverhältnis wie in unseren Beziehungen zur Tierwelt) behindere: »the split wrongly denies that animality can itself have a dignity. Thus it leads us to slight aspects of our own lives that have worth, and to distort our relation to the other animals«, ebenda, S. 132. Siehe auch Nussbaum, *Creating Capabilities*, S. 85, 160.

**21** | Vgl. Oliver Sense, »Kant on Human Dignity«, in: *Kant-Studien (Ergänzungshefte)*, 166 (2011).

**22** | Vgl. dazu einhellig die Beiträge in: Dennis G. Arnold und Jared D. Harris, *Kantian Business Ethics*, Northhampton, Massachusetts 2012.

das Ideal einer sinnlich realisierten Sittlichkeit: als ein Leben, in dem dem moralisch *glückswürdigen* Menschen auch *Glückseligkeit* zuteil wird.<sup>23</sup> Dieses Ideal gelte es in allen ethisch relevanten Lebensbereichen auf je eigene Weise zu fördern. Dieses Ziel führt auch Kants diverse kategorische Imperative zur konzeptionellen Einheit. Denn es gibt nicht nur, wie bisweilen behauptet, *einen* kategorischen Imperativ in unterschiedlichen *Formulierungen* (ein Eindruck, den Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« vermittelt), sondern (wie ein Blick in seine nachfolgenden moralphilosophischen Schriften zeigt) mehrere, voneinander abweichende *Formen* jenes Imperativs. Innerhalb aller Subdisziplinen von Kants praktischer Philosophie (Moral, Recht, Politik usw.) nimmt der kategorische Imperativ eine je dieser Disziplin entsprechende Gestalt an. Und diese Gestalt entspricht jeweils der *Synthese* dieses *besonderen* Handlungsfeldes mit dem *allgemeinen* Begriff eines vernünftig-autonomen Subjekts und seines höchsten Guts. Die Synthese von Freiheit und Lebenswelt kann sich dabei grundsätzlich auf vier Weisen vollziehen. Sie wird sich entweder auf den Handelnden selbst beziehen (inneres Handeln) oder auf ein Fremdes (äußeres Handeln) und dabei entweder gegen oder zugunsten von etwas ausgerichtet sein. Sittliches Handeln kann sich also entweder sittlich-negativ (verbietend, ausschließend) oder sittlich-positiv (gebietend, auswählend) auf inneres wie auf äußeres Handeln beziehen. Somit resultieren als die vier zentralen sittlichen Arenen: negativ-inneres Handeln (Gesinnungsethik), ergänzt durch positiv-inneres Handeln (Ethik der Zwecke), sowie negativ-äußeres Handeln (Recht), ergänzt durch positiv-äußeres Handeln (Politik). Sie alle folgen spezifischen, aber komplementären kategorischen Imperativen.<sup>24</sup> Was sie verbindet, ist jenes Ideal der praktischen Vernunft (das »höchste Gut«).

Insofern als Kant die Vorstellung einer Welt, in welcher Individuen, die gut (»glückswürdig«) handeln, auch ihres Lebens froh (»glückselig«) werden, für denknotwendig erachtet, adelt er das menschliche Interesse am Wohlergehen moralisch-philosophisch: Schließlich stünde ein Gebot, das Glück selbst sitt-

**23** | Dazu bedient Kant sich durchgängig symbolischer, bisweilen auch religiöser Sprache. In der sogenannten »Typik der praktischen Urteilskraft« (AA V, 67ff.) der *Kritik der praktischen Vernunft* nimmt er bereits den später in seiner *Kritik der Urteilskraft* entfalteten Symbolbegriff inhaltlich vorweg und macht ihn für seine Theorie sittlicher Praxis fruchtbar. Vgl. Annemarie Pieper, »Kant und die Methode der Analogie«, in: Gerhardt Schönrich und Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 108f. Die entscheidenden Auskünfte indes, wie genau darauf hinzuwirken wäre, dass dem gut Handelnden auch Gutes zuteil wird, liefert Kant erst in seinem Spätwerk, in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) sowie in der von ihr vorbereiteten Theorie symbolischen sowie stellvertretenden Denkens, die Kant sodann in seiner *Metaphysik der Sitten* (1797/98) und im Umkreis zeitnah publizierter Aufsätze entfaltet.

**24** | Vgl. Claus Dierksmeier, *Noumenon Religion*.

licher Menschen zu vernachlässigen, der im »höchsten Gut« formulierten Idee einer Harmonisierung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit entgegen. Eine Welt, in der Gute leiden und die Bösen frohlocken, wird nicht nur als *unangenehm* empfunden, sondern auch als *ungerecht* bewertet. Konsistent – d.h. unter dem Gesichtspunkt möglicher Universalisierung – ist eine solche Welt nicht zu wollen; der kategorische Imperativ gebietet daher deren Veränderung. Das Streben nach Glückseligkeit (»pursuit of happiness«) wird von Kant also keineswegs – wie bisweilen zu lesen ist – zurückgewiesen. Die Menschheit wird lediglich angewiesen, jenes Ziel in »glückswürdigen«, d.h. sittlichen Bahnen zu verfolgen. Die Bejahung eines sittlichen Glücksstrebens tritt auch nicht, wie manche meinen, als nachträglicher Versuch Kants auf, seine andernfalls zu rigoristische Ethik abzumildern. Kant betraut die Moral vielmehr ganz zentral damit, Hindernisse einer Harmonie von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit abzubauen.

Zudem erhalten Recht und Politik die Aufgabe, die *äußereren* Verfestigungen ethischer Schieflagen aufzulösen, d.h. so gut als möglich dafür zu sorgen, dass die Gesellschaft für unsittliches Handeln keine systematischen Anreize gewährt.<sup>25</sup> Das Recht tut dies, indem es verhindert, dass sich illegales Handeln auszahlt. Es stellt jedoch nur ein sehr begrenztes Mittel zum Abbau ungerechter Lebensverhältnisse dar. Aus pragmatischen Erwägungen (Effizienz, Durchführbarkeit etc.) wie aus normativen Gründen (Freiheitschutz) lässt sich mit rechtlichem Zwang nur ein sehr kleiner Teil der unsere Lebenswelt durchziehenden ethischen Asymmetrien aufheben. Könnte es daher Sache der Politik sein, über bloße Rechtstreue hinaus das Gute zu fördern? Darf der Staat etwa auf dem Wege sozialer Anerkennung (materieller wie ideeller Art) die Bürger zu sittlichem Engagement bewegen? Kann Politik sich diesem Ziel verpflichten – und zugleich dem liberalen Rechtspinzip genügen?<sup>26</sup> Darf die Politik zum Landschaftsplaner des Gemeinwohls werden, oder haben wir uns um der Freiheit willen mit den Schrebergärten der Selbstsorge zu begnügen?<sup>27</sup>

Es geht also um die (u.a. von Hayek; siehe Kapitel 3) gepflegte Ansicht, die Freiheit der offenen Gesellschaft stehe und falle gerade damit, dass sich die Politik gerade *nicht* auf Vision und Utopien des Guten einlässe. An diesem

---

**25** | Kants Moral- und Religionsphilosophie thematisiert demgegenüber das Problem, wie es möglich ist, dass sich ein Mensch auch dann noch sittlich verhält, wenn er glaubt, dass die Verhältnisse so sind und bleiben, dass oftmals gerade die sittliche Tat ihn um das berechtigte Glück bringt. Vgl. Dierksmeier, *Noumenon Religion*, S. 58-61.

**26** | Vgl. Katrin Flikschuh, *Freedom: Contemporary Liberal Theory*, Cambridge, United Kingdom 2007.

**27** | Vgl. Claus Dierksmeier, »Zur systematischen Liberalität in Kants Politik- und Staatsbegriff«, in: Henning Ottmann (Hg.), *Kants Lehre von Staat und Frieden*, Baden-Baden 2009, S. 42-63.

Punkt geht es um das Selbstverständnis des modernen Liberalismus. Kants Rechtslehre wird ja sowohl von konservativ-liberalen Denkern (wie Hayek) als auch von eher progressiv-liberalen Autoren (wie Rawls) in Anspruch genommen, gerade weil sie im Ruf steht, Zwang nur innerhalb freiheitlicher Grenzen zu legitimieren.<sup>28</sup> Es ist in diesem Zusammenhang deshalb höchst instruktiv zu beobachten, wie Kant von seiner Rechtsphilosophie aus den Weg in eine Theorie liberaler Politik sucht. Bei genauerem Hinsehen wird indes klar, dass ähnlich wie das Recht die Moral bekräftigt und ergänzt, das Recht erst durch eine an der Idee verantworteter Freiheit orientierte Politik komplettiert wird.

Den Ausgang dieser für den Liberalismus insgesamt zentralen Leistung liefert Kants Abkehr von transzendenten und naturalistischen Werttheorien. Anstatt die Prinzipien von Recht und Politik abzuleiten von externen Autoritäten (Transzendenz) oder objektiven Vorgaben (Naturalismus), setzt Kant auf die Vernunft.<sup>29</sup> Autonomie statt Heteronomie, Selbst- statt Fremdgesetzgebung, ist seine Parole.<sup>30</sup> Als oberstes Prinzip fungiert die Idee einer sich vernünftig selbst ihr Gesetz gebenden Freiheit. Kant will daher die Rechtsphilosophie so entwickeln, dass sich das Prinzip des Rechts als vernunftnotwendige Fortschreibung des Freiheitsprinzips ausweist.<sup>31</sup> Bevor er deshalb die Rechtsidee (metaphysisch) entfaltet, leitet Kant diese (transzental) her. Er legt zuerst (transzental) dar, dass so etwas wie *Recht* gedacht werden muss, damit unser *Freiheitsbewusstsein* vollständig erklärt und über sich selbst aufgeklärt werden kann. Erst im Anschluss daran überlegt er (metaphysisch), inwieweit die historische *Rechtswirklichkeit* der so entwickelten *Rechtsidee* entspricht – oder durch Kritik ihr angenähert werden kann.<sup>32</sup>

Von jener *Idee* des Rechts sagt Kant:

---

**28** | Vgl. Michael Köhler, »Zur Begründung des Rechtszwangs im Anschluss an Kant und Fichte«, in: Michael Kahlo/Ernst A. Wolff und Rainer Zaczek (Hg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: Die Deduktion der [Paragraphen] 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1992.

**29** | Vgl. Hariolf Seel Gerhard Oberer, *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg 1988, S. 218-224.

**30** | Vgl., Friedrich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin 1978, S. 263-278.

**31** | Vgl. Howard Lloyd Williams (Hg.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Illinois 1992, S. 24.

**32** | Vgl. Friedrich Kaulbach, »Das transzental-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff Kants und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft«, in: Friedrich Kaulbach und W. Krawietz (Hg.), *Recht und Gesellschaft - Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag*, Berlin 1978, S. 263ff.

Das angeborene Recht ist nur ein einziges. Freiheit (Unabhängigkeit von einem Anderen nöthiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetzzusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. (AA VI, 237)

Anders als Fichte später glauben machen (siehe Kapitel 2.2.) kann aber Kant zufolge die Konkretheit rechtlicher Regeln nicht ebenfalls aus reiner Vernunft abgeleitet beziehungsweise durch eine logische Ausgliederung jenes Freiheitsrechts deduziert werden. Kant sieht vielmehr, dass *verschiedene* Rechtsbegriffe, je nach historischem, kulturellem Kontext, die *eine* Idee des Rechts gültig einlösen können. Anstatt vom Katheder herab eine bestimmte Rechtsordnung als die philosophisch einzig wahre, ja einzig mögliche Übersetzung jenes angeborenen Rechts auf Freiheit zu verkünden, ist Kants Denken offen für verschiedene historische Alternativen. Obschon er sodann selber Statuten einer ganz bestimmten Rechtstradition (namentlich das *Allgemeine Preussische Landrecht* von 1794) im Lichte jener Rechtsidee auslegt, schließt er also nicht aus, sondern ein, dass andernorts und zu anderen Zeiten andere juristische Institutionen ebenfalls legitim beanspruchen können, die freiheitliche Rechtsidee zu realisieren.

Kant trennt also die *abstrakte Herleitung* der Rechtsidee (bei Kant: »*transzendentale Deduktion*«) von deren *konkreter Entfaltung* (»*metaphysische Deduktion*«) im Hinblick auf bestimmte Rechtsordnungen ab. So separiert er die strukturelle *Idee* von substantiellen *Begriffen* des Rechts. Jene Unterscheidung zwischen *Begriff* und *Idee* wird uns noch näher beschäftigen. Zum einen in der Politikphilosophie Kants, weil sie ihn auf Ansätze führt, die für einen heutigen Liberalismus von zentraler Bedeutung sind. Denn dort grenzt Kant eine strukturelle Idee freiheitlicher Politik von konkreten liberalen Politikkonzepten ab und zeigt, wie die Idee freiheitlicher Politik sich in verschiedenste politische Projekte ausdifferenziert. Zum anderen aber werden wir sehen, dass die Unterscheidung zwischen *Idee* und *Begriff* eine für den Liberalismus insgesamt maßgebliche Bedeutung hat. – Soviel im Vorgriff.

Nun aber zurück zu Kant mit der Frage: Muss Recht eigentlich sein? Wozu ein von moralischen Kriterien unterschiedenes normatives Konzept äußerer Sittlichkeit? Kann nicht einfach die Moral zum Prinzip staatlichen Handelns und Zwingens dienen? Könnte man nicht sagen, dass das Recht einfach dazu da sei, besonders intensive Moralverletzungen zu ahnden? Das Recht als die *ultima ratio* des Sittlichen? Auf diese Fragen antwortet die kantische Philosophie mit einem klaren und bis heute in den Verfassungen liberaler Gesellschaften nachhallenden *Nein*. Ein von der Moral *qualitativ* (dem Inhalt nach) und nicht nur *quantitativ* (dem Intensitätsgrad nach) unterschiedenes Recht ist unerlässlich, argumentiert Kant, weil eben nicht jeder gute Wille auch äußere Sittlichkeit nach sich zieht, sowie auch umgekehrt böser Wille bisweilen zu äußerlich-

sittlichen Handlungen führen kann (AA VI, 313ff.). Absichten und Taten sind zweierlei; sie bedürfen eigenständiger ethischer Prinzipien (AA VI, 249).<sup>33</sup>

Als Beispiel kann das Eigentumsrecht dienen. Konflikte, etwa um Besitz und Nießbrauch von Eigentum, treten nicht nur zwischen bösartigen Menschen auf. Bestimmte Güter lassen jeweils nur eine Nutzung zur Zeit zu. Wo etwa die moralische Nutzungsabsicht des einen mit den sittlichen Plänen des anderen unverträglich ist, können sich auch Gutgesinnte in die Haare kriegen.<sup>34</sup> Ein solcher Streit über Eigentum markiert in kantischer Lesart einen Konflikt zwischen *Freiheitsobjekten*, genauer: einen Widerspruch verdinglicher Freiheit mit sich selbst.<sup>35</sup> Diesen gilt es im Namen der Freiheit aufzulösen. Darum haben sich Kant zufolge alle »im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins« (AA VI, 307) stehenden Subjekte jeglicher rechtlicher Unklarheit und Uneindeutigkeit über die Nutzung ihrer gemeinsamen Lebenswelt zu entledigen vermittels rechtsetzender und rechtswahrender Institutionen. Gesetze der *allgemeinen* Freiheit sollen daher alle *besonderen* Freiheiten so beschränken, dass diese einander nicht bekriegen und aufheben.

Die Idee der Freiheit aller gilt dabei als immanentes Regulativ der Freiheiten der Einzelnen. Kant setzt also nicht einen Begriff von *zunächst* unumschränkter äußerer Freiheit voraus, der *sodann* nachträglich auf soziale Verträglichkeitsbedingungen zurückzuschneiden wäre. Vielmehr versteht er das Recht der individuellen Freiheit, sich in der Welt zu manifestieren und zu verdinglichen, *von vornherein* unter dem prinzipiellen Vorbehalt, dass es sich in von jedermann zu akzeptierenden Formen vollziehe; in Formen, die allen Personen gleiche Rechte zubilligen.<sup>36</sup> Anders als die von Thomas Hobbes (1588–1679) inspirierte Sozialvertragstheorie urteilt Kant: Unsere äußere Freiheit *wird* nicht erst (vom Staat) auf universalisierbare Formen eingeschränkt, sondern sie *ist* es bereits (der Idee nach). Die *materielle Beschränkung* der Freiheit im Rechtsstaat bringt lediglich deren *ideelle Begrenzung* in der Rechtsvernunft zum Ausdruck. Jene Verträglichkeitsbedingungen allseitiger Freiheitlichkeit, auf die man faktisch von Staats wegen festgelegt wird, reduzieren in seinen Augen darum auch die individuelle Freiheit nicht, sondern realisieren sie. Der

**33** | Vgl. Wolfgang Bartuschat, »Apriorität und Empirie in Kants Rechtsphilosophie«, in: *Philosophische Rundschau*, 34, No. 1/2 (1987): 31–49.

**34** | Vgl. Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1998 (Originalausgabe: 1988), S. 56ff.

**35** | Vgl. Rolf Gröschner et al., *Rechts- und Staatsphilosophie: Ein dogmenphilosophischer Dialog*, Berlin 2000, S. 223.

**36** | Vgl. Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts; London 2009, S. 223ff. Siehe auch Gregory S. Kavka, »Why Even Morally Perfect People Would Need Government«, in: *Social Philosophy and Policy*, 12, No. 1 (1995): 1–18.

rechtskonforme Eingriff in das äußere Handeln lädiert die Freiheit der Bürger nicht, er manifestiert sie. Der Rechtsstaat ist stets Freund, nie Feind der Freiheit. Anarchisten dürfen sich nicht auf Kant berufen.

Wo also viele Denker nur äußere Schranken der Freiheit erblicken, erkennt Kant das Recht als deren innere Grenze. Daher seine Definition des Rechts als »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.« (AA VI, 230) Das Recht erscheint demnach als eine vernünftigerweise von jedem *über sich selbst* zu beschließende Beschränkung der *eigenen* Handlungen. Die Idee der Freiheit wäre demnach unvollständig ohne ihre Ausrichtung auf diese Rechtsidee. Im freiheitlichen Recht findet der Mensch zur rechten Freiheit.<sup>37</sup> Deshalb der *rechtliche Imperativ*: »handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne [...].« (AA VI, 231)

Anders als die meisten libertären und etliche neoliberalen Theoretiker von heute (s.u. Abschnitt 5.2) erklärt Kant: Nicht Befugnis zum Zwang definiert das Recht, sondern dieses erst legitimiert Zwangsbefugnisse.<sup>38</sup> Jeglicher Zwang muss aus der Applikation des Rechtsprinzips auf ein endliches Subjekt gefolgt und insbesondere dem *gezwungenen* Subjekt gegenüber als sowohl freiheitsverträgliche wie freiheitsnotwendige »Verhinderung eines *Hindernisses* der Freiheit« (AA VI, 231), geltend gemacht werden können. Wer zum Beispiel wegen Trunkenheit am Steuer mit Unfallfolge vor dem Kadi steht, mag die ihn ereilende Strafe nicht erfreulich finden, kann sie rational aber nicht als *ungerecht* charakterisieren. Die Person wird im Rechtszwang nicht verneint, sondern als mündiges Freiheitssubjekt bestätigt, sofern sich vom gezwungenen Subjekt aus der zwingende Rechtsakt als *freiheitskonforme Selbstnötigung durch andere* verstehen lässt.<sup>39</sup>

Benutzt ein Staat jedoch Zwang zu anderen Zwecken als zur Rechtswahrung, tut er Unrecht. Dabei ist es egal, wie nobel die Motive und wie willkommen die Folgen sein mögen, sie können jene Übertretung keinesfalls rechtfertigen. In Fragen der inneren Willensbestimmung, also in die Domänen von Moral und Religion, so Kant, hat sich der Staat nicht einzumischen (AA VI, 219). Darin liegt ein entscheidendes abwehrrechtliches Moment des kantischen Rechtsstaatsbegriffes, das den Bürger vor jede, auch der gutgemeinten,

---

**37** | So schreibt Kant beispielsweise: »Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (*homo noumenon*), die mich als einen des Verbrechens Fähigen (*homo phaenomenon*), samt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetz unterwirft.« (AA VI, 335)

**38** | Vgl. Köhler, *Begründung*, S. 105.

**39** | Vgl. Peter Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft: Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden 1993, S. 44 m.w.N.

Vereinnahmung seitens des Staates schützt. Damit ist Kants Modell nicht nur dem Utilitarismus und sonstigen Konsequentialismen überlegen, die alleamt das Recht zu zwingen von seinen Effekten her legitimieren und es daher niemals demjenigen gegenüber rechtfertigen können, der wohl begründet bezweifelt, dass im konkreten Fall diese Effekte entweder eintreten oder aber wünschenswert sind. Sie übertrifft auch alle Theorien negativer Freiheit, welche die Verträglichkeit von Recht und Freiheit erweisen wollen, indem sie das Recht als die Menge legitimer Zwangshandlungen charaktisieren und dann darüber stolpern, was denn eigentlich jenen Zwang allererst legitimiert (siehe Abschnitt 5.2).

Übertragen in die von mir vorgeschlagene Terminologie ließe sich derselbe Gedanke so fassen: Während quantitativ-ausgerichteter Liberalismus den Schutz der individuellen Freiheit generell in weniger statt mehr Staatlichkeit sucht, ordnet Kant die quantitative Perspektive der Frage nach der angemessenen Qualität staatlichen Handels nach, orientiert am Förderungsbedürfnis der Freiheit aller. Man benötigt, kurz gesagt, so viel Staat, wie zur Erfüllung dieses Bedürfnisses erforderlich ist: nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Qualität der Freiheitsidee liefert bei Kant das Maß der Quantität der bürgerlichen Freiheiten. Es gibt also für ihn nicht nur ein liberales Übermaßverbot hinsichtlich staatlichen Handelns, sondern auch – dies sei allen Libertären ins Stammbuch geschrieben – ein Untermaßverbot.

### 2.1.3 Soziale Rechte?

Wenn Freiheit sich in Recht realisiert und dieses den Bezug auf Objekte voraussetzt, muss dann nicht aus dem allgemeinen Recht aller Personen auf Freiheit auch ein Recht auf Weltteilhabe und Umweltzugang folgen? Muss der Rechtsstaat auch ein Sozialstaat sein, um alle zu befähigen, von den ihnen rechtlich zustehenden Freiheiten auch Gebrauch machen zu können? Hat die Idee der Freiheit eine soziale Seite? Aus heutiger Sicht spräche einiges dafür.

Zwischen jenem fiktiven Naturzustand, von dem die Rechtsphilosophen des 16.-18. Jahrhunderts sprachen, wo ungehindert die arbeitsame Hand die nährende Frucht zum Mund bringt, und ein jeder sich selbst versorgt durch eigenen Fleiß und Verstand, zwischen jenem Gedankenland und unserer jetzigen Lebenswelt besteht ein – auch philosophisch – gravierender Unterschied. Weil es kaum noch Möglichkeiten zur Erstaneignung von Natur gibt, weil die Einzelnen sich also nicht im einsamen Bezug auf herrenlose Güter am Leben erhalten können, ist der Zugang zur Freiheit heutzutage zumeist gesellschaftlich vermittelt.<sup>40</sup> So findet sich etwa die Freiheit des Einzelnen überall von rechtlich geschütztem Besitztum begrenzt, so dass wir für nahezu jede

---

**40** | Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (TWA 7, 388).

Aneignung und Verarbeitung von Umwelt der rechtsförmigen Zustimmung anderer bedürfen. Wo diese ausbleibt, kann oft auch bester Wille und artiger Fleiß das Individuum nicht ernähren. Folglich ließe sich eventuell aus dem Verbot widerrechtlicher Aneignung fremden Eigentums – als sachlich verkörperter Freiheit –, das Gebot folgern, jede Person so zu stellen, dass sie nicht aus Überlebensnot Unrecht zu begehen hat. Muss darum, wer Privatbesitz schützen will, nicht auch sicherstellen, dass die fundamentaleren Rechte des menschlichen Lebens ohne Verletzung der Rechte fremden Eigentums realisiert werden können? Wären die Mindestvoraussetzungen zum Existenzerhalt und Freiheitsgebrauch als unabdingbare Grundlagen individueller Rechtsfreiheit zu konstruieren und einzufordern?<sup>41</sup> Soziale Teilhaberechte als Ergebnis eines konsequent gedachten Liberalismus – wie hält es Kant damit?

Zuerst springt die Tatsache ins Auge, dass Kant die Parole der Französischen Revolution von *liberté, égalité, fraternité* in seiner Rechtslehre zur Formel *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit* umwandelt (AA IV, 314). Es scheint also, als ob er den eher *sozialmoralisch* anmutenden Begriff der Brüderlichkeit mit einer *Rechtskategorie* ersetzen und die individuelle Teilhabe am wirtschaftlichen und politischen Ganzen als Bürgerrecht einfordern will.

Auf den zweiten Blick geben jedoch Kants Texte diese Deutung nicht her. Kant definiert im § 46 seiner Rechtslehre den Begriff des »Staatsbürgers« ausgehend von drei Momenten:

[...] gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinem Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen als nur einen solchen, den er ebenso rechtlich verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines andern im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen (AA VI, 314, Herv. i.O.).

Kant macht dabei *ökonomische Selbständigkeit* zur Voraussetzung der *politischen*. Zwischen »Staatsbürgern« und »Staatsgenossen« unterscheidend erklärt er, dass Menschen, die es nicht zur wirtschaftlichen Selbständigkeit brächten, auch kein Anrecht auf politische Autonomie zustünde. So heißt es im nämlichen Paragraphen ausdrücklich:

In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d.i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn

---

**41** | Michael Köhler, »Iustitia distributiva. Zum Begriff und zu den Formen der Gerechtigkeit«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)*, 79 (1993): 457-482.

daraus, dass sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als *passive* Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als *aktive* Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; [...]. (AA VI, Herv. i.O.)

Andernorts führt Kant zudem aus, dass das Recht zur aktiven Staatsbürgerschaft jedem abgeht, der in unselbständiger Beschäftigung steht. Ein Friseur mit eigenem Laden – dies ist Kants eigenes Beispiel – ist etwa als ökonomisch hinreichend selbständig anzusehen, dagegen einer, der von Hausbesuchen lebt, nicht. Kinder oder Frauen werden von vorneherein zu bloß passiven »Staatsgenossen« degradiert.

Wie erklären sich diese aus heutiger Sicht abstrusen Einschränkungen des Rechts zur politischen Partizipation? Kant hat eine hinter ihrer philosophischen Idee zurückbleibende Realität zu deren begrifflicher Bestimmung herangezogen und so den Fehler gemacht, von Fakten auf Normen zu schließen. Anstatt diese Unwucht in seinem Denken als libertäre Wölbung zu feiern,<sup>42</sup> sollten wir in ihr die peinliche Delle erkennen, die sie ist. Es hätte anderes weit mehr in der Logik seines Systems gelegen; nämlich, das Recht eines jeden auf politische Repräsentation zur Grundlage eines kontrafaktischen Anspruchs auf ökonomische Teilhabe auszuformen. Armut untergräbt die aktive intellektuelle wie praktische Teilnahme an politischen Entscheidungsprozessen, das ist richtig. Folglich muss aber doch wohl nicht die politische Partizipation der Armen, sondern eher ihre Armut aufgehoben werden.<sup>43</sup>

Diese Lesart entspräche auch der kantischen Formel von Freiheit-Gleichheit-Selbstständigkeit, da sie für die »Selbstständigkeit« nur einfordert, was in Kants Rechtsphilosophie für die Prinzipien von »Freiheit« und »Gleichheit« gang und gäbe ist, nämlich dass sie auch kontrafaktisch zur Geltung gebracht werden müssen. Kant behauptet ja keineswegs, dass alle Menschen bereits von Natur her rechtlich frei und gleichgestellt *seien*, sondern erklärt, dass alle Menschen innerhalb rechtlicher Grenzen frei und vor dem Gesetz gleich *sein sollen*. Gleicher sollte auch für die Selbstständigkeit gelten. Kant scheint auch in diese Richtung zu tendieren, als er anrät, dass die »Staatsgenossen« jederzeit befähigt werden sollten, »aus diesem passiven Zustand zu dem aktiven sich emporarbeiten zu können« (ebenda). Wenn indes aus kontingenten Gründen – so muss man gegen ihn einwenden – eine solche Selbstbefreiung aus ökono-

**42** | Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1993.

**43** | So auch Ripstein, *Force*. Er entwickelt von Kant her eine Pflicht des Staates, sich der Armen durch Besteuerung der Reichen anzunehmen und zieht die kantischen Linien bis zur Schaffung eines modern Sozial- und Gesundheitsvorsorgesystems aus, vgl. ebenda, S. 282-285.

mischer Unmündigkeit nicht möglich ist, warum nicht wenigstens dann mit Rechtsmitteln eingreifen? So haben das jedenfalls Fichte und Krause gesehen (s.u. Abschnitt 2.2.2 zu Fichtes und Abschnitt 2.3.3 zu Krauses Fortführung dieser Gedanken). Insofern zudem die Bürger selbst natürlich ein Interesse an ihrer ökonomischen Emanzipation haben, stellt sich jenes Problem auf eine andere Weise noch einmal: im Umkreis der Politik. Sie soll ja auf eine dem Recht konforme, aber über es hinausgehende Weise für den Abbau ungerechter Lebensverhältnisse sorgen. Eventuell könnte also die Beseitigung von Armut und Benachteiligung zum politischen Programm werden.

Kant versteht, wie bereits angedeutet, unter Politik eine positiv-*äußere* Handlungsbestimmung. Dies setzt die politische Arena von einer Inquisition der inneren Motive frei, macht aber die Frage nach der sittlichen Zielrichtung politischer Handlungen keineswegs überflüssig: Gesinnung und Zielsetzungen sind zweierlei; noch die schwärzeste Seele spannt sich bisweilen – aus welchen Motiven auch immer – vor den Karren einer noblen Sache. Der Fokus philosophischer Aufmerksamkeit liegt daher nicht auf der Frage nach den heimlichen Absichten der Politiker, sondern nach den erkennbaren Zielen ihrer Politik. Existiert ein separater *kategorischer Imperativ* der Politik? Kann die politische Philosophie eine eigenständige *Synthesis a priori* vollbringen? Die Antwort darauf liefert der *liberale Prozeduralismus* der kantischen Ethik.

Kants Ethik verfährt durchgängig zunächst formal und dann erst material. Sie wendet sich erst einmal ab von Vorgaben traditioneller *materialer Werte* (Glück, Genuss, Nutzen, Gerechtigkeit, Wohlergehen, Nächstenliebe, Gottgefälligkeit etc.) und *formalen Verfahren* (Widerspruchsfreiheit, Universalisierbarkeit etc.) zu, mit denen die jeweils verbindlichen Ziele und Werte allererst ermittelt werden. Jene Insistenz auf Formalität wird Kant bis heute zu Unrecht als rigoristischer Formalismus ausgelegt, der angeblich alles menschliche Streben nach Glück und Wohlergehen zurückweise. Jedoch gehen solche Interpretationen in die Irre. Denn, wie bereits gesehen, kulminieren alle Disziplinen der kantischen Ethik im Begriff des »höchsten Guten« (AA V, 108ff.).<sup>44</sup> Auch die Politik richtet sich in einer noch näher zu charakterisierenden Weise auf das »höchste Gut« aus. Sie pflegt nicht nur das Recht, sie verändert es auch. Wie aber lässt sich abgrenzen, welcher politische Gebrauch des Gesetzgebungsapparates mit dem liberalen Rechtsprinzip übereinstimmt und welcher ihm zuwiderläuft?<sup>45</sup>

---

**44** | Vgl. Claus Diersmeier, »Kant on Virtue«, in: *Journal of Business Ethics*, 113, No. 4 (2013): 597-609; Robert B. Louden, »Kant's Virtue Ethics«, in: *Philosophy*, 61, No. 238 (1986): 473-489.

**45** | Vgl. Ulrich Sassenbach, *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Würzburg 1992; Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart 1986.

Da Kants Rechtsidee sich nicht von vorgegebenen sittlichen Zielvorstellungen (Gemeinwohl, Wohlfahrt etc.) her aufbaut, müssen die Kriterien der Politik zunächst *formal* bestimmt werden. So aber »bleibt [...] noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält« (AA VIII, 381). Von allen Vorstellungen des Guten abstrahierend realisiert sich der Anspruch der Freiheitlichkeit der Politik darüber, dass die Art und Weise der kollektiven Zielfestlegungen auf ihre Universalisierbarkeit überprüft wird. Die Öffentlichkeit soll den Universalisierbarkeitstest für politische Vorhaben erbringen.<sup>46</sup> Das hat seinen Grund in Kants Überzeugung, dass es durch republikanische »Organisation des Staats« möglich sei, rechtswidrige politische Kräfte »so gegeneinander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt; so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.« (AA VIII, 366)

Durch die Öffentlichkeit der politischen Vorhaben werde bewirkt, dass, sofern meine Vorhaben geeignet sind, fremde Rechte zu beeinträchtigen, es zu einer »*a priori* einzusehende[n] Gegenbearbeitung aller gegen mich« (AA VIII, 381) komme.<sup>47</sup> So wirkt der Publizitätsgedanke als ein »*a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium [...], die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs (*praetensio iuris*), gleichsam durch ein *Experiment der reinen Vernunft* sofort zu erkennen« (AA VIII, 381). Deshalb gibt Kant als die »*transcendentale* Formel des öffentlichen Rechts« (AA VIII, 381) aus, nur solche Politik solle betrieben werden, deren Verfahren jederzeit publik werden könnten. Ohne Zuhilfenahme substantieller Staatszielbestimmungen wird somit das öffentliche Handeln mit dem Freiheitsprinzip vorstrukturiert (*Synthesis a priori*) und der Rahmen zulässiger Politik auf prinzipielle Weise begrenzt.

Doch operiert die politische Vernunft soweit »bloß negativ« (AA VIII, 381). Über den somit eröffneten Rahmen zulässiger Vorhaben fehlt noch ein weiteres, *positives Kriterium* für die Gesetzgebung.<sup>48</sup> Nicht alle Maßnahmen, die den Test der Publizität bestehen, sind gleich gut geeignet, den politischen Willen einer Gesellschaft zu organisieren. Aus der abstrakten Quantität zulässiger Unterfangen muss politische Vernunft diejenigen auswählen, deren konkrete Qualität das gemeinschaftliche Leben am ehesten fördert. Um einen genuin kategorischen Imperativ der Politik bereitzustellen, muss die Vernunft also über das formale Gebot bloßer Rechtsförmigkeit hinaus den Gemeinwil-

**46** | Vgl. Howard Williams, *Essays on Kant's Political Philosophy*, S. 34f.

**47** | Vgl. auch Reflexion 7687, (AA XIX, 491).

**48** | Vgl. Joseph Knippenberg, »The Politics of Kant's Philosophy«, in: Ronald Beiner (Hg.), *Kant & Political Philosophy – The Contemporary Legacy*, New Haven 1993, S. 155–172.

len noch substantiell anleiten. Das dafür benötigte positive Kriterium ist die *Glückseligkeit* (AA VIII, 386ff.), der *pursuit of happiness*.

Jene Rehabilitation der Glückseligkeit in Kants Politiktheorie hat etliche Interpreten verwirrt;<sup>49</sup> verständlicherweise, denn überdeutlich hatte Kant ja Wohlfahrtsgedanken aus der Rechts- und Staatsbegründung ausgesondert. Mit den vielzitierten Worten – »Wohlfahrt aber hat kein Prinzip« – hatte Kant allem staatlichen Paternalismus den Kampf angesagt (AA VII, 86). In der Tat bestreitet Kant die zentrale Grundannahme aller utilitaristischen Ansätze, man könne das Glück (*happiness, pleasure*) oder den Nutzen (*utility*) der Individuen kommensurabel machen und messen, so dass sich durch technokratische Regierungen einfach das Wohl aller erhöhen lasse. Die – insbesondere durch gelebte Freiheit noch intensivierte – Individualität und Differenz der Menschen erlaube schlicht keinen *materialen* Glückseligkeitsbegriff mit universaler Gültigkeit. Entsprechend bestimmt Kant »politische Freyheit« folgendermaßen: »Diese besteht darin daß jeder sein [sic!] Wohlfahrt nach seinen Begriffen suchen kann und auch nicht einmal als Mittel zum Zweck seiner eigenen Glückseligkeit von anderen und nach deren ihren Begriffen gebraucht werden kann sondern blos [sic!] nach dem seinigen.« (AA 23, 12) Kein einziges Vorhaben könnte dem Glück von schlechthin jedermann dienen; Volksbeglückung ist nicht Regentenpflicht.<sup>50</sup>

Jedoch vertritt Kant eine *formale* Glückseligkeitstheorie unter der Ägide der Freiheit. Vorhaben, die im Einklang mit der freien Zwecksetzung der Bürger stehen, dürfen zum Gegenstand von Politik aufrücken. Durch staatliches Handeln sollen – etwa durch das Schaffen wirtschaftlicher Prosperität – die nötigen *Bedingungen* geschaffen werden, damit die Bürger nach eigenem Gutdünken ihr Glück finden können.<sup>51</sup> Der Wohlstand des Gemeinwesens sei ein probates »Mittel, ihr Recht zu sichern und sie dadurch in den Stand zu setzen, sich selbst auf alle Weise glücklich zu machen.« (AA XIX, 560) Kant erwog dazu Maßnahmen, wo »der Landesherr auf das Zuziehen der Seidenwürmer, Pflanzen der Maulbeeräume, oder eine andere Handlung eine Belohnung setzt [...].« (AA XXVII, 548) Heute würde man eher an den Aufbau struktureller und informationeller Verkehrsnetze, an ordnungsrechtliche Vorgaben für individuelles wie kollektives Wohlfahrtsstreben oder staatliche Unterstützungen für ehrenamtliches Engagement denken.

---

**49** | Heinz-Gerhard Schmitz sieht darin sogar ein, von ihm begrüßtes (!) Abrücken Kants von seinem gesamten Moralbegriff, der hier durch ein Konzept der Klugheit ersetzt werde. Siehe: Heinz-Gerd Schmitz, »Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants«, in: *Kant-Studien*, 81, No. 1 (1990): 413-422.

**50** | Vgl. Wolfgang Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn 2004.

**51** | Vgl. Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, 2000, S. 285.

Die Zwecke wandeln sich; es bleibt die Methode, Freiwilligkeit auch durch Rücksicht auf das Eigeninteresse der Bürger zu gewährleisten. In der Politik ist es zulässig, oft sogar geboten, Bürger materiell zu motivieren,<sup>52</sup> sofern nur der in Aussicht gestellte Vorteil und Nutzen, wie von Kant verlangt, in rechtsförderlicher Weise erlangt wird. Formen der Anerkennung – ideelle sowie finanzielle – für ein Mitwirken an politischen Projekten sind daher nicht nur pragmatisch sinnvoll, sondern im Lichte der Idee des »höchsten Guts« auch einzufordern: als gerechte Unterstützung derer, welche die politische Ordnung und die durch sie geförderten öffentlichen Güter mittragen.

Jene doppelte Bestimmung Kants, einerseits auf jeden *inhaltlichen* Glückseligkeitsbegriff zu verzichten, aber andererseits die *strukturellen* Ermöglichungsbedingungen zur individuellen wie kollektiven Glückssuche bereitzustellen, eröffnet interessante Möglichkeiten. Sie begünstigt eine Politikphilosophie, die es erlaubt, prozedural anstatt substantiell die Frage einer Antwort zuzuführen, welche bürgerlichen Anliegen die Politik zum Zweck ihres Wirkens machen soll. Da die individuellen Zwecke und Lebensziele ins Unendliche hinein variieren, lassen sie sich nicht *direkt* durch staatliches Handeln fördern, ohne dass einige gegenüber anderen diskriminiert würden. Wohl aber lässt sich die individuelle Wohlfahrt *indirekt* unterstützen. Etwa indem der Staat die Bürger ermächtigt und befähigt, individuell sowie in freiwilliger Kooperation ihre Glückseligkeit zu verfolgen. Der Staat kann und soll es zu seinem Ziel machen, dafür geeignete Verfahren, Institutionen und Infrastrukturen anzubieten. Dann lassen sich die Ansprüche auf Freiheit und persönliches Wohlergehen miteinander vereinbaren. Auf diesem Wege steuert Kant, orientiert am Leitstern bürgerlich-partizipativer Selbstbestimmung, seinen politischen Freiheitsbegriff zwischen der Skylla libertärer Politik- und Gestaltungsverweigerung und der Charybdis des illiberalen Paternalismus hindurch. Aus dieser doppelten Frontstellung Kants gegen einen jedwede Inhaltlichkeit ausschließenden Formalismus »negativer Freiheit« einerseits und zugunsten einer *prozeduralen* statt *substantiellen* Bestimmung »positiver Freiheit« andererseits, resultiert ihre Modernitätstauglichkeit.

#### 2.1.4 Gesellschaftliche Selbststeuerung

Politik, so Kant, soll sich des Zwangs enthalten, darf aber Anreize – etwa monetärer, materieller, informationeller, logistischer sowie reputationell-immaterieller Art – einsetzen, um ihre Projekte zu befördern. Politik ist somit kein bloßes Amalgam aus allgemeinen Rechtsregeln und aufsummiertem Eigen-

**52** | Diesem Gedanken liegt eine schon in Kants frühen Moralvorlesungen ausgearbeitete Differenzierung innerhalb der Klasse der *praemia auctorantia* zugrunde, vgl. Hans Vaihinger et al., *Kant-Studien*, Berlin; New York 1942, S. 64f.

interesse. Man darf Kants Politikbegriff nicht auf Staatsklugheit,<sup>53</sup> »ausübende Rechtslehre« (AA VIII, 370), Beförderung normativen Rechtsfortschritts und/oder Friedenswahrung verkürzen. Jene Dimensionen deckt sie zwar ab,<sup>54</sup> sie zielt aber auf Höheres: auf eine ethisch kreative Deutung der Lebenswelt. Der politische Agent muss ermitteln, welche gesellschaftlichen Schieflagen die Bürger als ungerecht begreifen und welche Ideale stimmige Alternativen liefern.<sup>55</sup> Welche Leistungen und Wertvorstellungen werden als besonders gemeinwohlförderlich, welche als gemeinwohlschädlich verstanden – und wie verhalten sich die gesellschaftlichen Anreiz- und Anerkennungsstrukturen dazu?

Wie aber ermitteln politische Akteure das gesellschaftsethische Problemempfinden des Volkes, dem sie verpflichtet sind? Eine in der Sekundärliteratur populäre Antwort stellt auf bestimmte Überlegungen in Kants *Kritik der Urteilskraft* ab. Diese verdeutlichen, wie die Einzelnen lernen, den Standpunkt der jeweils anderen einzunehmen, so dass es zu sozialen Urteilskonvergenzen kommt.<sup>56</sup> Hierfür sei, nach der – kontrafaktischen, aber als geistiger Fluchtpunkt geeigneten – »Idee eines *gemeinschaftlichen Sinnes*« zu urteilen, schreibt Kant (AA V, 293). Der Urteilende muss eine Perspektive einnehmen, in welcher so gut als nur eben möglich die Ansicht aller anderen mitberücksichtigt ist, indem er das eigene Urteil »gleichsam an die gesamte Menschenvernunft« verweist (ebenda, Herv. C.D.).<sup>57</sup> Zwar kann der Mensch nicht mit göttlichem Auge auf die Welt blicken. Dennoch kann ein Denken, das sich intellektuell »an die Stelle jedes anderen versetzt« (AA V, 294) geschult und optimiert werden. Der Schatten, welcher unserem privaten Blickwinkel auf die Welt anhaftet, jenes der je eigenen Perspektive geschuldete Halbdunkel, kann sich auf

---

53 | So aber: Schmitz, *Moral oder Klugheit?*, S. 413ff.

54 | Vgl. Thomas Kater, *Politik, Recht, Geschichte: Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Würzburg 1999.

55 | Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990 (Originalausgabe: 1962), S. 190.

56 | Vgl. Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987; Hannah Arendt und Ronald Beiner, *Lectures on Kant's political philosophy*, Brighton 1982. In ihrer Betonung der Bedeutung des reflexiven Urteilsaktes für das Politische leisten die Arbeiten von Hanna Arendt und Ernst Vollrath einen wichtigen Beitrag zur Kant-Interpretation; sie gehen aber fehl, insofern sie dem Urteilen zu viel Selbständigkeit gegenüber dem praktisch-normativen Theorierahmen insgesamt einräumen. Jene Ästhetisierung der kantischen Normativität wird zurückgewiesen von Patrick Riley, »Kant's two conceptions of the will in their political context«, in: Howard Lloyd Williams (Hg.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Illinois 1992, S. 309.

57 | Vgl. O'Neill in Williams, *Essays on Kant's Political Philosophy*, S. 77.

die Sichtweisen anderer hin erweitern und so Schritt um Schritt aufgehellt werden.

Hier mündet die Politiktheorie in Kulturphilosophie. Kann eine »ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts«, wie Friedrich Schiller (1759-1805) sie im Anschluss an Kant einfordert, eine liberale und zugleich am Gemeinwohl orientierte Politik unterstützen? Indem sie uns für die Perspektiven unserer Mitmenschen sensibilisiert, so Schiller, stiftet Kultur im Menschen »eine Gemütsstimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreift.«<sup>58</sup> Kulturelle Formen sensibilisieren für die Gefühle, Sichtweisen und Weltdeutungen anderer.<sup>59</sup> Ohne solche Fundamente, welche die wechselseitige Achtung der Menschen voreinander und ihr Empfinden füreinander fördern, droht das Projekt einer sich ihre Ziele dialogisch selbst gebenden politischen Vernunft zu scheitern. Es fiele dem kalten Kalkül unkultivierten Denkens zum Opfer, wie ein Mensch, der, nochmals in Worten Schillers, »selbstsüchtig, ohne er selbst zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein« in rohem Egoismus verharmt.<sup>60</sup>

Mit Individuen aber, die ihre privaten Zwecke verabsolutieren und, wo sie nur können, sich auf Kosten der anderen und der Allgemeinheit durchsetzen, mit solchen Menschen ist kein Staat zu machen. Nutzenmaximierer, die jede Gesetzeslücke missbrauchen, muss die Gesellschaft gängeln. Je enger jedoch das Korsett der Anreize und Belohnungen und je fester die Bande der Überwachung geschnürt werden, desto knapper atmet Freiheit. Wo sie erstickt, breitet sich der faulige Hauch des Opportunismus nur umso mehr aus. Ohne humanistische Kultur kann politischer Liberalismus auf Dauer nicht bestehen. Darum hat der liberale Staat einen Bildungsauftrag. Kultur ist also schon deshalb nicht nur Privatsache, da ohne sie die *res publica* nicht überlebt.<sup>61</sup>

Politik benötigt die Zeichenwelten der Kultur, um eine einheitsstiftende Deutung der sozialen Lebenswelt samt einer Vision zu ihrer Optimierung zu Stande zu bringen.<sup>62</sup> Politik kann nicht im luftleeren Raum abstrakter Begriffe operieren.<sup>63</sup> Was die Politik braucht, ist die Konkretheit integrativer Sym-

---

**58** | Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts*, 22. Brief, Sämtliche Werke, Bd. V, München 2004, S. 637.

**59** | Zu einer zeitgenössischen Reflexion auf den Beitrag ästhetischer Erziehung zum Projekt einer reflexiv weltbürgerlichen Politik vgl. Martha Craven Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, New Jersey 2010, S. 7, 103f.

**60** | Schiller, *Briefe*, 24. Brief, S. 646.

**61** | Vgl. Wilhelm Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Stuttgart 1967.

**62** | Vgl. Dieter Heinrich et al. (Hg.), *Über Theorie und Praxis*, I, Frankfurt a.M., 1967, S. 35.

**63** | Vgl. Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, United Kingdom; New York 2003 (Originalausgabe: 2001), S. 104ff.

boliken und überzeugender Szenarien.<sup>64</sup> Das im Begriff des höchsten Gutes von Kant formulierte Gebot sukzessive abzubauender ethischer Schieflagen markiert hierzu den gedanklichen Fluchtpunkt, welchen die Urteilskraft der politischen Akteure situationsgerecht ausgestalten muss. Die regulative Idee des »höchsten Gutes« liefert die Vision eines gesellschaftlichen Zusammenlebens, in dem »die durch die sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.« (AA III, 525)

So sehr dies dem gewöhnlichen Kant-Image widerstreiten mag: Aus diesem *prinzipiellen* Grund und nicht aufgrund eines prinzipienwidrigen Anbiederns Kants an eine anders nicht zu bändigende Erfahrungswirklichkeit<sup>65</sup> kommt es zur Einbindung des *pursuit of happiness* in Kants politischen Liberalismus. Auf Vorstellungen des »höchsten Guts« im Rahmen von Politik Rücksicht zu nehmen, vollendet die Synthesis der praktischen Vernunft mit ihrer Lebenswelt. Weil diese Vernunft zwar autonom, aber keinesfalls autark ist, macht Kant es schlüssig und stimmig zur eigentlichen »Aufgabe der Politik«, die Bürger »mit ihrem Zustande zufrieden« zu machen (AA VIII, 386). Es reiche daher nicht, nur *negativ* die Freiheit aller zu schützen, sondern man müsse auch – in dem dadurch ab- und eingegrenzten Rahmen – *positiv* jene Projekte zu fördern, von denen die Bürger sich ein besseres Leben versprechen. Daraus resultiert sich das »andere trancendentale und *bejahende* Prinzip des öffentlichen Rechts«, das den systematischen Abschluss der freiheitsphilosophischen Politiktheorie Kants liefert:

»Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlten), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen«. Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit) gemäß sein, womit zusammenzustimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen) die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publicität, d.i. durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben, erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publikums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke aller möglich. (AA VIII, 386)

Was im Rahmen rechtsstaatlicher Öffentlichkeit *legal* zum Politikziel wird, gilt somit auch als freiheitlich *legitimiert*.<sup>66</sup> Auf diese Weise liefert die Philosophie

---

**64** | Vgl. Dierksmeier, *Noumenon Religion*, S. 148f.

**65** | Vgl. Schmitz, *Moral oder Klugheit?*, S. 413ff.

**66** | Hier tritt analog ein Gedanke wieder auf, den Kant schon in der ethisch-innenen Zweckbestimmung invozierte: »Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und an-

zwar eine *prozedurale* politische Zielvorstellung, überlässt aber die *inhaltliche* Ausgestaltung derselben freiheitlich-republikanischen Verfahren. Kant verbindet so den Gedanken einer freiheitlichen Ordnung mit dem einer pluralistischen Öffentlichkeit. Er gibt der Politik eine normative Idee an die Hand, legt aber nicht fest, wie konkrete Politik im Lichte dieser Idee betrieben werden sollte. Er begründet vielmehr umgekehrt, dass und wie verschiedene Gesellschaften je nach ihren jeweiligen Bedürfnissen sich einen eigenen, unterschiedlichen *Begriff* davon machen, wie die *Idee* freiheitlicher Politik konkretisiert und realisiert werden könne.

So identifiziert Kant *normativ*-richtige Politik als Weg zu *empirisch*-erfolgreichem Handeln.<sup>67</sup> Der *politische Imperativ*, allein Vorhaben zu verfolgen, die zu ihrer Realisierung der öffentlichen Zustimmung *bedürfen*, verweist die Politik an die *Beteiligung* der Bevölkerung. Dass dies der betreffenden Politik Akzeptanz verschafft, liegt auf der Hand. Anstatt ein Zerschmettern des Privaten zugunsten eines »von oben« verordneten sittlichen Allgemeinen zu erträumen, geht es Kant um das Integrieren des Individuellen in das Soziale – zum Zwecke der »gesitteten Glückseligkeit« aller (AA VII, 277). Die Integration der konkreten Anliegen der Bürger in die Gesetzgebung erfolgt durch die Vorgabe, Politik an der freiwilligen Beteiligung der Bürger auszurichten und dabei – in rechtsstaatlichen Grenzen – denjenigen Freiheitsverständnissen zu folgen, die diese selbst vertreten.<sup>68</sup> Kant unterwirft das Freiheits- und Politikverständnis der Bürger also nicht – wie später Fichte und Marx (siehe Abschnitt 2.2.4) – dem vermeintlich besseren Wissen der Philosophen und von ihnen zu formulierenden Politikzielen; er baut *vielmehr* das Selbst- und Weltverständnis der Bürger konstitutiv in sein Politikmodell ein.

Insofern ist es nur konsequent, dass Kant, obschon er sich als Bürger seiner Zeit natürlich in gesellschaftspolitische Diskurse einmischte und seine diesbezüglichen Gedanken publizistisch wirkungsvoll darzustellen wusste, nicht den Anspruch erhob, in Fragen der Tagespolitik unanfechtbare Wahrheiten auszuhändigen. Stattdessen stellte er lediglich eine *allgemeine Idee* politischer Freiheit auf, deren Konkretisierung in *spezifische Freiheitsbegriffe* er den Bür-

---

deren Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist das Vermögen der Zwecke überhaupt, d.i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere immer einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde.« (AA VI, 395)

**67** | Vgl. Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«: Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995.

**68** | Vgl. Christopher Gohl, *Prozedurale Politik am Beispiel organisierter Dialoge: Wie politische Beteiligung professionell gestaltet werden kann – eine Grundlegung*, Münster/Berlin 2011.

gern überlässt. Als *ein* solcher Bürger erlaubt auch Kant sich, seine Meinung zu aktuellen politischen Fragen zu äußern. Wie für jedermann, so gibt es auch für Philosophen ein Recht, in den Streit um die Optimierung der Gesetze ihre Stimme einzubringen – als überstimmbares Votum eines Bürgers.<sup>69</sup>

Deshalb ist Kants politischer Liberalismus über den Kreis der von der kantischen Philosophie insgesamt überzeugten Menschen hinaus attraktiv. Weil Kant für den politischen Raum nicht die metaphysisch-moralische Konzeption einer auf *ein bestimmtes Gutes verpflichteten Freiheit*, sondern lediglich die rechtlich-äußere Variante einer *allgemein aufs Gute hin orientierten Freiheit* proklamiert, kann sein Politikkonzept auch Ansichten integrieren, die andere Freiheitsbegriffe bevorzugen, als er selbst.<sup>70</sup> Kant regionalisiert und temporalisiert Politik; sie darf, ja sie sollte von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit je verschieden ausfallen; die Ausmalung eines philosophischen Musterstaates, eines perfekt-vernünftigen Rechts- und Wirtschaftssystems oder Politikmodells unterbleibt. Um das Recht der Freiheit aller zu wahren und zugleich zu einer inhaltlich sinnvoll ausgerichteten Politik zu gelangen, genügt zweierlei: erstens, eine informierte Öffentlichkeit am Prozess der politischen Willensbildung teilhaben zu lassen, und zweitens, den Einspruch der Bürger als Anscheinverdacht gegen mögliche Rechtsverletzungen wirksam zur Geltung zu bringen. Die Realisierung seiner Politiktheorie erwartete Kant insofern von der politischen Freiheit selbst. Indem Philosophie die plurale Öffentlichkeit nicht nur theoretisch einfordert, sondern auch durch die Praxis öffentlichen Vernunftgebrauchs befördert, begünstigt sie die faktische Anerkennung ihrer freiheitlichen Ideen.

Der öffentliche Diskurs über politische Vorhaben ist durch geeignete Staatsorganisation rechtlich so abzusichern, dass jedes zu erlassende Gesetz den Publizitätstest zu bestehen hat. Deshalb unterscheidet Kant zwischen »Staatsform« und »Regierungsart« (AA VIII, 353). Obschon er die Demokratie durchaus als probaten zeitgenössischen Ausdruck der politischen Freiheit ansieht, versteht er sie nicht als Selbstzweck. In vergangenen Zeiten mögen andere Herrschaftsformen geeigneter gewesen sein, spekuliert er, um dem freiheitlichen Rechtsgedanken zur Wirklichkeit zu verhelfen; und er lässt uns ferner wissen: Eine Demokratie (*demos/kratein*), die sich als Diktatur der »tumultuta-

---

**69** | Vgl. Volker Gerhardt, *Partizipation: Das Prinzip der Politik*, München 2007.

**70** | Damit beginnt Kant ein politikphilosophisches Projekt, das John Rawls in ähnlicher Weise zum zentralen Programm seiner Spätphilosophie erkoren hat. Wenn Rawls indes Kant unter den Lesarten jenes »comprehensive liberalism« auflistet, gegenüber denen er sein Projekt eines »political not metaphysical« zu verstehenden Liberalismus meint abgrenzen zu müssen, so ist dies m.E. entweder dem Willen zur Selbstinszenierung als Erfinder jener Programmatik und/oder einer ungenauen Kantlektüre geschuldet. Dazu ausführlicher hier in Kapitel 3.2.1.

risch« zu einer Gesamtwillkür bündelnden Volksmenge inszeniert, sei nichts weiter als »Ochlokratie«: Pöbelherrschaft (AA 23, 160 ff). Man bedürfe eben spezifischer *Verfahren*, um den bloßen Volkswillen allererst zu einem legitimen Staatswillen zu transformieren. Freiheitsrechtliche Prozeduren müssen den Umschlag von Massenwillkür in Rechts- und Staatsakte verhindern; zum Schutz von Minderheiten, aber auch im Interesse einer Entkopplung von privater Absichtlichkeit und staatlichem Tun.<sup>71</sup> Liberale Strukturen sollen dafür sorgen, dass bei der Konkretisierung der staatsbürgerlichen Freiheit in handfeste Politik deren strukturelle Liberalität nicht verloren geht.

Somit ist Kant kein Verfechter reiner Verfahrensgerechtigkeit. Obschon er die demokratische Herrschaftsform unter den Bedingungen der Moderne für die angemessenste Art öffentlich-rechtlicher Gesetzgebung hält (AA VIII, 353), fällt diese Weise, politische Prozesse repräsentativ zu institutionalisieren, nicht schon automatisch mit dem aller Politik vorgeschriebenen Auftrag einer freiheitlich-republikanischen Regierungsweise zusammen. Das Recht der Freiheit bleibt auf ewig das Korrektivideal und der kritische Legitimitätsmaßstab jeder, auch der demokratischen Gesetzgebung.<sup>72</sup> Insofern darf sich der demokratische Gesetzgeber nur innerhalb der Grenzen eines dem Volkswillen unverfügbarer Rechtsstaatsprinzips betätigen, d.h. beispielsweise im Rahmen einer sowohl prozedural wie inhaltlich zum Schutze der Freiheit aller ausgerichteten Verfassung (vgl. AA XXIII, 160ff.). Nicht der *Mehrheitswille* an sich soll regieren, sondern allein die Repräsentation eines (sich in Mehrheiten ausdrückenden, aber Minderheitsrechte wahren) *Rechtswillens* kann die Freiheit der Bürger legitim ausgestalten (vgl. AA VI, 313f.). In der Freiheit aller als Grund demokratischer Legitimität liegt auch deren Grenze. Wenn eine Demokratie das liberale Prinzip annulliert, das sie fundiert, – wie beispielsweise im Weimarer Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 –, hebt sie ihre eigene normative Geltungsgrundlage auf.

Mit dieser Wendung zum liberalen Verfassungsstaat lässt sich erklären, dass bei Kant der Handlungsauftrag des Staates aus den inhaltlichen Maßgaben der Rechts- und Politikphilosophie resultiert – und nicht umgekehrt. Das macht seinen Liberalismus philosophisch attraktiver als den vieler anglo-amerikanischer Denker der Gegenwart, die erkennbar von einem bestimmten Staats- und Gesellschaftsverständnis (zumeist Mehrparteidemokratie plus Marktwirtschaft) aus den Raum von Recht und Politik vermessen. Seine politische Philosophie bleibt somit über die kulturellen Grenzen ihres abendlän-

**71** | Vgl. auch die auf die Idee der Monarchie gemünzte Reflexion 7687, (AA XIX, 490):

»Aber die Regierungsart oder Staatsverfassung ist gewiss schlecht darum, dass die Bonität der Regierung auf den Willen des einzigen ankommt, ob er gut sey oder nicht.«

**72** | Vgl. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 87-95.

dischen Entstehungskontextes hinaus und insbesondere für einen Menschen- und Staatsrechtsdialog im Zeitalter der Globalität relevant.

Zudem ist die kantische Rechtsphilosophie durchaus nicht vorrangig oder gar ausschließlich am Konzept des *Nationalstaats* orientiert. Staatlichkeit legitimiert Kant nicht ethnisch-partikular, sondern humanistisch-universell. Sie resultiert daraus, dass sich das jedem Menschen angeborene Recht auf einen nach freiheitsgesetzlichem Recht geregelten Weltzugang nicht von selbst realisiert. Wie Kant gezeigt hatte, können selbst gutwillige Menschen nicht verhindern, miteinander in Deutungskonflikte darüber zu geraten, was wem jeweils juristisch zusteht. Um nicht als Richter in eigener Sache aufzutreten, bedürfen sie einer Schlichtungsinstanz. Dass jene Funktion heute meist von Nationalstaaten übernommen wird, ist, philosophisch besehen, unerheblich; substaatliche und superstaatliche Institutionen könnten mit gleichem Legitimitätsanspruch zur Rechtswahrung beauftragt werden. Unabdingbar ist lediglich, dass für den jeweils repräsentierten Regulierungsraum ein Gewaltmonopol geschaffen und ein verbindlicher Rechtszustand gewahrt wird.<sup>73</sup> Kant ist kein Nationalist, sondern Föderalist und Kosmopolit.

Da die historische Vorgabe zu Kants Zeiten aber die souveräne Rechtsverwaltung durch Nationalstaaten war, lag ihm klarerweise daran, gerade deren Rechtsverhältnisse *untereinander* akkurat zu bestimmen. Angesichts von Völkerkriegen, in denen sich Staaten zueinander wie Einzelsubjekte in einem rechtlich ungeregelten Naturzustand verhalten, musste erwogen werden, ob auch für Staaten eine Pflicht besteht, sich durch zwingendes Recht überformen zu lassen (AA VI, 354).<sup>74</sup> Kant sah dies so. Schließlich ermöglicht das Fehlen einer allseitig verbindlichen Weltrechtsordnung die Flucht Einzelner und ganzer Kollektive vor dem Recht, was in seinen Augen letztlich dazu führt, dass die Rechtsgebäude »aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen« müssen (AA VI, 311). Kant erstrebte eine Weltrechtsordnung, deren Vollzugsformen aus einer allgemein anerkannten Rechtslogik und nicht lediglich aus regionalen Machtkalkülen resultieren. Diese Ordnung sollte zum einen so liberal und subsidiär sein, dass die einzelnen Staaten darin ihre kulturellen Eigenarten bewahren und – solange sie nicht Rechte anderer Staaten beschränken oder Menschenrechtsverletzungen begehen – ungestört ausleben können. Zum anderen aber sollte jene Ordnung jegliches thematisieren und regeln können, was alle Weltbürger gemeinsam angeht.

Unter welchem Namen eine solche rechtliche Repräsentation der Menschheit letztendlich antritt, ist nachrangig. Kant spielte mit den Ausdrücken

---

**73** | Vgl. Anna Stilz, *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton 2009.

**74** | Vgl. Georg F. Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff 1999.

»Bundesstaat« versus »Staatenbund«; heute denkt man eher in Begriffen wie *Global Government* versus *Global Governance*.<sup>75</sup> Entscheidender ist die kriteriale Ausgestaltung solcher Konzeptionen. Diese aber wurde von Kant mit der Angabe des rechtlichen und des politischen Imperativs bereits klar vorgezeichnet. Kant darf von daher als einer der ersten Liberalen gewürdigt werden, die sich dem Problem globaler Lebensverhältnisse stellten und zu ihrer interkulturellen Befriedung beitrugen.

Insgesamt gelang es Kant, seinen philosophischen Liberalismus gleichermaßen von den verfehlten Extremen eines Formalismus negativer Freiheit und eines Dogmatismus positiver Freiheit freizuhalten. Kant liefert damit für die heute viele Denker umtreibende Suche nach einem verantwortungsbewußten Liberalismus eine solide intellektuelle Ausgangsbasis. Kant vertrat eine reflexive, selbstkritische Konzeption sich selbst bestimmender Freiheit, die überdies gerade auch auf globaler, interkultureller Ebene die Synthese von Diversität (konkrete Freiheitsbegriffe) und Einheit (strukturelle Freiheitsidee) erlaubt. Er hat, weit über die Verhältnisse seiner Zeit hinausschauend, begriffliche Grundlagen entwickelt, die von seinen Nachfolgern aufgegriffen und insbesondere von Karl Christian Friedrich Krause (vgl. Abschnitt 2.3.4) mit Entwürfen sowohl für einen europäischen Staatenbund wie für einen weltweiten Völkerbund zu einem kosmopolitischen Liberalismus ausgebaut wurden.<sup>76</sup>

Von Kant geht zudem der Impuls aus, das Verhältnis von individueller Autonomie und gesellschaftlicher Verantwortung nicht als unvermeidbaren Konflikt, sondern in Form einer notwendigen Synthese zu konzipieren. An die Stelle eines Tauziehens zwischen den beiden jeweiligen Polen – wo ein quantitatives Mehr an Freiheit stets zu einem Weniger an Gerechtigkeit oder Verantwortung führt oder umgekehrt –, regte Kant an zu erproben, wie es zu einer wechselseitigen Inklusion und deren qualitativen Verstärkung kommen könnte. So wurde Kant zum Impulsgeber gerade auch der Sozialphilosophie des *Deutschen Idealismus*, die ihrerseits starken Einfluss auf die philosophischen Begründer von Sozialismus und Sozialdemokratie ausübten. Dieser Übergang des Freiheitsprinzips in seine sozialpolitischen Konkretisierungen wird nun an zwei besonders markanten Repräsentanten – Fichte und Krause – exemplifiziert. Beide machen sich auf die Suche nach einer zukunftsfähigen Aussöhnung zwischen individueller Freiheit und sozialer Verantwortung. Dass es sich

**75** | Vgl. Antonio Franceschet, *Kant and Liberal Internationalism: Sovereignty, Justice, and Global Reform*, New York 2002; Mark F.N. Franke, *Global Limits: Immanuel Kant, International Relations, and Critique of World Politics*, Albany, New York 2001.

**76** | Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) hat die von Kant gelassene Lücke in kongenialer Anlehnung an Kant geschlossen, indem er eine systematische Theorie des Weltbürgerrechts vorlegte, in welcher die friedliche und freiheitliche Etablierung supranationaler Ordnungsstrukturen das zentrale Thema ist. Siehe hier Kapitel 2.3.

dabei um eine prekäre Balance handelt, ist klar. Ebenso aber auch, dass der Versuch, sie zu finden und zu wahren, nicht ausbleiben darf.

## 2.2 DIREKTIVE FREIHEIT (JOHANN GOTTLIEB FICHTE)

Fichte wird in Texten über die Ideengeschichte des Liberalismus oft übergangen. Sein Werk gilt vielen als schwer zugänglich und inhaltlich weitgehend in der Philosophie Hegels aufgehoben und von ihr überholt. Zudem scheint die Tatsache, dass Fichte sich für einen planwirtschaftlichen Sozialismus aussprach, nahezulegen, sein Werk als illiberal einzustufen und zu übergehen. Doch damit macht man es sich zu leicht. Fichte wollte der Freiheit noch größeren Stellenwert beimessen als Kant. Mit Ausnahme der *praktischen* Philosophie, bemängelte er, spiele die Idee der Freiheit in Kants Denken gar nicht immer die erste Rolle. In Kants *theoretischer* Philosophie käme ihr nur eine marginale und in der *Kritik der Urteilskraft* eine wohl wichtige, aber nur hintergründige Funktion zu. Fichte entschloss sich demgegenüber, Freiheit zur ausdrücklichen Basis seines *gesamten* philosophischen Systems zu erheben. Auch theoretische und ästhetische Fragen werden bei ihm von der Freiheit her und auf sie hin gedacht. Radikaler kann philosophischer Liberalismus in Anspruch und Ansatz eigentlich gar nicht auftreten.

Dennoch erscheint Fichtes Philosophie nicht durchgängig liberal: Über weite Strecken insbesondere seiner praktischen Philosophie führt direktiver Zwang, nicht Freiheit, die Regie der Gedanken. Im festen Glauben, der Freiheit einen Dienst zu erweisen, hält Fichte es etwa für richtig, liberale Prozeduren politischer Willensbildung zu übergehen oder außer Kraft zu setzen, um einen Endzustand perfekter Freiheit zu erreichen. Der Zweck der Freiheit gerät ihm zur Heiligung freiheitswidriger Mittel. Markante Beispiele dafür sind Entwürfe zu einer planwirtschaftlich zu ordnenden Ökonomie, sein instrumentalistischer Umgang mit der Umwelt sowie Fichtes harsche – die Rechte von Behinderten zurückweisende, die Freiheiten von Frauen und Kindern arg beschneidende – Sozialvertragslehre; alles verkündet im Namen der Freiheit. Dieses Paradox macht Fichtes Philosophie zu einem informativen Lehrstück, thematisiert sie doch das zentrale Problem, wie, wann und wo Freiheit sich in Zwang übersetzen darf – anhand der entscheidenden Frage: *Wessen* Freiheitsvorstellung eigentlich den Ausschlag gibt; die der Philosophen oder die der Bürger?

Fichtes Werk entfaltet sich im Kontext des *Deutschen Idealismus*, dessen Vertreter insgesamt die Freiheit zum philosophischen Prinzip *par excellence*

erhoben.<sup>77</sup> Kant hatte in ihren Augen Freiheit zwar in ihrem wahren, unbedingten Charakter sichtbar werden lassen, aber nicht zureichend fundiert. Die Alternativlosigkeit des freiheitsphilosophischen Neueinsatzes lasse sich nur im Rahmen eines die Realität insgesamt aus Freiheit ableitenden Prinzips denken, meinten Fichte, Schelling, Hegel und weitere Denker jener Epoche. Kant war also zu ergänzen, beziehungsweise zu überbieten mit einer Philosophie, die sich nicht nur zögerlich, sondern emphatisch, nicht nur partiell, sondern total der Freiheit widmet und verschreibt.

Besonderes Interesse galt dabei dem *Rechtszwang*, weil dieser augenfällig individuelle Freiheit in Schranken weist.<sup>78</sup> Man kann natürlich nicht einfach, wie die englischen Utilitaristen, auf den *Nutzen* rekurrieren, welchen Rechtszwang (durch Schutz und Sicherheit für das Individuum) verschafft. Gründe, die zur Freiheit in keinem essentiellen Verhältnis stehen, lassen sich im Namen der Freiheit zurückweisen. *Moralische* oder *religiöse* Erwägungen sind daher ebenfalls problematisch. Die Gültigkeit, auch *diejenigen* dem Rechtszwang zu unterwerfen, die jene Gründe nicht teilen, kann so nicht abgeleitet werden.<sup>79</sup> Obschon Moralität, Religion und eine auf Nutzen bedachte Klugheit zahlreiche *sekundäre* Gründe liefern, sich rechtlich zu verhalten, erfassen sie nicht die hier *primär* auszumittelnde, d.h. die dem Recht der Freiheit *eigene* Vernunft.<sup>80</sup>

Ebenfalls unbefriedigend bleibt der Versuch, Zwang schlicht als *doppelte Negation* der Freiheit, d.h. als Aufhebung einer Aufhebung von Freiheit zu definieren. Kant hatte bereits den später von Friedrich August von Hayek und anderen erneut aufgenommenen Gedanken (vgl. Abschnitt 3.1.1.) einer Rechtfertigung von Zwang als einer »*Verhinderung* eines *Hindernisses* der Freiheit« (AA VI, 231; Kursivierungen i.O. gesperrt) erwogen. Kant hatte aber auch sofort klar gemacht, dass dabei eben nicht das Freiheitsrecht durch die Befugnis zum Zwang erklärt werden könne, sondern vielmehr die Befugnis zu zwingen immer von schutzwerten Rechten abhänge. So führt die Frage nach legitimem Zwang sogleich wieder zurück auf die Frage nach einer rechtlich legitimierten Freiheit. Wer dabei nicht das Faktische zum Normativen verklären und die gebotene Freiheit mit der gegebenen gleichsetzen will, muss angeben, welche Freiheit es denn ist, die da mit den Mitteln des Rechtszwangs verteidigt werden soll.

**77** | Vgl. Richardson und Weithman, *Development and Main Outlines in Rawls's Theory of Justice*.

**78** | Vgl. Michael Köhler: *Begründung*, S. 93, 106.

**79** | Vgl. ebenda, S. 119.

**80** | Vgl. Hans-Martin Pawłowski, Stefan Smid und Rainer Specht, *Die Praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 9.

Der Definition und Rechtfertigung des Zwangs hat also eine philosophische Klärung vorauszugehen, zu welcher Freiheit ein jeder ein unveräußerliches Recht hat. Deshalb scheitert auch der Rechtspositivismus beim Versuch, Recht allein darüber zu definieren, was der Staat als Recht erklärt. Denn von faktischer Zwangsmacht aus lässt sich die Idee des Rechts natürlich nicht beziehungsweise nur zynisch im Sinne von *might makes right* herleiten. Die benötigte Eigenständigkeit der Rechts- und Zwangsbegründung meint aber klarerweise etwas völlig anderes als eine Selbstlegitimation rechtlicher Faktizität durch wertrelativen Dezisionismus.

Also, folgerte Fichte, muss Freiheit ihre Begrenzung aus sich selbst erfahren. Der von mir Gezwungene wird mein Zwingen kaum bejahren, wenn dadurch allein *meine* Freiheit vortrefflich gesichert, seine aber vernichtet wird. Ich muss vielmehr deutlich machen, dass so auch *seine* Freiheit verteidigt werde. Folglich kann nicht bloß mein rein privater Freiheitsbesitz, sondern es muss ein *interpersonal geltungsfähiger* Freiheitsgehalt zum Maß dienen. Das die Freiheit zulässig begrenzende Prinzip muss daher zugleich die Freiheit aller anderen affirmieren. *Private* Freiheit verweist also immer schon über sich hinaus auf den Horizont *gesellschaftlicher* Freiheit; ohne diese ist jene theoretisch nichts sowie praktisch nichtig. Zur Legitimität von Zwang braucht es daher mehr als die zufällige Konvergenz von (bedingten) Interessen und Anliegen. Allein (unbedingte) Freiheit selbst kann zu Zwang berechtigen.

Jene unbedingte, absolute Freiheit wird nun von Fichte in der metaphysischen Freiheit des »Absoluten« beziehungsweise des Weltgrundes lokalisiert.<sup>81</sup> Nur wenn es Freiheit ist, meint Fichte, was die Welt im Innersten zusammenhält, so kann auch Freiheit, über alle Kontingenzen der Kontexte hinweg, das einigende Band zwischen Individuen bilden. Fichte stand seiner Zeit keineswegs alleine mit dieser idealistisch-spekulativen Metaphysik eines aus und zu universaler Freiheit sich entwickelnden Kosmos; in der Philosophie des frühen 19. Jahrhunderts war derlei eher typisch. Fichtes Philosophie setzt sich von zeitgenössischen Denktypen aber aufgrund ihrer methodischen Rigorosität ab: Er zieht nämlich höchst atypische Konsequenzen aus dem Freiheitsprinzip, die uns für systematische Probleme des von ihm vertretenen Liberalismus sensibilisieren. Die Rede ist von dem bereits notierten Paradox, dass Fichtes Philosophie sich die Freiheit zum Ziel nimmt und – als Mittel für dessen Erreichung – einem »System des Zwangs« das Wort redet.<sup>82</sup> Dass und weshalb jenes Paradox aus einem folgenreichen *methodologischen* Fehlgriff resultiert, soll im Folgenden genauer erörtert werden; nicht zuletzt auch damit im Anschluss

**81** | Vgl. Georg Römpf, *Ethik des Selbstbewusstseins: Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Berlin 1999, S. 274f.

**82** | Vgl. exemplarisch Manfred O. Hinz, *Fichtes »System der Freiheit«: Analyse eines widersprüchlichen Begriffs*, Stuttgart 1981.

---

die intelligentere Alternative, die im *prozeduralen Liberalismus* Krauses (Kapitel 2.3) vorliegt, besser gewürdigt werden kann.

### 2.2.1 Epistemologie und Rechtsmetaphysik

Die meisten Philosophen behandeln seit jeher das Recht als von der Moral abgegrenzten Teilbereich der *praktischen Philosophie*. Kant tat Letzteres (siehe hier Abschnitt 2.1.2), indem er rechtliche Normen der Sache und dem Sanktionsmodus nach von moralischen Normen (d.h. der Ethik der guten Ziele und Gesinnung) absetzte: Der *Sache* nach befasst sich bei Kant das Recht mit der *äußerlich* auf andere wirkenden Freiheit; der *Sanktionsart* nach erlauben juridische Normen den *Zwang*, während die Moral sich an die innere Freiheit richtet und sich mit Appellen begnügen muss. Somit fungieren Recht wie Moral beide als Formen *ethischer* Normen; sie formulieren jeweils ein *Sollen*, nicht immer aber auch ein *Sein*. Genau das ändert sich bei Fichte. Er meint, man müsse die Theorie des freiheitsstiftenden Rechts in der *theoretischen*, nicht der praktischen Philosophie, d.h. als Teil der Ordnung des *Seins*, statt des Sollens behandeln. Fichte sucht eine Theorie, die nicht nur *appellierte*, freiheitsdienliches Recht zu schaffen und einzuhalten, sondern die ihre Durchsetzung *garantiert*. Fichte will nicht nur *Zwang im Rechtssystem* legitimieren, sondern auch einen *Zwang zum Recht* etablieren.

In einem Brief aus dem Jahr 1795 an Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) beklagt sich Fichte, Kant führe zwar aus, dass ein Individuum, welches sich unsittliche Maximen setze, mit sich in Widerspruch gerate, sofern es diese verallgemeinere. Er plausibilisiere aber nicht, *warum denn* ein Individuum sich in eben jener universalen Perspektive begreifen müsse und nicht bei einer bloß privaten Maximensetzung – beziehungsweise im Selbstwiderspruch – verharren könne.<sup>83</sup> Demgegenüber aufzuzeigen, dass Freiheit *gar nicht anders* als integriert in ein Reich vernünftiger, unter allgemeinen Gesetzen stehender Wesen konzipiert werden könne, darin erblickt Fichte deshalb die eigentliche philosophische Aufgabe. Deren Auflösung findet sich tags drauf im Brief an Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) in gedrängter Form angekündigt:

---

**83** | Brief vom 29. August 1795, (GA III/2, 384). Fichtes Werke werden – soweit erschienenen – nach der Johann Gottlieb Fichte- *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von: Reinhard Lauth und Hans Gliwickzy, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, zitiert: GA (mit römischer Zahl für die Reihe, Querstrich, arabischer Zahl für den Band, Komma und Seitenzahl) für die Fichte-Gesamtausgabe (Beispiel: GA I/3, 123.). Ansonsten wird der Werkausgabe von Immanuel Hermann Fichte gefolgt (Beispiel: FW II 233).

[...] das Individuum muss aus dem absoluten Ich deduziert werden. [...] Ein endliches Wesen – lässt sich durch Deduktion darstellen – kann sich nur als Sinnenwesen in einer Sphäre von Sinnenwesen denken, auf deren einen Teil (die nicht anfangen können) es Kausalität hat, mit deren andern Teile (auf den es den Begriff eines Subjekts überträgt) es in Wechselwirkung steht; und insofern heißt es Individuum. (*Die Bedingungen der Individualität heißen Rechte.*) So gewiss es sich als Individuum setzt, so gewiss setzt es eine solche Sphäre; denn beides sind Wechselbegriffe. (Herv. i.O.)<sup>84</sup>

Für die Frage nach der Freiheit bedeutet das: Recht wäre samt Zwang als notwendiger Ausdruck von Freiheit abgeleitet, wenn niemand sich anders als bereits in eine rechtlich die Freiheit allgemein wahrende und strukturierende Ordnung eingebunden denken könnte. Um dies darzutun, will Fichte die »Deduktion« des Rechtsbegriffs vom höchsten Prinzip seiner Philosophie aus vornehmen und so schlechthin »alle die Fragen, welche der gesunde Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm beantworten« (GA I/3, 359).<sup>85</sup>

Dieser Anspruch geht bedeutend weiter als der kantische Ansatz, lediglich »Metaphysische Anfangsgründe« der Rechtslehre zu liefern. Im Unterschied zu Kant geht es Fichte also nicht nur um die kritische Anwendung der Freiheitsidee auf juristische Themen. Fichtes Rechtslehre rückt zu einem Bestandteil der *theoretisch-metaphysischen* Erschließung der Lebenswelt auf. In ihr vollzieht sich die Entwicklung eines zunächst noch abstrakten Subjekts zur konkreten Person über eine Deduktion von Außenwelt, Individualität und Interpersonalität.<sup>86</sup> Nicht im Rahmen seiner Erkenntnistheorie, sondern in der Rechtslehre wird bei Fichte die subjektive Annahme einer dem individuellen Bewusstsein gegenüber selbständigen Außenwelt gerechtfertigt.<sup>87</sup>

Der Vergleich zu Kant (vgl. Abschnitt 2.1.4) verdeutlicht, worum es geht: Kant hatte stets sorgsam unterschieden zwischen *Kritik* und *Doktrin* beziehungsweise zwischen *transzendentaler* Grundlegungsarbeit und *metaphysischer* Durchführung, d.h. zwischen der Legitimation einer *Idee* und den sie konkretisierenden *Begriffen*. Fichte bemängelte daran, dass es so jedoch nicht zu einer Philosophie aus einem Guss komme. Die Idee der Freiheit sei dann

---

**84** | Brief vom 30. August 1795, (GA III/2, 391).

**85** | Vgl. Christian Maria Stadler, *J.G. Fichtes Grundlegung des ethnischen Idealismus, oder, Transzendentale Deduktion zwischen Wissen und Wollen*, Cuxhaven 1996, S. 129; Hartmut Tietjen, *Fichte und Husserl: Letztbegründung, Subjektivität u. praktische Vernunft im transzentalen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1980, S. 193-197.

**86** | Vgl. Jacinto Rivera de Rosales, »Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung«, in: *Fichte-Studien*, 16 (1999): 167-190; Edith Düsing, »Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre«, in: *Fichte-Studien*, 3 (1991): 29-50.

**87** | Vgl. Wolfgang H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 26ff.

nicht alleiniges Prinzip der Philosophie, sondern werde von weltlichen Gegenständen und Themen mitbestimmt. Also hebt er jene kantische Trennung auf (GA I, 159). Mit seiner *Wissenschaftslehre* will er Transzentalphilosophie sowie Metaphysik – Kritik und Doktrin – zugleich betreiben.<sup>88</sup> Ziel ist eine einheitliche Freiheitsmetaphysik, welche die *Herleitung* sowie den *Geltungsbeweis* von Freiheit in einem Letztbegründungstheorem zusammenführt (GA I, 16of.).<sup>89</sup> Idee und Wirklichkeit der Freiheit sollen verschmelzen.

Der Philosoph, so Fichte, habe dazu alles Weltwissen von Grund auf neu zu konstruieren (GA I/3, 316, Anm.) – als *notwendigen Begriff* des Geistes samt *notwendiger inhaltlicher Bestimmung* und *notwendiger Anwendung* desselben im Leben (GA I/3, 319). Die von Kant etablierte Differenz von *transzendentaler* und *metaphysischer Deduktion* wird verschliffen – mit gravierenden Konsequenzen: Kant konnte, wie gezeigt (Abschnitt 2.1.2), als Gegenstand seiner *metaphysischen* Deduktionen noch schlicht auf historische Gegebenheiten (etwa das *Allgemeine Preussische Landrecht* und darin umrissene rechtliche Institutionen wie das Privateigentum) zurückgreifen, ohne diese – wie Objekte der *transzendentalen* Deduktion – spekulativ herleiten zu müssen. Fichte hingegen setzte sich durch seine Methode unter Druck, auch diese Gegebenheiten herbeizuduzieren.<sup>90</sup> Das Recht ist genau dann wahrhaft deduziert, wenn es in seiner ganzen Konkretheit als *notwendiges* Moment des menschlichen Selbstbewusstseins ausgewiesen werden kann.

Weil aber die Rechtsphilosophie Fichtes nicht mit *Sollensvorstellungen*, sondern als Lehre des *Seins* operieren möchte, hat sie nicht, wie bei Kant, die *normative* Notwendigkeit der Rechtsidee, sondern die *faktische* Notwendigkeit des Rechts darzulegen: als strenge »Bedingung des Selbstbewusstseins [...], welches die Deduktion derselben ausmacht.« (GA I/3, 319)<sup>91</sup> Wo aber metaphysische und transzendentale Deduktion, d.h. Inhalts- und Gültigkeitsbeweis zusammenfallen, muss die Philosophie alle Phänomene bändigen; sie kann nichts unerklärt lassen, muss alle Dinge auf ihren letzten Grund zu-

**88** | Vgl. Stadler, *J.G. Fichtes Grundlegung des ethnischen Idealismus*, S. 19.

**89** | Vgl. Wolfgang H. Schrader, »Konstruktion versus Unmittelbarkeit. Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei J.G. Fichte«, in: *Fichte-Studien*, 11 (1997): 367-377.

**90** | Vgl. hierzu sowie zum Folgenden: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, S. 65-80, insbesondere S. 68f.

**91** | Nach Johannes Brachtendorf behauptet »Fichte zuviel, wenn er den Begriff des [seienden, C.D.] Rechts als Bedingung des Selbstbewusstseins und als aus dem Ich deduziert ausgibt«, da es keineswegs der Fall sei, »dass Vernunftwesen immer in einer solchen Beziehung stehen müssten.« Das seiende Recht sei wohl Möglichkeitsbedingung von Gesellschaft, aber eben, »dass Gesellschaft sei, ist keine Bedingung des Selbstbewusstseins.« (Brachtendorf, Johannes, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn 1995, S. 190f)

rückführen (können) und aus diesem heraus erst in ihre jeweilige Bedeutung einsetzen (GA I/2, 146). Das umschließt auch die *Herleitung* aller Bewusstseinsgegenstände; so dass »die Notwendigkeit aller bestimmten Objekte in der Natur und ihre notwendige Klassifikation« – von jenem Fundament abgeleitet werden müssen (GA I/3, 348).<sup>92</sup> Alle praktischen, auch etwa die ökonomischen Bedingungen der Umsetzung, Begünstigung und Verhinderung rechtlicher Lebensverhältnisse sollen auf diese Weise hergeleitet werden.

Die Auswirkungen dieser methodologischen Weichenstellung auf die Freiheitstheorie sind extrem. Zum Beispiel: Es ist eine Sache, die spezifische Form menschlicher Freiheit am Begriff der Wahl aus mannigfaltigen Optionen zu erläutern. Aber es ist eine ganz andere, zu »deduzieren«, das »Mannigfaltige« in der Welt existiere deshalb, weil es zur Struktur von Freiheit gehöre, dass sie unter verschiedenen Optionen wählen können.<sup>93</sup> Fichte bringt so die *Welt insgesamt* in Abhängigkeit vom *transzendentalen Bewusstsein*: Die Außenwelt existiert folglich, weil Freiheit einen Gegenstand braucht, an dem sie sich abarbeiten kann, um sich ihrer selbst bewusst zu werden. Fichte behauptet, gewisse Stoffe existierten *deshalb*, weil man ihrer zum sittlichen Handeln bedürfe – dichte Materie für leibliche Bewegung und Selbstartikulation, subtile Materie (d.h. Luft und Licht) zu Kommunikationszwecken (GA I/3, 368). In der *Wissenschaftslehre nova methodo* wird so beispielsweise der Raum insgesamt als »Sphäre der Freiheit«<sup>94</sup> deduiert, weil eben nur in ihm die relative Lage von Objekten verändert und somit Freiheit praktisch werden könne.

Fichte hat sich damit schon seitens seiner Zeitgenossen den Vorwurf zugezogen, er behandle die Natur insgesamt lediglich als Substrat ethischer Selbstbestimmung.<sup>95</sup> Somit mache er sich eines *theoretischen Reduktionismus* schuldig, welcher die Welt lediglich als Reibungsfläche für die Freiheit betrachtet, sowie eines *moralischen Rigorismus*, welcher nichts als das freie Wirken achtet.<sup>96</sup> Viele Fichteforscher bemühen sich seither zwar nach Kräften, diesen Vorwürfen entgegenzutreten mit Textstellen, die demgegenüber eine weniger verzweckte Wertschätzung der Natur bezeugen.<sup>97</sup> Doch diese Versuche sind müßig. Dass er die Welt durchgehend zum »*Material der Pflichten*« (GA I/5,

---

92 | Vgl. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich*, S. 70, 77f.

93 | Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift von K. Chr. Fr. Krause* (1798-99), herausgegeben von Erich Fuchs, Hamburg 1982, S. 61.

94 | Vgl. ebenda, S. 114.

95 | Vgl. Marco Ivaldo, »Die systematische Position der Ethik nach der Wissenschaftslehre nova methodo und der Sittenlehre 1798«, in: *Fichte-Studien*, 16 (1999): 237-254.

96 | Vgl. Hans Freyer, »Das Material der Pflichten. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre«, in: *Kant-Studien*, 25 (1920): 113-155.

97 | Vgl. Virginia López-Domínguez, »Die Idee des Leibes im Jenaer System«, in: *Fichte-Studien*, 16 (1999): 273-293.

353) macht, hätte Fichte selbst nicht als Vorwurf, sondern als Kompliment verstanden (GA I/5, 349). Die Instrumentalisierung der Welt zum Behufe der Freiheit ist kein Ausrutscher in Fichtes Philosophie; sie ist ihr ganzer Stolz.<sup>98</sup>

Der nochmalige Vergleich mit der kantischen Architektonik verdeutlicht die Brisanz von Fichtes Vorgehen: Kant war von einer *drei fachen* Struktur der (theoretischen, praktischen, ästhetischen) Philosophie ausgegangen und hatte für sein philosophisches System ein lediglich *regulatives* Einheitsprinzip aufgestellt. Er versuchte nicht, die drei für sich selbständigen geistigen Grundvermögen (Verstand, Vernunft, Einbildungskraft) in ein einziges Prinzip aufzulösen.<sup>99</sup> Vielmehr unterschied Kant gezielt *drei* Klassen von Phänomenen: vernünftige, vernunftwidrige und vernunftneutrale. Vernunftneutrale Phänomene – die Dinge und Lebewesen der natürlichen Umwelt etwa – sind vielfach nicht oder nicht völlig durch sittliche Vernunft bestimmt, darum aber doch nicht notwendig als vernunftwidrig anzusehen und gering zu schätzen. Natur besteht also, Kant zufolge, nicht nur für die Zwecke des Menschen. Unsere zwecksuchende (*reflektierende*) sowie zweckgebende (*teleologische*) Deutung kann die Natur nicht *an sich*, sondern höchstens *für uns*, d.h. regulativ, nicht konstitutiv, keinesfalls total, sondern allenfalls partiell bestimmen: »Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.« (AA IV, 436, Herv. C.D.), schreibt Kant. Natur wird also unter anderem als Medium der Moral *gedeutet*, nicht jedoch zu allein jener Rolle verdonnert. Denn bei Kant gehört teleologisches Denken »zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik« der Vernunft (AA V, 417), weshalb eine Metaphysik, welche die Welt insgesamt in den Dienst der Freiheit stellt, unmöglich bleibt.<sup>100</sup>

Fichte vertritt das genaue Gegenteil. Er setzt zunächst unser theoretisches Weltwissen zu einem flüchtigen Tanz der Bilder herab, dessen verlässliche Erdung allein der Ethik gelänge (GA I/5, 440). So dringt die praktische Philosophie, als »Wurzel« aller Philosophie, in ehedem souveräne Bereiche der theoretischen Philosophie ein und ordnet diese sich unter. Die Natur wird dabei nicht an und für sich selbst studiert, sondern zum freiheitskonformen Handlungsfeld (v)erklärt; charakterisiert als eine Welt, deren eigentliche Wahrheit nur über die Kenntnis ihrer ethischen Bestimmung zu erlangen sei (GA I/5,

**98** | In dieser eigenwilligen Ansicht folgt ihm: Christian Maria Stadler, *Freiheit in Gemeinschaft: Zum transzentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes*, 2000, S. 25ff und öfter. Zur Genalogie dieser Gedanken vgl. Claus Dierksmeier, »Kant - Forberg - Fichte«, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Fichtes Entlassung - Der Jenaer Atheismusstreit vor 200 Jahren. Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Würzburg 1999.

**99** | Vgl. Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn 1968.

**100** | Dazu ausführlich: Wolfgang Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1972.

158, 169f.).<sup>101</sup> Fichtes Weltbild ist daher, anders als er suggerierte, nicht minder, sondern intensiver dualistisch als das kantische. Fichte kennt ja nur *zwei* Phänomenklassen: werhaft-vernünftige versus wertlos-verunfunktwidrige Phänomene – *tertium non datur*: »Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig, und was nicht notwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig.« (GA I/5, 348) Darin liegt die Krux seiner Freiheitsmetaphysik.<sup>102</sup>

Fichte spitzt Philosophie zu einem Weltanschauungskampf zwischen *Natur* (Weltsicht des Determinismus) und *Freiheit* (Perspektive der Autonomie) zu. Statt der von Kant favorisierten *Vermittlung* beider Welten (durch eine dritte Dimension: die der reflektierenden und symbolisierenden Urteilskraft) lässt Fichtes Konzeption nur noch eine *Stellungnahme* offen. Und diese fällt bei Fichte natürlich zugunsten des moralischen Weltbildes aus. Im Ergebnis wird somit eine Weltsicht erster Ordnung, die praktisch-sittliche, einer Weltsicht zweiter Ordnung, der theoretisch-wissenschaftlichen übergeordnet (GA I/5, 349). *Darum* schreibt Fichte: Was für eine Philosophie man habe, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei und sein wolle (FW I 434f.). Für ein sittlich entschiedenes Bewusstsein kann es nur die freiheitsorientierte Weltanschauung Fichtes geben.

Während Kant die allmähliche Harmonisierung von Natur und Freiheit zum zukunftsoffenen Projekt erklärt, kämpft Fichte für eine so radikale wie totale Unterordnung der Natur unter die Freiheit und macht alle diesbezüglichen Planungen zur philosophischen Chefsache. Jegliche dem Sittengesetz zuwiderlaufenden Phänomene werden zur wesenlosen *Erscheinung* abgestempelt oder für bloßen *Schein* erklärt (FW II 298f.). Eine Notwendigkeit, die Natur theoretisch in ihrer Eigenständigkeit oder praktisch in ihrem Eigenrecht zu erfassen, besteht für Fichte nicht; derlei Gedanken seien bloß Ausdruck einer Weltsicht niederer Ordnung. Nur für technische Zwecke solle man sich mit Naturkunde befassen. Eine philosophische Aussöhnung der Freiheit mit ihren natürlichen Kontexten oder gar die Anerkennung eines intrinsischen Werts

**101** | »Praktisches und theoretisches Ich verhalten sich wie Zweck und Mittel: Das theoretische Ich ist das Mittel, mit dessen Hilfe das Ich praktisch sein kann.« Stadler, *J.G. Fichtes Grundlegung des ethnischen Idealismus*, S. 356.

**102** | Vgl. Günter Schulte, »Vernunft und Natur – Transzentalphilosophie als Symptom«, in: Klaus Hammacher und Albert Mues (Hg.), *Erneuerung der Transzentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, S. 345–359. Christian Maria Stadler versucht, Fichte von diesem Vorwurf freizusprechen, mit dem schrulligen Argument, es fehle Fichte »jede Spur von naturteleologischem Ansatz«, weil er anders als Schelling der Natur nicht (fälschlich) »noch bewusstlosen Geist« zugestehe, sondern sie (richtigerweise) »nur als Material der Pflicht« und als »wertfreies Material der Verwirklichung« von Moralität behandle; Stadler, *Freiheit in Gemeinschaft*, S. 73.

der Umwelt unterbleibt – aus systematischen Gründen: Die einzelnen Naturdinge zählen (*ontisch*) allesamt in die beliebig nutzbare Verfügungsmasse der Menschen, weil Fichte die Natur insgesamt (*ontologisch*) der sittlichen Zweckosphäre beziehungsweise der Freiheit unterordnet (GA I/3, 406, 407).<sup>103</sup>

Jener *prinzipiellen* Unterordnung der sinnlichen Welt unter das Freiheitsbewusstsein (seitens der Transzentalphilosophie) entspricht sodann (seitens der Moralphilosophie) in der *alltäglichen* Lebenswelt die – nicht minder problematische – gänzliche Unterordnung alles Sinnlichen unter das Vernünftige (GA I/5, 440) sowie des Leibes unter den Geist.<sup>104</sup> Zu Recht trifft Fichte deshalb der Vorwurf des metaphysischen Reduktionismus sowie des ethischen Rigorismus. Genau darum hat Hegel später Fichtes Freiheitsbegriff als rein »negativ« charakterisiert.<sup>105</sup> Das von Fichte so stark propagierte Freisein des Ichs von und gegenüber allen Einschränkungen sei, auf die begriffliche Spitze getrieben, ein Merkmal des Toten, so Hegel.<sup>106</sup> Leben hingegen setzt Bindung und positiven Bezug voraus, weshalb Hegel eine »konkrete«, »organische«, »affirmative« und »substantielle« Freiheit befördern wollte, in der die Individuen sich nicht gegen ihre Umwelt, sondern in ihr zur Autonomie heranbilden.<sup>107</sup>

Wie der *Natur*, so wird auch der *Gesellschaft* von Fichte ein freiheitstheoretisches Deutungskorsett verpasst: Jedem Ich begegnet in der Außenwelt begrenzender Widerstand; teils wird dadurch das Subjekt in seiner Freiheit gehemmt, teils ist der Widerstand ein solcher, bei dem sich das Subjekt – etwa durch Appelle zu sittlichem Handeln – gerade als frei beziehungsweise zur Freiheit aufgerufen wahrnimmt (GA I/3, 343f.). Aufforderungen zum verantwortlichen Freiheitsgebrauch lassen auf einen vernünftigen Sender schließen (GA I/3, 344). Jeder aber, der andere außer sich als vernünftig *erkennt*, muss diese, logisch gesehen, auch *anerkennen*. Denn, sofern er in der autonomen Vernunft den Geltungsgrund *seiner* Freiheitsrechte begreift, hat er konsistenterweise auch in der Vernunft anderer einen gleichwertigen Geltungsgrund zu erblicken.<sup>108</sup> Somit ergeht die Forderung, andere anzuerkennen, seitens der *eigenen* Vernunft – und stellt keine *externe* Freiheitsbeschränkung dar (GA I/3, 353).

Aber damit ist noch nicht die Möglichkeit aus der Welt geschafft, dass jene logisch geschuldete Anerkennung faktisch ausbleibt (GA I/3, 356). Das aber

**103** | Vgl. hierzu: Manfred Brocker, *Arbeit und Eigentum: Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992, S. 311f.

**104** | Vgl. Peter Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, München 2007, S. 106.

**105** | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (TWA, Bd. 2, 69-82).

**106** | »Ich kann alles töten, von allem abstrahieren. So ist der Eigensinn unüberwindlich und kann an ihm selbst alles überwinden. Aber das Höchste, was zu überwinden wäre, wäre gerade diese Freiheit, dieser Tod selbst.«, Hegel, (TWA 2, 547).

**107** | Vgl. u.a. (TWA 7, 298; 7, 406; 9, 66; 10, 333; 12, 58-66; 12, 417).

**108** | Vgl. Rosales, *Begrenzung*.

darf nicht toleriert werden, denn ansonsten, fürchtet Fichte, ließe »sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, dass der andere neben dir auch frei sein könne, zum Gesetze seines Willens und seiner Handlungen machen sollte.« (GA I/3, 387) Warum sollte man seine Freiheit beschränken, sofern man sich nicht sicher sein kann, dass es die anderen ebenso tun? Folglich sinnt Fichte auf Mittel und Wege, wechselseitige Anerkennung *absolut* sicherzustellen – durch staatlichen Zwang<sup>109</sup> und eine komplizierte Rechtsschutzmechanik.<sup>110</sup>

Fichte geht hier wiederum von Grund auf anders vor als Kant: Statt wechselseitige Anerkennung im Medium der *Sollensphäre* zu belassen, muss Fichte, der *Seinsdimension* des Rechts verpflichtet, den nur *hypothetisch-bedingten* Charakter faktischer Anerkennung so in einen *kategorisch-unbedingten* überführen, dass hierzu »keineswegs das Sittengesetz: sondern das Denkgesetz« (GA I/3, 356) bemüht wird. Den Anderen nicht als anspruchsberechtigtes Subjekt anzuerkennen stelle, schreibt er, einen Widerspruch im transzendentalen Bewusstsein dar, d.h. einen, der das Zustandekommen freiheitlichen Bewusstseins überhaupt verhindere. In seiner *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) erklärt Fichte eine direkte Wechselwirkung zwischen Körpermodifikation und Willensbestimmung für unabdingbar. Er identifiziert schlechterdings (normative) Freiheitlichkeit und (faktische) Körperlichkeit miteinander (GA I/3, 363). Physischem Handeln kommt demnach direkt rechtskonstitutive Bedeutung zu.<sup>111</sup>

Zwar hat Fichte schon mit der 1800 erschienenen »*Bestimmung des Menschen*« diese Position modifiziert.<sup>112</sup> Auf die Entfaltung seiner Lehre von Recht,

---

**109** | Vgl. Köhler, *Begründung*, S. 113ff.

**110** | Exemplarisch: Wolfgang Janke, »Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes«, in: *Kant-Studien*, 82, No. 1 (1991): 197–218 m.w.N.

**111** | Zu den auf die ›Grundlage‹ folgenden Varianten der Anerkennungstheorie vgl. Düsing, *Das Problem der Individualität*; vgl. auch: Ivaldo, *Die systematische Position der Ethik nach der Wissenschaftslehre nova methodo und der Sittenlehre 1798*. Zur Kritik am Interpersonalitätstheorem der »Grundlage des Naturrechts« siehe: Eberhard Heller, *Die Theorie der Interpersonalität im Spätwerk J. G. Fichtes: Dargest. in den »Thatsachen des Bewusstseyns« von 1810/11*, München 1974, S. 59ff. m.w.N.

**112** | In späteren Jahren vertrat Fichte die Ansicht, dass wir zur Apperzeption des anderen nur mittels eines mit allen anderen geteilten überindividuellen Grundes kommen. Die Anerkennungsfundierung lässt sich so phänomengerechter rekonstruieren; das Verstehen der – nun eindeutig empirisch-faktisch zu verstehenden – Aufforderung macht nämlich bereits ein Verfügen über überindividuelle Vernunft erforderlich, deren Möglichkeit aus eben jenem überindividuellen (Seins-)Grund abgeleitet wird, den bereits die *Wissenschaftslehre nova methodo* in Anspruch nimmt. Vgl. Makoto Takada, »Zum intersubjektiven Verständnis des Ich in der *Wissenschaftslehre nova methodo*«,

Politik und Wirtschaft hat jene Kurskorrektur jedoch keinen nennenswerten Einfluss genommen. In den meisten seiner sozialphilosophischen Schriften legt Fichte jenen Gedanken einer faktisch erforderlichen, mechanisch-wechselseitigen Anerkennung so aus, dass im Falle ausbleibender oder verweigter (faktischer) Anerkennung es möglich, ja sogar sittlich-notwendig sein solle, dass der Nicht-Anerkennende dadurch (normativ) rechtlos wird (GA I/3, 355f.).<sup>113</sup> Im Rechtsbruch, schreibt Fichte, gebe der andere den »sichere[n] Beweis davon« (GA I/3, 387), dass er seinen Körper nicht vollständig unter die Herrschaft seiner Vernunft gebracht habe. Die seiner Vernunft geschuldeten Anerkennung und den daraus resultierenden Respekt vor seiner Würde dürfe man daher aufgrund eben dieser Übeltat gerechtfertigterweise zurückziehen. Durch die widerrechtliche Handlung verliert der Täter seine Menschenwürde; man darf ihn nunmehr, schreibt Fichte ausdrücklich, wie »als bloßes Sinnensubjekt« betrachten sowie als grundsätzlich rechtslos, als bloße Sache, behandeln (GA I/3, 356).<sup>114</sup>

Aus gleichem Grund verweigert Fichte die Rechte all jener Personen, denen es mit uns an »reelle[r] Wechselwirkung« fehlt, etwa die Rechte »Längstverstorbener«. *Reell* steht demnach für *körperlich*: Rechte geistiger Relationen, beispielsweise auf »Denkfreiheit, Gewissensfreiheit«, werden rundweg verweigert (GA I/3, 360). Nur solchen Vernunftwesen kommt ein Rechtsverhältnis mit uns zu, die durch körperliche Einwirkung unsere Anerkennung einfordern können. Fichte berührt dabei ein zentrales Problem freiheitlicher Philosophie schlechthin: Wie halten wir es mit denen, die mit uns in keinen Rückwirkungsverhältnissen stehen? Haben wir etwa Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen, deren Wohl und Wehe wir durch unsere Handlungen beeinflussen, die ihrerseits uns aber weder nutzen noch schaden können? Verdient unsere Freiheit noch über den Tod (die natürliche Grenze aller Rückwirkungsmöglichkeiten) hinaus Achtung? Darf etwa das Testament eines Verstorbenen zum Nutzen der Überlebenden durchkreuzt werden? Und wie steht es mit der Freiheit und Würde geistig behinderter Menschen, deren Verhalten uns vielleicht nicht immer eindeutig deren Willen zu fehlerloser Rechtswahrung – zur Einhaltung des Gesellschaftsvertrags – signalisiert? Sind sie allein darum schon als bloß rechtlose Sachen zu betrachten?

---

in: *Fichte-Studien*, 35 (2010): 345–356. Am Rande sei angemerkt, dass im Anschluß an diese reifere Position der Fichte-Schüler Karl Christian Friedrich Krause seine eigenen Theorie interpersonaler (und ferner interkultureller) Anerkennung aufbaut. Dazu mehr im folgenden Kapitel.

**113** | Kritisch dazu: Ludwig Siep, »Naturrecht und Wissenschaftslehre«, in: *Praktische Philosophie*, S. 38.

**114** | Zur Kritik dieses Gedankens: Rainer Zaczek, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*, Berlin 1981.

Fichte entscheidet diese Fragen in einer unseren moralischen Intuitionen krass zuwider laufenden Weise.<sup>115</sup> Das liegt an jenem Grundzug seiner Sozialphilosophie, das gesamte Rechtsgefüge, ähnlich einem geometrischen Konstruieren von Linien aus Punkten und von Flächen aus Linien, nachzubilden. Fichte baut Schritt für Schritt aus wechselseitigen Vereinbarungen (Linien) zwischen rein *privaten* Subjekten (Punkten) das öffentliche Rechtsverhältnis (als Fläche) auf.<sup>116</sup> Damit nimmt er viel von späteren, spiel- wie vertragstheoretischen Konzeptionen vorweg. An seinem Beispiel lässt sich darum auch viel über deren Wert und Unwert lernen: Fichte geht aus von zwei Subjekten, die je nur ihren Privatwillen realisieren wollen, und ihrer wechselseitigen Verabredung, einander (beispielsweise in ihrem jeweiligen Besitz) anzuerkennen (GA I/4, 5f.). Rationales Eigeninteresse begründet das Interesse am Anderen. Daraus entsteht ein Verhältnis wechselseitiger Rechts- und Eigentumswahrung, das zunächst noch sehr fragil ist: »Die geringste Verletzung desselben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidiger *alles* zu nehmen, wenn er kann.« (GA I/4, 9)

Auf der »Oberfläche der Erde« als einer »Wirkungssphäre für alle« kann prinzipiell jeder jeden jederzeit in seinem Eigentum gefährden. Folglich ist niemands Eigentum durch bloß zwei- oder mehrseitige Verabredung *absolut* gesichert (GA I/4, 9). Damit wäre aber, so Fichte, eigentlich die entscheidende Bedingung aufgehoben, unter der man überhaupt einwilligen könnte, sich der Bestände fremden Eigentums *grundsätzlich* zu enthalten. Also muss noch etwas hinzutreten: Der Wille, sich des Eigentums der anderen (passiv) zu enthalten, hat sich zu erweitern auf den Entschluss hin, wechselseitig auch deren Eigentum (aktiv) zu verteidigen: ein wechselseitiger »Schutzvertrag« wird errichtet (GA I/4, 10). Fichte räsoniert, dass gleich dem Eigentumsvertrag auch dieser Schutzvertrag »wie jeder Vertrag bedingt« sei (GA I/4, 10): nur unter der Bedingung *faktisch* geleisteten Schutzes sei einer dem anderen zum Schutz gegenüber Dritten verbunden. Um jene (theoretisch) nur *hypothetische* Bedingung (praktisch) *kategorisch* zu machen, müsse sie *zwangsläufig* mit dem Eintritt in jenen Vertrag – als Staatsbürgerpflicht zum »Beitrag an

**115** | Vgl. zur Kritik im 20. Jahrhundert vgl.: Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1991, sowie: Helmut Girndt, »Über den Umgang mit der empfindungsfähigen Natur nach J. G. Fichte«, in: Alfred Mues (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, S. 139ff. Zur zeitgenössischen Kritik an Fichte durch Karl Christian Friedrich Krause vgl. Claus Dietersmeier, »Fichtes kritischer Schüler: Zur Fichtekritik K.C.F. Krauses (1781-1832)«, in: *Fichte-Studien Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Bd. 21, (2003): 151-162.

**116** | Vgl. Hans-Jürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg 1975, S. 124.

Kräften, Dienstleistungen [...] oder in Geld« – ergehen (GA I/4, 16). So entsteht bei Fichte – ähnlich wie später unter anderem bei Robert Nozick – der Staat aus dem Geiste des Besitzindividualismus: Als Schutzgemeinschaft aus einem abstrakten Beistandspakt einzelner Individuen artikuliert sich die staatliche Rechtsgemeinschaft erst, nachdem »durch Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen [...] das Ganze entstanden« (GA I/4, 15) ist. Allein deren Sicherheits- und Besitzschutzstreben wirkt als vergemeinschaftender Zweck. Fehlt dieses Streben oder die Möglichkeit, es pünktlich zu erfüllen, so fehlt auch der Grund zur Gemeinschaftsbildung.<sup>117</sup>

Da nun im gewählten mechanistischen Bild eines statischen Gleichgewichts von Leistung und Gegenleistung schon die allerkleinste Balancestörung das Ganze aufhebt, wird die allgemeine Rechtssicherheit als strikt bedingt durch die Beitragsleistung jedes Einzelnen begriffen: Es ist »der Kontrakt aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet.« (GA I/4, 17) Dann haftet der Schuldige dafür mit seiner *ganzen* Existenz; der Staat unterwirft diese Person seinem Gesetz gewaltsam und setzt sich an ihr nun wie an toter Materie durch. Insofern garantiert der Vertrag sich tatsächlich, wie Fichte postuliert, selbst: »Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnis«, wer aber »darin ist, erfüllt ihn notwendig ganz« (GA I/4, 18). Da es sich aber kein Staat leisten kann, seine Bürger unausgesetzt zu malträtieren, muss die Rechtsordnung so konstruiert werden, dass Staatsbürgervertragsverletzungen erst gar nicht begangen werden und so stipuliert Fichte: »Wenn demnach eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegenteil ihres Zweckes erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille geötigt, nur das Rechtmäßige zu wollen« (GA I/3, 427; Herv. i. Org.).

Auf guten Willen, sittliche Selbstbindung, freiwillig übernommene Verantwortung usw. käme es also bei der Rechtsdurchsetzung nicht mehr an. Existiert erst einmal ein derartiger mechanischer Staatsapparat, so wird ein strenges Gerichtswesen, mit Richtern als Subsumtionsautomaten (GA I/3, 398), dessen Ordnung auf immer bewahren. Und Fichte glaubt ernsthaft, einen solchen – totalitären – Staat zu errichten, gebiete die Idee der Freiheit, da diese dazu auffordere, ein seine *sämtlichen* Realisierungsmittel *vollumfänglich* legitimierendes Rechtsgesetz aufzustellen (GA I/3, 426f.). Zwar erkennt Fichte, dass es so unmöglich wie unsittlich ist, zur Freiheit geborene Menschen durch *physische* Vorkehrungen umfassend am *Ausüben* widerrechtlicher Handlungen zu hindern (GA I/3, 425f.). Er sieht aber keinerlei Problem darin, ihren *Willen* durchgängig zur Legalität zu *nötigen*: Denn »die Freiheit des guten Willens bleibt durch dieses Zwangsgesetz unangetastet.« (GA I/3, 427, Herv. C.D.) Wenn jedem klar wäre, dass alles widerrechtliche Wollen notwendig »das

---

117 | Vgl. ebenda, S. 132.

Gegenteil des Beabsichtigten« erreicht, so hätte man es alsbald nur noch mit rechtskonformem Willen zu tun, spekuliert Fichte (GA I/3, 426). Der rechtswidrige Wille soll so also der Grund seiner eigenen – nicht *Besserung*, sondern – *Vernichtung* sein und dieser »Satz in seiner ganzen synthetischen Strenge« das einigende Prinzip für alle Zwangs- und Strafgesetze und eine entsprechende Überwachungsmaschinerie hergeben (GA I/3, 426).

Diese Gedanken laufen auf ein eigentümliches Ergebnis hinaus: Um die Erhaltung des mechanischen Rechtsgleichgewichts sicherzustellen, muss jeder Rechtskonflikt, ja schon jede unwillkürliche Rechtekollision als intolerable Balancestörung aufgefasst und daher nicht nur (wie in den meisten Rechtsstaaten üblich) im Nachhinein korrigiert und für nichtig erklärt, sondern idealer Weise von vornherein verhindert werden.<sup>118</sup> Damals mangelte es noch an den technischen Möglichkeiten zur kompletten Überwachung und Steuerung des Verhaltens. Heute, da solche Technologien zunehmend zu Gebote stehen, sticht die illiberale Bedrohung, die in diesen Gedanken beschlossen liegt, noch anschaulicher heraus. Aber sofern mit damaligen Mitteln schon möglich, wollte Fichte durchaus die gesamte Mechanik des Staates – namentlich das Wirtschafts- und Sozialrecht – in den Dienst der *zwangsläufigen Erfüllung* des Staatsbürgervertrags stellen. Fichte machte, vorgeblich der Freiheit zuliebe, den *Zwang* zum Prinzip von Politik und Wirtschaft und forderte daher einen direktiven Paternalismus seitens des freiheitsbringenden Staats. Von einem nahezu libertären Ansatz aus (mit dem Staat als Besitzversicherungsanstalt) kommt Fichte so überraschender Weise zu einer ganz und gar nicht libertären Rechtstheorie (mit dem Staat als Daseinsplaner).

Als reine Eloge auf den Rechtszwang ist Fichtes Freiheitsphilosophie dennoch nicht anzusehen. Fichtes Werk enthält auch eine Fülle von Gedanken, die geradewegs jenem *mechanistischen* Konzept widerstreben und einen anderen, liberaleren Fichte zeigen. In seinen sozialphilosophischen Schriften finden sich oftmals biologische Metaphern, um dem Gedanken einer *organischen* Selbstordnung der Gesellschaft zum Ausdruck zu verhelfen.<sup>119</sup> Auch das ist zeittypisch. In zahlreichen Philosophien des frühen 19. Jahrhunderts sammelt das Beiwort *organisch* viele zuvor teils unartikulierte, teils noch unklare Vorstellungen ein, denen die Absicht gemein war, dem rigiden Geist der (von

---

**118** | »Der Zwang ist die typischste Funktion des fichteschen Staates: er ermöglicht das Bestehen des Gleichgewichts des Rechts, da dieses Gleichgewicht ohne angedrohte Strafe instabil ist. Die Abschreckung vom rechtswidrigen Handeln ist das zentrale Element der Deduktion des gemeinen Wesens in den §§ 14ff. des Naturrechts«; Luca Fonnesu, »Die Aufhebung des Staates bei Fichte«, in: *Fichtes Sudien*, Bd. 11 (1997): 85-98. Kritisch dazu: Köhler, *Begründung*, S. 111.

**119** | Vgl. Manfred Riedel, »Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31, No. 1 (1977): 5-18.

Hobbes begründeten) Sozialvertragstheorie zu entkommen.<sup>120</sup> Etliche Denker fühlten sich durch Kants *Kritik der Urteilskraft* legitimiert, das Verhältnis von individueller Freiheit und kollektiver Ordnung auf eine neue, andere Weise zu denken: in Richtung auf eine durch Kultur erreichbare Harmonisierung von Natur und Freiheit. Auch Fichte machte da keine Ausnahme und reicherte seine Sozialphilosophie mit organischen Metaphern an.

Mitunter erklärt Fichte, der Mensch sei eine »Organisation«, eine »vollkommene Pflanze« (GA I/3, 378). Denn beim Organismus ist, anders als in Mechanismen, »das Ganze auch um der Teile willen da; es hat keinen anderen Zweck, als den, bestimmt diese Teile zu produzieren«, weil und indem »das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt und eben dadurch erhält.« (GA I/3, 378) Der im Bild des Organismus vorgestellte Mensch könne daher, proklamiert Fichte, nicht anders konzipiert werden als aus dem seinem eigenen »Selbstbewusstsein gegebenen Begriffe der Freiheit« (GA I/3, 379). Als Wesen, dessen Begriff allein von sich selbst her zu gewinnen und zu interpretieren ist, kann der Mensch folglich nur durch seine *eigenen* Ziele zu dem werden, was er der Anlage nach sein soll. Und das steht natürlich in erkennbarer Spannung zu allem bisher Ausgeführten.

Wenn tatsächlich, wie es nun heißt, der »Charakter der Menschheit« in »Bildsamkeit« zur Freiheit besteht (ebenda), dann kann die Bestimmung des Menschen kaum in einer eben jene Freiheit abtötenden Rechtsordnung liegen. Demnach wäre zu schließen, dass deswegen das die menschliche Sozialisation organisierende Recht von den Bürgern selbst hervorgebracht werden müsse: in reflexiver Freiheit und ihren *eigenen* Vorstellungen zufolge. Statt einer *philosophisch deduzierten* müsste es zu einer *gesellschaftlich konstruierten* Ordnung kommen, hervorgehend aus freier gesellschaftlicher Übereinkunft. Und müsste im Lichte dessen nicht auch der Sinn der Rechtsordnung überdacht werden?

In manchen Passagen seines Werkes, etwa in Fichtes *Sittenlehre*, klingt es in der Tat so: Freiheit könne nicht als innerlich vague – d.h. begriffsslos – verstanden werden. Freiheit müsste vielmehr von sich wissen und einen für sich selbst verbindlichen Begriff von sich haben. Jedoch kann dies kein die Freiheit von außen bindender Zweck sein, an den diese sich heteronom auslieferte: Menschliche Freiheit muss selbst den Zweck angeben, auf den hin sie sich entwirft. Freiheit kann sich aber nur dann vollauf autonom bestimmen, wenn ihre so gewonnenen Ziele wiederum die Freiheit affirmieren. Freiheit ist daher das, was sich selbst zum universalen Zweck setzt; Freiheit zielt auf Freiheit – oder sie ist keine. Deshalb auch verweist individuelle Freiheit auf universelle Freiheit. Persönliche Freiheit muss im Modus der Allgemeinheit gesucht werden.

---

**120** | Zur Differenz ›mechanisch‹ versus ›organisch‹ bei Fichte vgl. Carla Amadio, »Ästhetik und Politik von der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre aus«, in: *Fichte-Studien*, 11 (1997): 99–112.

Ansonsten würde das Wesen der eigenen Freiheit in ihrer Erscheinung beziehungsweise ihre Idee in deren Ausführung negiert.

Fichte bestätigt daher Kants *kategorischen Imperativ*, dass der je eigene subjektive Handlungsgrundsatz (die Maxime) sich stets als objektives Gesetz setzen lassen solle. Dies sei die angemessene Formel der Freiheitsidee und ihrer normativen Selbstbindung. Und weil jener kategorische Imperativ anweist, Menschen als Selbstzweck zu behandeln und nicht zu instrumentalisieren, müsste Fichte eigentlich auch die Rechtsordnung an den autonom seitens der Bürger formulierten Ziele orientieren und das Recht als reflexives Ordnungsgefüge *ihrer* Freiheit entwickeln. Im Werk Fichtes finden sich auch durchaus Anklänge an ein solches eher organisches als mechanisches Rechtsverständnis. So erkennt er etwa – absehend von all den negativen Restriktionen, die das Recht dem Streben des Einzelnen auferlegt, – »das *Positive*, das im Begriffe des Rechts liegt,« (GA I/3, 356) genau darin, dass jeder nur nach demjenigen Rechtsbegriff beurteilt und behandelt werden darf, den er »selbst haben muss« (ebenda).

Aber Achtung: Fichte meint *nicht* einen empirisch seinen Mitmenschen abgehörchten Begriff von Recht. Vielmehr handelt es sich um jenen, von dem Fichte zu wissen glaubt, dass er »im Wesen der Vernunft liege«, da »kein endliches Wesen möglich sei, in welchem derselbe nicht – [...] – zufolge seiner vernünftigen Natur vorkomme.« (GA I/3, 358) Auf die realen Menschen und deren faktisches Bewusstsein mag er sich nicht einlassen. Ähnlich ambivalent ist Fichte, wenn er den »Inbegriff« der Möglichkeitsbedingungen, dass jemand »Person sei«, als deren »Recht« bezeichnet, und all jene Rechte, »die im Begriffe der Person« liegen, »Urrechte« derselben nennt (GA I/3, 390). In solchen Zusammenhängen schreibt er dann schon mal, dass *Recht* dem Wesen der Personen als solchen zukommt, also *unbedingt* und nicht erst aufgrund von bedingten Anerkennungsverhältnissen.<sup>121</sup> Doch kaum sind solche Worte gefallen, werden sie wieder zurückgenommen: »Es gibt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte der Menschen.« Grundrechte beziehungsweise Menschenrechte seien »bloße Fiktion [...] zum Behufe der Wissenschaft« (GA I/3, 403).

---

**121** | Problematisch dabei ist indes, dass diese Aufwertung aller Einzelnen (inklusive meiner selbst) zu einem Selbstzweck qua Vernunft bei Fichte letztlich doch nur instrumentell zu verstehen ist, weil eben alle Menschen Mittel zum Zweck der allgemeinen Vernunft sind oder sein sollten, woraus die sofortige Abwertung all derjenigen folgt, die sich diesem Projekt nicht einfügen; vgl. Klaus-Michael Kodalle, »Der Stellenwert der Historiographie im Kontext des fichteschen Geschichtsdenkens«, in: *Fichte-Studien*, 11 (1997): 259–285. Dies zeigt sich u.a. in Fichtes Formulierung, die Existenzberechtigung des Menschen läge in der der Arbeit für den Gattungszweck: »dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu sein« (GA I/5, 230).

Zweifel sind angebracht. Falls das Recht wirklich denknotwendig aus der Artikulation des freiheitlichen Wesens des Menschen folgt, so lässt sich ja Fichtes Behauptung kaum aufrechterhalten, ein Naturrecht gebe es nur im, nicht jedoch vor dem Staate (GA I/3, 395ff.). Sicherlich, die *Realisierung* naturrechtlicher Normen bedarf des Staates. Aber wenn zum freiheitlichen Wesen des Menschen die Idee des Rechts samt einer Einschränkung von jedermanns Freiheit auf dessen Grenzen gehört, kann, ja muss dann nicht doch von einem Mindestbestand vorpositiver vernunft- beziehungsweise naturrechtlicher Normativität gesprochen werden?<sup>122</sup> Fichte scheint dem sogar mitunter zuzustimmen, wenn er seinen Rechtsbegriff so erklärt, dass dieser selbst erst die positiven Rechtsgesetze ins Recht setzt. Er argumentiert beispielsweise: Habe man ein Urrecht, freie Persönlichkeit zu sein, so auch einen Anspruch auf die Zuerkennung der Rechte, die dies *de facto* ermöglichen. – »Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht konstituierendes, d.i. ein *absolutes Recht*.« (GA I/3, 409, Herv. i.O.)

Ein absolutes Recht ist nicht durch empirische Rechtszwecke bedingt, sondern hat sich selbst zum Grund. Gilt aber ein Recht für uns *als* Person, so gilt es für *jede* Person (GA I/3, 374). Persönlichkeitsrechte einzufordern heißt, einen Begriff zu beanspruchen, der den Gedanken (der Rechte) des einen zugleich mit der intellektuellen Setzung (der Rechte) der anderen verschränkt. Wir können Freiheit für uns nur im Namen von Gründen verlangen, die uns zugleich verpflichten, für die Freiheit aller Personen, alle Weltbürger, einzutreten. So scheint aus Fichtes Vernunftkonzept eine Fundierung interkultureller Grundrechte zu folgen. Wenn Freiheit universal gilt, so müsste sie doch auch global zur Geltung gebracht werden? Fichte aber lässt jenen gangbaren kosmopolitischen Pfad von nationalstaatlichen Gedankengewächsen überwuchern, für die er zu Anfang des 20. Jahrhunderts so berühmt wie zu dessen Ende berüchtigt war.<sup>123</sup> Um perfekte Freiheit durch philosophische Direktiven zu sichern, macht Fichte von seinem der Anlage nach großherzig-universalen Freiheitsdenken einen verblüffend engstirnigen Gebrauch. Da der eigentliche Wert der Freiheit für ihn in ihrem vernünftigen Gebrauch besteht, unterjocht

**122** | Vgl. Riedel, *Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung*. Gleiches gilt auch für zentrale Überlegungen Fichtes zum »Weltbürgerrecht«; vgl. Verweylen, *Recht und Sittlichkeit*, S. 98.

**123** | Zur Fichte-Rezeption in der nationalsozialistischen Philosophie vgl. Konrad Kramer, »Um einen nationalsozialistischen Fichte von Innen bittend. August Faust über Fichte im Jahr 1938«, in: Oliver-Pierre Rudolph und Jürgen Stolzenberg (Hg.), *Wissen, Freiheit, Geschichte Die Philosophie Fichtes im 19 und 20 Jahrhundert: Die Philosophie Fichtes im 19 und 20 Jahrhundert*, Amsterdam 2010. Siehe auch Christian Jansen, »The Formation of German Nationalism, 1740-1850«, in: *The Oxford Handbook of Modern German History* (2011): 234.

Fichte die lebensweltliche Freiheit der Bürger zugunsten der Vernunftfreiheit der Philosophen; und weil keine Aussicht besteht, dies global durchzusetzen, grenzt er seine Theorie auf nationale Parameter ein.

Denjenigen, die sich gegen seinen nationalistischen Paternalismus wahren, entgegnet Fichte kurzerhand, dass sie sich selbst missverstehen. Jener eisige Vorwurf eines *falschen Bewusstseins* wird später bei Marx noch Karriere machen. Fichte jedoch handhabt ihn noch rigorosier als dieser. Marx lässt wenigstens zu, dass dem *falschen Bewusstsein* (bei ihm etwa: kapitalistischem Denken) eine geschichtliche *Teilwahrheit* zukommt. An dessen Aufklärung zur ganzen Wahrheit (entsprechend: des kommunistischen Denkens) muss dem Philosophen durchaus gelegen sein. Bei Fichte aber verläuft die Trennung zwischen wahrem und falschem Bewusstsein radikaler, nämlich zwischen den Ebenen des transzendentalen und des alltäglichen Bewusstseins. Das gewöhnliche Bewusstsein, sofern es philosophisch rekonstruiert und der Falschheit seiner eigenen Annahmen überführt ist, hat gar keinen Anspruch auf Geltung. Man muss es weder theoretisch berücksichtigen noch praktisch auf dessen Vertreter Rücksicht nehmen.

### 2.2.2 Sozialphilosophie

Fichtes Sozialphilosophie beginnt von plausiblen, ja sympathischen Anliegen: Jede Person, so Fichte, benötige eine bestimmte Sphäre, die ihre jeweilige Freiheit realisiert und symbolisiert: ein Eigentum (GA I/3, 361). Im Eigentum wird Freiheit dinglich greifbar. Das *Eigentumsrecht* fungiert daher sozusagen als Grammatik, welche die Kommunikation der bürgerlichen Freiheiten untereinander regelt. Wer die Semantik der Freiheit im Verhältnis von Individuum zu Individuum sichern will, muss die Syntax für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft kennen. Um beispielsweise das Eigene gültig vom Fremden abzugrenzen, muss linguistisch zunächst das Private vom Öffentlichen geschieden werden. Fichte widmet daher der juristischen Prosa von Besitz und Eigentum umfangreiche Stilstudien, welche die spezifischen Proklamationen des Privatrechts als öffentliche Sprechakte der Freiheit interpretieren. Der poetische Clou jener Überlegungen liegt dabei darin, in den Rechten der jeweils anderen nicht Negationen, sondern Manifestationen der eigenen Freiheit zu erblicken.

Fichte argumentiert: Wann immer ich mich, andere ausschließend, auf Dinge beziehe und rechtlich gültig handeln will, legitimiert dies für jedes andere Vernunftwesen ein ebensolches Verhalten. In meinem Objektbezug ist also schon der Objektbezug der anderen – prinzipiell – mitgedacht (GA I/3, 414-417). Dass mir der Besitz von irgendetwas verwehrt wird, kann demnach prinzipiell statt als Ausdruck eines *fremden*, als Manifestation meines *eigenen* (Besitz-)Willens begriffen werden (GA I/3, 416). Insofern findet meine Eigen-

tumsfreiheit in der aller anderen keine fremde Schranke, sondern ihre eigene Grenze. Jener Zusammenhang eines jeden mit allen anderen konstituiert das Eigentumsrecht: Die Sozialbindung des Eigentums fungiert daher nicht als *nachträgliche* Restriktion oder Reduktion eines *vorangehenden* abstrakt-allgemeinen Rechts, sondern definiert alles Eigentum vielmehr radikal (d.h. von der Wurzel her) als Gemeineigentum, bevor dessen nachträgliche private Portionierung in den Blick kommt.<sup>124</sup> Allen gebührt ein freiheitsermöglichtes Eigentum. Freiheit soll deswegen durch die Rechtsordnung nicht nur (doppelt-negativ: als Negation von Negationen von bereits als Rechtsgut etablierter Freiheit) *geschützt*, sondern auch (unmittelbar positiv und affirmativ) *geschaffen* werden (GA I/5, 314). Niemand darf zum Rechtsbruch (etwa durch Armut zum Diebstahl) animiert werden (GA I/3, 459).<sup>125</sup> Der Rechtsstaat hat auch Sozialstaat zu sein.

Fichte überzeugt, wenn er fordert, in den Rechten der jeweils anderen statt einer negativen Schranke eine positive Begrenzung zu erblicken, die den Einzelnen zuallererst mit seinen Mitmenschen in einen gültigen Anerkennungszusammenhang einrückt. Durch den Sozialverbund wird der Einzelne somit in seiner Rechtsposition bestätigt, nötigenfalls auch korrigiert.<sup>126</sup> Dass Fichte sich daher nicht, wie andere Freiheitsphilosophen, zu einem ungestümen Hymnus auf exklusiven Privatbesitz inspiriert fühlt, überrascht kaum. Wohl aber, dass er sich demgegenüber zu einer Eloge des Kollektiveigentums hinreißen lässt. Obschon man bei ihm einige Anklänge einer sozialdemokratischen Vermittlungsposition findet, stimmt er sich zuletzt doch klar auf das Lied eines sozialistischen Gemeineigentums ein, in dem das Private allenfalls als leiser Kontrapunkt der kollektiven Leitmelodie ertönt. In (allzu) schneller Akkordfolge bewegt sich Fichte von seiner philosophisch-direktiven Freiheitsidee über den Zwischenakt einer quasi-organischen Sozialutopie auf ein stramm sozalistisches Oeuvre zu; orchestriert und annonciert indes als Ode an die Freiheit.

Den Grund dafür liefert seine philosophische Methode, indem sie, allein an Fichtes spekulativen Deduktionen ausgerichtet, sich legitimiert glaubt, die Meinungen der Bevölkerung gänzlich außer Acht zu lassen. Fichte erstrebt keine Politik durch das Volk. Sein Ziel ist die möglichst reine Übersetzung allein des *vernünftigen* Willens der Menschen in die legislativen wie exekutiven Entscheidungen (GA I/3, 438f.). Nicht beliebige Mehrheitsmeinungen, son-

**124** | Vgl. zum Folgenden: Johann Braun, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, 1991.

**125** | Vgl. zu diesem »neue[m] Motiv in Fichtes Denken«, das den Rechtsstaat nun »als ein Dynamisches, als ein System von ineinander greifenden Rechtsbeziehungen« zu begreifen erlaubt: Nico Wallner, *Fichte als politischer Denker: Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat*, Halle; Saale 1926, S. 107-110.

**126** | Vgl. Verwegen, *Recht und Sittlichkeit*, S. 107f.

dern allein vernünftige Gemeinwohlbelange sollen politisch den Ausschlag geben. In Anlehnung an Rousseaus Unterscheidung der »volonté de tous« von der »volonté générale« fordert Fichte: Der (faktische) »gemeinschaftliche Wille« des Volkes muss, um politische Legitimität zu erhalten, zunächst in einen (normativ billigenswerten) »gemeinsamen Willen« transformiert werden (GA I/3, 436). Dazu bedürfe es einer einheitsstiftenden, am universal gültigen und deswegen für jedermann akzeptablen Rechtsgesetz orientierten Repräsentation des Gemeininteresses (GA I/3, 447ff.). Wie kann diese glücken?

Das schicklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern ist das eines organisierten Naturproduktes, welches man in neueren Zeiten häufig gebraucht hat, um die verschiedenen Zweige der öffentlichen Gewalt als Eins zu beschreiben, aber, soviel mir bekannt ist, noch nicht, um das ganze bürgerliche Verhältnis dadurch kenntlich zu machen. [...] In dem organischen Körper erhält jeder Teil immerfort das Ganze, und wird indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat. Und zwar, es bedarf bei dem einen so wenig wie bei dem anderen einer besonderen Veranstaltung für diese Erhaltung des Ganzen, jeder Teil, oder jeder Bürger erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Teil das Ganze; und eben dadurch, dass das Ganze jeden Teil in diesem seinen Stande erhält, kehrt es in sich selbst zurück, und erhält sich selbst. (GA I/4, 19)

Die Politik hat demnach einem Gemeinwohlbegriff zu folgen, der die Einzelinteressen und die Belange des politischen Ganzen harmonisch verbindet. Zur Konkretisierung dieses abstrakten Ziels bedient sich Fichte der Parallelisierung von Naturprodukt und Sozialvereinigung: in zahlreichen Rekursen auf die »gemeine« sowie »gesunde Urteilskraft«, die sich glücklich an der »Natur der Sache« bewähre (GA I/3, 454ff.). Es käme eben darauf an, so Fichte, »jedes Ding nach seinem Endzweck zu behandeln.« Auf diese Weise sei das benötigte Programm leichthin »wissenschaftlich aufzustellen« (GA I/5, 150).

Woher kommt dieser Optimismus, das jeweils Erforderliche sicher und einfach wissen zu können? Ist im Rahmen transzental ausgerichteter Philosophie eine solche teleologische Lehre der von Natur her vorgegebenen »Endzwecke« überhaupt möglich und zulässig?<sup>127</sup> Dies weicht erkennbar ab von dem von Kant eingeschlagenen philosophischen Pfad. Anders als Kant setzt Fichte nämlich nicht nur eine prinzipielle *Vereinbarkeit* der Natur mit menschlichen Zielen voraus, sondern geht – weil ihm das Sollen der letzte Zweck alles Seienden ist – von einer metaphysisch fundierten (genauer gesagt: fingierten) *Harmonie* von Natur und Freiheit aus. Auch in solche Lebensformen schreibt

---

**127** | Vgl. die Fichtekritik schon bei Albert Th. van Krieken, *Ueber die sogenannte organische Staatstheorie: Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffs*, Leipzig 1873, S. 60-65.

Fichte eine Dienstbarkeit zur Freiheit ein, die, an und für sich betrachtet, derlei liberale Tendenzen gar nicht zu erkennen geben.<sup>128</sup> Ein Vorgehen, dessen generelle Prämissen genauso fragwürdig sind, wie seine besonderen Konklusionen. Wer Fichte beim Wort nimmt, muss sogleich fragen: Wozu denn bedarf es in einer so trefflich arrangierten Welt dann überhaupt des Zwangs, wo doch teleologisch-innere Notwendigkeiten den Kosmos schon auf die Realisierung der liberalen Utopie hantreiben? Wofür wird dann noch der *Zwang* gebraucht?

Während es in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* noch so aussieht, als etabliere *allein* der (Rechts-)Zwang die Gesellschaft, klingt es wenig später in der *Sittenlehre* (GA I/5, 253) ganz anders. Und in den kurz darauf folgenden Vorlesungen »Über die Bestimmung des Gelehrten« ist sogar zu lesen, dass »auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig werden.« (FW VI 300) Plötzlich betont Fichte, dass der Staat die Einzelnen nicht erst durch das Recht sozialisiert, sondern bereits in sittlichen Gemeinschaftsformen *vorfindet* (FW VII 382). Zahlreiche Stellen, an denen Fichte sogar gelegentlich einmal mit der gänzlichen *Aufhebung* des Staates flirtet,<sup>129</sup> suggerieren eine Theorie, welche Sozialität nicht gänzlich oder wesentlich auf erzwungene Rechtsförmigkeit gründet, sondern auf Freiwilligkeit.

Man meint bisweilen gar anarchistische Töne durchzuhören, wenn Fichte vorträgt: Durch kluge Politik solle und könne in einer besseren Zukunft erreicht werden, dass sich die Individuen aus eigener, sittlicher Motivation in den gesellschaftlichen Sozialplan einfügen und die niederen, bloß staatlichen erzwungenen Verhaltensformen der Menschen nach und nach in einen höheren, eher sittlich als juridisch ausgerichteten Lebensbund fortentwickeln. Denn, so stellt er in späteren Schriften wiederholt klar, das »Leben im Staat gehört nicht unter die absoluten Zwecke der Menschen.« (GA I/3, 37) Der Staat fungiert nun nur noch als Vorbereiter höherer Formen des Miteinanders; er tritt auf als zweckdienliches Mittel zu einer von ihm letztlich abzulösenden »Kunst [...] die gesamten Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefassten Vernunft einzurichten [...] bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dastünde.« (FW VII 10f.)

Zwar will Fichte niemals den Planungs- und Versorgungsstaat aufgeben,<sup>130</sup> wohl aber möchte Fichte in späteren Jahren, genau jenen Zwangsapparat loswerden, den er anfangs noch schlechterdings als denknotwendig – als Mögliche-

**128** | Siehe auch Georges Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924, S. 251.

**129** | Sorgfältig dokumentiert und interpretiert bei: Fonnesu, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*.

**130** | Vgl. Heinrich Rickert, »Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus«, in: *Logos Internationale Zeitschrift der Philosophie der Kultur*, 9 (1923): 149 – 180.

keitsbedingung einer konsistenten Freiheitsidee – hatte ausweisen wollen.<sup>131</sup> Unklar bleibt, wie die von ihm erstrebten Vernunftverhältnisse hergestellt werden müssen (FW VII 161). Bisweilen empfiehlt Fichte den »absolute(n) Staat« als »Zwangsanstalt« (FW VII 143f.) hierzu als das best geeignete, weil totale Mittel. Dann wiederum heißt es, abgesehen von seinen Staatsbürgerpflichten müsse der Mensch ganz frei von allem politischen Eingebundensein bleiben:<sup>132</sup> der Staat solle nur die »äußersten Bedingungen« schaffen, damit die Menschen »mit eigener Freiheit sich zum geoffenbarten Nachbilde der Vernunft machen können« (FW VII 162) – etwa durch indirekte Förderung von »Religion, Wissenschaft und Tugend« (FW VII 166-168); eine augenfällig verhaltene Deutung der Staatsaufgaben.<sup>133</sup>

Folgt Fichtes Sozialphilosophie nun letztlich einem liberalen oder totalitären Modell? Ist für Fichte in Sachen Freiheit der Weg das Ziel? Oder kann die Eminenz des Endzwecks die Wahl aller Mittel heiligen? Dies wird von Fichte unterschiedlich und uneindeutig beantwortet. Sein Denken oszilliert zwischen (struktureller) Idee und (materiellen) Begriffen der Freiheit und exemplifiziert damit für den philosophischen Liberalismus insgesamt zentrale Fragen: Wie weit darf sich Philosophie ins Konkrete vorwagen? Wann und wie wird aus philosophisch sinnvollen Richtungsangaben pedantischer Dirigismus und il-liberaler Dogmatismus? Erst in Fichtes Wirtschaftsphilosophie wird dies endgültig entschieden.<sup>134</sup> Lange bevor Marx sich zur Rettung der menschlichen Freiheit von Entfremdung und Ausbeutung aufmachte, hatte nämlich Fichte bereits den engen Verweisungszusammenhang zwischen einer freiheitlich fundierten Rechtslehre und einer sozial engagierten Wirtschaftsphilosophie gesehen und darum auf deren Verzahnung hingearbeitet. Fichte erkennt und benennt ganz klar, dass insbesondere ökonomische Bedingungen die menschliche Freiheit im Alltag konkretisieren. Weil bei Fichte das allgemeine Recht zur Freiheit die besonderen Voraussetzungen eines freien Lebens mit einschließt, werden wirtschaftliche Fragen (zum Beispiel der Güterallokation sowie der Distribution von Kosten und Lasten im Sozialverbund) zum Gegenstand seiner Freiheitslehre.

---

**131** | Vgl. Georg Geismann, »Fichtes ‚Aufhebung‘ des Rechtsstaates«, in: *Fichte-Studien*, 3 (1991): 86-117.

**132** | Vgl. Wallner, *Fichte als politischer Denker*, S. 111.

**133** | Zu diesem Deutungskonflikt vgl. die Beiträge von Günter Zöller und Christoph Asmuth in Günter Zöller (Hg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden 2011.

**134** | Vgl. David James, *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge; New York 2011, S. 22ff.

### 2.2.3 Wirtschaftsphilosophie

Fichte fordert klipp und klar: »Jedermann soll von seiner Arbeit leben können.« (GA I/4, 22) Wer das Seine für die ökonomische Freiheit des Ganzen leistet, soll seitens der Gemeinschaft das ihm individuell Zustehende – die materiellen Voraussetzungen seiner individuellen Freiheit – empfangen. Jede Person soll eine private Wirk- und Eigentumssphäre erhalten (GA I/3, 361). Überlässt man es aber allein dem Markt, so garantiert niemand, dass alle die Güter erhalten, die sie für ein freies Leben benötigen. Das empfindet Fichte als inakzeptablen Widerspruch zur Freiheitsidee, den eine an der Freiheit aller ausgerichtete Nationalwirtschaft abzuschaffen hat, indem sie verlässlich und ordentlich jedem das Seine zuteilt.

Fichte erinnnt dafür das Modell eines »*Geschlossenen Handelsstaats*« (1800), innerhalb dessen ein Ringtausch von Gütern und Leistungen abläuft, staatlich geplant und überwacht. Dabei weist der Staat allererst den Eigentümern ihren jeweiligen Besitz an und stellt alsdann Regeln für ihren gegenseitigen Waren- und Leistungsaustausch auf. Zufolge dieser Regeln soll, in gerichtsfesten Grenzen, fortan ein geordneter Allokationskreislauf aus durchgängig symmetrischen Tauschbeziehungen einsetzen. Dieser Kreislauf ist so gedacht, dass niemand jemals schlechter gestellt wird als bei der staatlichen Ausgangsverteilung. Fichte sieht die Wirtschaft außer Stande, Asymmetrien produktiv zu verarbeiten.<sup>135</sup> Fichte schwört seine Leser auf ein statisch-mechanisches Ordnungsmodell ein.<sup>136</sup> Stabilität resultierend aus dynamischen wirtschaftlichen Ungleichgewichten, die einander in Balance halten, gibt es bei ihm nicht. Konsequentermaßen fürchtet Fichte Ausländer. Diese werden ja nicht durch den Staat in ihr Eigentum eingesetzt. Ihr Tauschverhalten ist daher weniger steuerbar. Also könnten sie Gleichgewichtsstörungen im prästabilierten Eigentümer- und Tauschverhältnis verursachen.

Allein ein Weltstaat könnte diesem Problem endgültige Abhilfe schaffen. Wo es keine Ausländer mehr gibt, dort erst kann Eigentum in wahrhaft permanenter und absolut stabiler, »von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannter« Form garantiert werden (GA I/3, 418) In Ermangelung eines Weltstaates müssen jedoch das nationale Wirtschaftssystem und die Gesellschaft »geschlossen« werden, damit die in ihren Grenzen wenigstens zu realisierende Güterbalance nicht von außen gefährdet wird.<sup>137</sup> Fichte schottet also

**135** | Vgl. insgesamt Hinz, *Fichtes »System der Freiheit«*.

**136** | Vgl. Bernard Willms, »Zur Dialektik der Planung: Fichte als Theoretiker einer geplanten Gesellschaft«, in: Ernst Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1967.

**137** | Vgl. hierzu bereits die weitsichtige Kritik bei Krieken, *Ueber die sogenannte organische Staatstheorie*, S. 64f.

die Gesellschaft vom Weltmarkt ab, um im so eingehegten Bereich ungestört Redistributionspolitik betreiben zu können. Die einzelnen Durchführungsbestimmungen dazu aus seinem *Geschlossenen Handelsstaat* sind aus heutiger Sicht vernachlässigenswert. Sie bleiben den ökonomischen Phänomenen gegenüber äußerlich und suchen Fichtes ethische Ideale nicht *im* wirtschaftlichen Tauschverhalten, sondern *gegen* es zur Geltung zu bringen.

Interessanter als jener frühe Entwurf zu einer Planwirtschaft (als Mittel) mit liberaler Agenda (als Zweck) ist indes Fichtes zwölf Jahre später vorgelegte, auf mittlerweile unternommene Studien ökonomischer Literatur reflektierende Position.<sup>138</sup> Fichte nimmt in 1812 in Berlin gehaltenen Vorlesungen das ökonomische Sujet erneut auf, will aber diesmal die Region des Wirtschaftlichen nicht nur äußerlich mit juristischen Strukturen überziehen, sondern sie von innen her durchdringen und transformieren. Er glaubt sich darin erfolgreich und deshalb in der Lage, aller zukünftigen staatlichen Wirtschaftspolitik die benötigten Prinzipien vorzugeben. Das zeigt folgender Passus, in welchem Fichte seine gereifte wirtschaftsphilosophische Position wie folgt zusammenfasst:

*In Summa*: Alles beruht darauf, dass der Staat 1) einen Begriff vom menschlichen Wohlstande habe, und von den Mitteln denselben zu erhöhen, und von den wichtigen Folgen dieser Mittel. 2) Dass er in jedem Zeitpunkte den eigentlichen und wahren Zustand seiner Nation, und ihren Standpunkt in jeder Rücksicht genau kenne. Das Erste, als ein Apriorisches, ist ihm ohne Zweifel anzumuthen. Das Zweite ergiebt sich aus der Verfassung, indem er den Zustand des Ackerbaues und der Gewerbe, und des Resultates derselben, der Handlung, die er selbst treibt, immerfort übersieht, und von Zeit zu Zeit genöthigt ist, sich genaue Rechenschaft darüber abzulegen, indem er die Preise der Waaren machen muss. An Gewalt, der National-Industrie die Richtung zu geben, fehlt es ihm gar nicht, indem ohne seinen Willen keine Hand im Staate zu diesem Zwecke sich regt, und er stets eine Summe von Kräften zur freien Verfügung hat, die er auch beliebig vermehren oder vermindern kann. Vor dem Heere der Officianten, und der Arbeit und Schreiberei derselben, die dies herbeiführen würde, fürchte man sich nicht. (FW X 587, Herv. i. O.)

Die in diesen Worten resumierte Wirtschaftstheorie ist verblüffend heterodox. Sie vereinigt in sich Überlegungen zum Staat als *venture-capital*-Agentur mit sozialistischen Doktrinen, sowie Zunftdenken mit physiokratischen Spekulationen und merkantilistischen Spitzfindigkeiten. Ökonomisch ist ein gemeinsamer Nenner zu diesen kaum aufzufinden, wohl aber philosophisch. Fichte präsentiert seine Theorie schließlich als Selbstentfaltung metaphysi-

---

**138** | Vgl. etwa Fichtes Kommentar zum »Handbuch der Staatswissenschaft« von Theodor Schmalz (1808), (GA II/13, 9ff).

scher Vernunft in Sachen Wirtschaft. Den begrifflichen Schlüssel, um den allem wirtschaftlichen Verkehr zu Grunde liegenden Code des Wesens und Wertes der Waren zu entziffern, müssen wir also auch in eben diesem philosophischen Unterfangen suchen.

Fichte will verlässliche Bemessungsgrundlagen für Fragen der sozialen Teilhabe und Umverteilung gewinnen. Gelebte Freiheit konkretisiert sich am Güterzugang. Wer Allokations- und Distributionsgerechtigkeit fördern will, muss Güter verwaltbar und Güterwerte kommensurabel machen. Darum möchte Fichte allen Waren einen festen, *inneren Wert* beimessen, der jeglichen Schwankungen des sogenannten *äußeren Wertes*, d.h. des Markt- beziehungsweise Tauschwertes, gegenüber stabil bleibt. Er braucht ihn für seine Umverteilungspolitik. Diesen »Grundmaßstab des Werthes aller Dinge« sucht er fernab des Preises der Waren, um nicht in »Befangenheit vom Gelde, das alle gesunde Einsicht in dieser Materie stört« (FW X 558) zu geraten.

Fichte setzt zunächst die Subsistenzkosten des Arbeiters als notwendigen Bestandteil jedes Warenwertes an (FW X 559), unterhalb derselben nichts dauerhaft produziert werden können. Er addiert sodann noch einen Anspruch des Arbeitenden auf »Muße« hinzu, genauer: einen Anspruch auf Teilhabe an den makroökonomisch über das Maß der Subsistenz aller hinaus erzielten Gütern (FW X 544). Muße ist dabei definiert als eine Spanne des »Lebenkönnen[s] ohne Arbeiten« (FW X 560), wobei es nicht auf freie Zeit allein, sondern auch auf eine in dieser Zeit ermöglichte »Lossprechung von allen sinnlichen Zwecken« ankomme, die durch hinreichende materielle Versorgung sicherzustellen sei (FW X 539). In Zeiten der Muße gilt es, sich höheren Zwecken, zum Beispiel der moralischen Selbstvervollkommenung zu widmen.

Damit wechselt Fichte unversehens von einer wirtschaftstheoretischen zu einer wirtschaftsethischen Position. Denn für gewöhnlich verschafft zwar einem Individuum seine Arbeit wohl Tauschwerte, welche über die zur Reproduktion seiner Arbeitsleistung erforderliche Kostendeckung hinausreichen und ihm so etwas Muße gestatten. Doch ist dies nicht immer der Fall: Also muss der Staat eingreifen. Jedem Bürger, der am gesellschaftlichen Wohlstand mitarbeitet, steht nach Fichte aus dem gesellschaftlichen Gesamtvermögen ein Anspruch auf adäquate Entgeltung zu. Investiert ein Arbeiter Zeit, bringt er also individuelle Leistung und Muße ein, um gesellschaftliche Subsistenz und Muße zu stiften, so sei ihm dies gerecht zu vergüten; indem proportional die von ihm aufgewendete Zeit zu der gesamtgesellschaftlich aufgewendeten Zeit und dem von dieser erwirtschafteten Überschuss ins Verhältnis gesetzt wird (FW X 561). Der Einzelne multipliziere also seine aufgewendeten Stunden mit jenem volkswirtschaftlichen Leistungsfaktor und errechne so, was ihm von Staats wegen zusteht (ebenda).

Damit die Gemeinschaft die materielle Freiheit eines jeden sichern kann, wird allen Einzelnen aufgegeben, wirtschaftlich so erfolgreich wie möglich zu

sein. Fichte kommentiert etwa das »Handbuch der Staatswissenschaft« von Theodor Schmalz (1808) mit der Marginalie: Wohlstand »ist nicht bloßes Mittel für einen anderen Zwek [sic!], sondern selbst Zwek des Ganzen, so zahlreich, cultiviert, und wohlhabend zu seyn als es kann. – Es ist dem Einzelnen nicht erlaubt zu sagen: ich will mir gefallen lassen, arm zu seyn. Du sollst und musst so reich seyn, als du kannst.« (GA II/13, 9) Fichtes Sozialutopie braucht Wirtschaftswachstum.

Aber das allein löst das Wert(um)verteilungsproblem noch nicht: Während im Gedankenbild einer *statischen* Wirtschaft relativ nachvollziehbar ist, wie allen die ihnen jeweils zustehende Proportion an Gütern zugemessen werden kann, bringt eine auf Wachstum zielende, *dynamische* Ordnung ganz eigene ökonometrische Schwierigkeiten mit sich. Wie kann man in einer sich fortwährend wandelnden Ökonomie dauerhaft stabile Eigentumsrelationen etablieren? Wie lässt sich verhindern, dass sich im Tauschverkehr nach und nach immer größer werdende Ungleichheiten in den Privatvermögen herausbilden? Fichte geht dieses Problem mit der ihm eigenen Neigung zu drastischen Lösungen an: Vorstaatliches Eigentum erkennt er für den Staatszustand schlechterdings nicht an. Er führt jedwede Eigentumsposition letztlich auf staatliche Distribution zurück. Eine Zuteilung von Staats wegen aber kann natürlich nur im Lichte eines für alle gleichen Rechts erfolgen; sie muss darum allen alles nach gleichen Grundsätzen zuteilen.

So macht Fichte indes nicht allein die abstrakte Institution von Privateigentum, sondern eben auch den konkreten Privatbesitz zur Modelliermasse staatlichen Handelns.<sup>139</sup> Entsprechend lässt Fichte es nicht mit einer *einmaligen* Zuteilung bewenden. Er will überdies erreichen, dass auch *nach* jener hypothetischen ursprünglichen Zuteilung jeder Bürger durch jeglichen stattfindenden Tausch der Güter und Dienste hindurch »den Werth seines Eigentums behalte.« (FW X 524) Fichte erstrebt also nichts weniger als die dauerhafte Fixierung aller *relativen* Vermögen. Anders als in gewöhnlichen Tauschrelationen, wo der Klügere oft im Vorteil gegenüber dem Dümmeren, der Wissende gegenüber dem Unwissenden, der Unabhängige gegenüber dem Abhängigen und – aufgrund von *economies of scale* und der konventionellen *terms of trade* – zumeist auch der Reiche dem Armen gegenüber im Vorteil ist, soll nunmehr gelten: »Ins Unendliche fortgetauscht, werden Alle dadurch nicht reicher, noch ärmer.« (Ebenda)

Hier wird nicht etwa die Utopie eines freiwillig-kommunitären Sozialismus verkündet. Vielmehr, so Fichte, sei es »Sache des Staats«, diesen »Fortschritt

---

**139** | »Das Dasein der Freiheit des Einzelnen [...] geht so bei Fichte wieder völlig verloren, indem das empirische Individuum über die Eigentumsgarantie dem totalen Zugriff des verwaltenden Gemeinwesens ausgesetzt wird.« Willms, *Zur Dialektik der Planung*, S. 121f.

der Menschheit» durch eine feste Kontrolle aller Ware-Preis-Relationen und zur Not auch mit Gewalt zu sichern (GA II/13, 10). Die logische Voraussetzung jener staatlichen Preisregulierung bildet eine unbedingt auf allen Tausch formulierte Theorie des wahren Warenwertes. Dafür also – damit der Staat einem jeden genau das ihm Zustehende zuteilen kann, erstrebt Fichte eine metaphysisch zu sichernde Wertkommensurabilität aller Waren und Dienstleistungen. Von dieser absoluten Wertdimension hängen seine Geldtheorie, seine Handelslehre und seine wirtschaftspolitischen Vorstellungen allesamt und insgesamt ab.

Was aber ist jener letzte und höchste Maßstab, durch den ökonomischen Gütern ein ganz und gar marktunabhängiger Wert zugewiesen werden kann? Die schiere Arbeitszeit bietet sich für jene Rolle nicht an, da bekanntlich gleiche Arbeitszeit nicht immer Gleiches stiftet; weder gleichen Gebrauchswert noch gleichen Tauschwert. In jeder Konkurrenzwirtschaft geht es ja einigen Produktionszweigen besser als anderen und noch innerhalb ein und derselben Profession haben stets einige Produzenten größeren Zulauf als andere. Spontan wird sich also kaum ein Markt etablieren, in welchem einfach jeder mit jedem Güter zum Preis der in ihnen enthaltenen Arbeitsvolumina tauscht.<sup>140</sup> Da in der individuellen Nutzenschätzung getauschte Güter im Wert fortwährend schwanken, muss also die zur angestrebten Egalisierung des Tausches notwendige vereinheitlichende Wertrelation politisch festgesetzt werden.

Jene Festlegung ihrerseits darf nun keine einmalige, fixe Zuschreibung sein. Andernfalls könnte sich eben der beständige Produktionszuwachs, den Fichte von der Gesellschaft verlangt, nicht in ihr abbilden (FW X 544). Bei einem *statischen* Wertprinzip würde etwa die Steigerung einzelner Produktivkräfte dazu führen, dass sich, durch ein technologisch ja nie in allen Sektoren zugleich und gleichmäßig stattfindendes Wirtschaftswachstum, die Belastungen zwischen einzelnen Produktionszweigen ungleich verteilen. Das aber ermöglicht Allokationen, die dem gleichen Recht aller Bürger auf das ihnen »gebührende Eigentum« (FW X 530) zuwiderlaufen. Daher sucht Fichte nach einem *dynamischen* Medium, das so ganz automatisch die gesellschaftliche Progression in Produktivkräften adäquat abspiegelt:

Es ist irgend ein Arbeitsprodukt als bleibender Maassstab alles Werthes festzusetzen, und der Wert aller übrigen Arbeitsprodukte darauf zurückzuführen. Dass jenes Arbeits-

**140** | Etwas anderes ist der Zeitmarkt in eigens dafür geschaffenen Tauschbörsen. Sie sind aber eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt; denn es wird ja dort nur deshalb (allein) in Zeit getauscht, weil man auf solchen Börsen nur so Transaktionen tätigen kann. Mithin belegt, dass zum 1:1-Tausch eigens künstliche Umwelten geschaffen werden, dass sich in Ermangelung jener die dort gewährte Tauschrelation nur selten von selbst einstellt. Ansonsten bedürfte es jener Börsen nicht.

produkt ein Lebensmittel, und zwar das allergemeinste und gebräuchlichste Lebensmittel sein müsse, z.B. ein Quantum Korn (ein Scheffel), ergibt sich von selbst; denn die Lebensmöglichkeit ist ja der ideelle Maassstab alles Werthes der Arbeit. (FW X 563)

Indes jene Setzung, fernerhin jedwede wirtschaftliche Produktion in Kornscheffeln zu quantifizieren, versteht sich *nicht* von selbst. Die (wohl in Anlehung an die britische Ökonomik seiner Tage vorgenommene) Quantifizierung ökonomischer Güter in Korn fällt bei Fichte, anders als etwa bei Fichtes Zeitgenossen David Ricardo (1772-1823), physiokratisch aus (FW X 565). Ricardo stellt eine Kornrechnung auf, um zu zeigen, dass ohne Bezug auf ökonometrisch schwer handzuhabende *Geldwertveränderungen* sich gültige Aussagen über *marginale* und *komparative* Werte machen lassen; über das *relative* Verhältnis von Bodenfertilität zu Landrente insbesondere.<sup>141</sup> Ricardo macht mithin einen *regulativen*, beispielhaften Gebrauch von der Rechnung in Korn, nimmt aber keineswegs an, Korn sei der tatsächliche, *konstitutive* Maßstab allen Wertes. Fichte hingegen sucht im Korn einen *absoluten* Wertmesser: Jeglicher Fortschritt der Produktivkräfte werde sich am Kornpreis zeigen, welcher – sofern selbst nicht in Geld gerechnet – immer stabil bleibe und somit als verlässliche Konstante tauge. Korn verteuere sich stets proportional zur wachstumbedingten Verbilligung der sonstigen Güterproduktion, glaubt Fichte (FW X 566). Deshalb sei der Kornpreis das gesuchte dynamische Dritte, das die feste Wertrelation aller weiteren im Austausche stehenden Güter audrücken kann. Mit diesem Wertmaßstab wird sodann von Fichte die gesamte Volkswirtschaft neu ausgerichtet:

Der Staat wird die Preise aller auf seiner Oberfläche erzeugten, und in den Handel kommenden Arbeitsprodukte aufsuchen, und declarieren; und um diesen Preis wird Jeder jeden Augenblick gegen das in seinen Händen befindliche Äquivalent in jeder Art die begehrte Waare haben können. Wie soll nun der Staat dies sichern? Es bleibt kein Mit-

---

**141** | Vgl. David Ricardo, Miscellaneous Pamphlet Collection (Library of Congress) und Commercial Pamphlet Collection (Library of Congress), *An Essay on the Influence of a Low Price of Corn on the Profits of Stock: Shewing the Inexpediency of Restrictions on Importation: With Remarks on Mr. Malthus' Two Last Publications: »An Inquiry into the Nature and Progress of Rent« and »The Grounds of an Opinion on the Policy of Restricting the Importation of Foreign Coin«*, London 1821 (Originalausgabe: 1815). Sinn und Zweck der Rechnung in Korn bei Ricardo ist, zu zeigen, wie sich die Profitrate eines Wirtschaftszweiges nach dem schwächsten Grenzprofit innerhalb desselben ausrichtet; im Falle der Landwirtschaft: wie die Ertragsrate des profitärtesten Bodens das Maß auch für die Erträge fruchtbare Böden bestimmt, insofern die Produktivitätsüberschüsse jener Böden durch proportional ansteigende Pachtkosten (Bodenrenten) abgeschöpft werden.

tel übrig, als dass er den Handel selbst übernehme, dass er den [...] dritten Stand, den Handelsstand, selbst mache. [...], d.h. die Kaufleute müssen Staatsbeamte sein, die auf Rechnung des Staates Alles ohne Ausnahme, was ihnen angeboten wird, kaufen zu dem festgesetzten Preise, und so verkaufen, auf Rechnung des Staates [...]. (FW X 568f.)

Wirtschaftsmathematisch funktioniert der Fichtes Theorie zu Grunde liegende Kornmaßstab nicht. Einmal deswegen, weil die Kornproduktion nicht *inter-temporal* stabil ist, aber auch, weil selbst *gleichzeitige* Kornproduktion von Ort zu Ort unterschiedlichen Produktionsaufwand erfordert. Eine feste Relation von aufgewandter Arbeit zu erwirtschaftetem Korn gibt es daher auch dann nicht, wenn man den Zeitfaktor vernachlässigt.<sup>142</sup> Dadurch wird im Ansatz schon Fichtes Anliegen vereitelt, soziale Gleichheit durch einheitliche Besteuerung allen Landbesitzes zu erreichen. Eine derartige Landsteuer würde wegen der unterschiedlichen Fruchtbarkeit verschiedener Böden zu einer unfairen Gleichbelastung führen und so das gerade Gegenteil von Fichtes egalitaristischen Absichten erreichen. Eine Schwierigkeit, die sich auch späteren »One Tax«-Systemen immer wieder stellt.

Ferner spricht gegen die Kornrechnung, dass die über Korn zu etablierenden Austauschrelationen mit anderen Werten, wenn überhaupt, nur für eine streng subsistenzorientierte Minimalwirtschaft vorstellbar sind. Keinesfalls erlaubt dieser Maßstab, sinnvolle Wertrelationen zu den unzähligen nicht-materiellen Gütern in komplexen Dienstleistungs- und Kommunikationsgesellschaften aufzubauen. In einer Kornrechnung können allenfalls Güter mit Relevanz für ein objektiv-generalles Überlebensinteresse (wie Grundnahrungsmittel) eingehen. Je ausdifferenzierter indes eine Wirtschaft ist, desto mehr produziert sie Güter, die auf subjektiv-individuelle Präferenzen zielen. Da jene durch eine verallgemeinernde Wirtschaftsrechnung nur im Durchschnitt erfasst werden, muss eine auf zentraler Kalkulation beruhende Wirtschaftsplanung nicht nur akzidentell, sondern generell daran scheitern, eine stabile Äquivalenzrelation zwischen Korn und jenen ausdifferenzierteren Wirtschaftsgütern aufzubauen.

Warum diese ökonomischen Details? Weil mit Fichtes Annahme eines *a priori* bestimmbar Warenwerts ein Grundpfeiler der Verteilungspolitik einbricht, die den Bürgern gleichen Zugang zu freiheitsrelevanten Lebensgütern sichern soll. Fichte überschätzt die hermeneutische Kompetenz des Staats und unterschätzt die heuristischen Potentiale des Marktes. Der Beitrag von fairen, zugangs- und ordnungsgerechten Märkten zum Etablieren von Güter- und Leistungswertrelationen kommt ihm nicht in den Blick. Verglichen mit seinem Ideal einer sittlichen Optimalallokation erscheint Fichte jedwede

**142** | Vgl. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, London 1821 (Originalausgabe: 1817).

marktförmige Güterevaluierung und Warenverteilung als kläglich defizitär. Er nimmt Marktpreise nur als Verzerrung gerechter Tauschrelationen in den Blick, niemals aber als Verfahren, jene annäherungsweise zu ermitteln.

So erklärt Fichte beispielsweise Preisschwankungen allein aus dem Profitmotiv der Händler, Waren überteuert an die Konsumenten weiterzugeben. Entsprechend wertet er Handelsgewinn als illegitimen Raub am gesellschaftlichen Gesamtvermögen und beschließt, der Staat solle den Handel lieber in die eigenen Hände nehmen (FW X 569f.). Damit nicht genug. Sobald der innerstaatliche Handel wertmetrisch gleichgeschaltet ist, müssen die etablierten Preisrelationen vom Außenhandel abgeschirmt werden. Fichtes nähere Überlegungen dazu (FW X 587ff.) sind Variationen desselben Themas im *Geschlossenen Handelsstaat*. Sie folgen dem Schema: Die Nationalwirtschaft stellt eine gefährdete Ordnung dar, welche allzu leicht durch unkontrollierte innere wie äußere Handelsregungen aus dem Gleichgewicht gebracht werde. Darum benötigt der Staat unbeschränkte Kontroll- und Zwangsbefugnisse.<sup>143</sup> Ökonomische Freiheit kann – das ist die Essenz – nicht im Markt oder durch ihn, sondern nur außerhalb desselben existieren.

Sicherlich wäre es nicht fair, Fichte an einem Wissensstand zu messen, der historisch erst nach dem Scheitern des real-existierenden Sozialismus erreicht wurde. Wohl aber sollte man Fichtes Theorie mit dem Erkenntnisstand der Nationalökonomie seiner Tage vergleichen. Diese setzte er ja zu überbieten an. Deshalb fällt es schon ins Gewicht, wenn Fichte deren Erkenntnisse ignoriert. Wenn er im Handel nichts als eine Ausbeutung der Kunden erblickt, so über sieht er etwa die aus den kontrazyklischen Warenkäufe der Kaufleute resultierenden Balance- und Allokationsleistungen, welche der Handel für die Gesellschaft erbringt. Indem der Handel auf Preisdifferentiale reagiert und diese allmählich reduziert, führt er langfristig zu einer effizienteren Güterallokation – und damit zu gesteigertem gesellschaftlichen Gesamtvermögen. Ein *derartig* erzielter Profit der Händler stellt eine Abschöpfung von einem andernfalls nicht vorhandenen Gewinn dar und keinen Raub am Gesellschaftsvermögen. Darin stimmte die deutsche Nationalökonomik des frühen 19. Jahrhunderts vollauf mit der klassischen Ökonomik Englands überein. Gleiches gilt, *mutatis mutandis*, für Handel mit dem Ausland. Ungleichgewichtige Handelsbilanzen können im *roundabout trade* einer internationalen Verkehrswirtschaft zur Wohlstandsmehrung aller Parteien führen. Das war in der klassischen Öko-

---

**143** | Vgl. dazu Fichtes Entwurf »Über Pfandbriefe«, entstanden wahrscheinlich um 1809/10, insbesondere seine dortigen Ausführungen zur »Dauerhaftigkeit des Werts«, (GA II/13, 11): »Die Dauerhaftigkeit desselben kann versichern nur der Staat (wir stehen wieder beim geschlossenen Handelsstaate).«

nomik seit Hume und Smith bekannt und von Ricardo bereits, obgleich mit fiktiven Zahlenwerten, modelliert worden.<sup>144</sup>

Fichte hingegen hält den Rekurs der englischen Ökonomik auf spontane Handelsgleichgewichte für Ausflüchte einer faulen Vernunft, die sich der Anstrengung planerischer Konstruktion verweigert (FW X 554). Er meint, man habe es bisher nur noch nicht unternommen, die Begriffe von Eigentum, Verkehr und Tausch in aller Schärfe zu durchdenken – und sei so der Möglichkeit nicht gewahr geworden, das Wirtschaftsleben aus reiner Vernunft zu leiten. Fichte verkennt auch hier den damaligen Diskussionsstand. Die englische Ökonomik hatte ihre Theorie dynamischer und Ungleichgewichte produktiv verarbeitender Ordnungen ja als Reaktion auf Ansätze entwickelt, die dem fichteschen in vielem ähnelten, nämlich als Antwort auf das Scheitern der überzogenen planerischen Hoffnungen von Merkantilisten und Physiokratischen. Die britisch-schottischen Ökonomen hatten die Option, rationalistische Modelle geschlossener Güterkreisläufe und statischer Handelsgleichgewichte zu entwerfen, nicht etwa übersehen, sondern verworfen.

## 2.2.4 Sozialismus versus Sozialdemokratie

Eine philosophische Bewertung von Fichtes Theorie muss sich natürlich der Idee der Freiheit annehmen, um die sich jener Entwurf staatlich gelenkter Wirtschafts- und Sozialordnung dreht. Dabei ist zunächst einmal anzuerkennen, dass Fichte sehr frühzeitig einige wesentliche Probleme der sich globalisierenden Markt- und Verkehrswirtschaft gesehen und zutreffend als Freiheitsprobleme bewertet hat. Mit Recht empört sich ja Fichte über Verhältnisse, die Menschen aus ökonomischer Not zum Abschluss von Verträgen bringen, die sie ansonsten niemals schließen würden. Das gilt in besonderem Maße, wo Menschen durch historisches Unrecht (Kolonialismus, Imperialismus) in Situationen geraten sind, die es ihnen nunmehr unmöglich machen, von äußeren Mächten definierte Rahmenbedingungen zur wirtschaftlichen Teilhabe am Weltmarkt zurückzuweisen. Ungerechter Handel ist unfreiheitlich.

In die Sprache des Sports übersetzt: Wer keine andere Wahl hat, als sich durch Preisboxen sein Essen zu verdienen, erkennt mit seinem jeweiligen Auf-

**144** | Zum zeitgenössischen Diskussionsstand der Nationalökonomie vgl. den Artikel »Political Economy« in der vierten Auflage der *Encyclopaedia Britannica, Or, A Dictionary of Arts, Sciences, and Miscellaneous Literature*, Edinburgh 1810, Bd. 17, S. 106-123; sowie den ebenfalls sehr instruktiven, gleichnamigen Artikel in: *The Cyclopaedia or: An Universal Dictionary of Arts, Sciences, and Literature*, Philadelphia; New York 1810. Zur Einordnung von Fichtes Theorie in den zeitgenössischen Kontext deutscher philosophischer Theorien der Wirtschaft vgl. ebenfalls Tetsushi Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik: Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin 1989.

tritt im Ring die solchen Boxkämpfen zu Grunde liegenden Regeln zwar als *de facto* geltend, aber deswegen noch lange nicht als fair an. Ähnliches gilt heute für viele Entwicklungsländer, die auf eine Teilnahme am Weltwirtschaftsverkehr nicht verzichten können, aber darum keineswegs ihre legitimen Interessen im Regelungswerk der *World Trade Organization* angemessen berücksichtigt finden: Dieses Problem erkennt Fichte hellsichtig. Wo keine Weltregierung die Weltwirtschaft regelt, definiert nicht selten schiere Macht die *terms of trade*. Handelsverträge aber, die zwischen asymmetrisch gestellten Partnern geschlossen werden, perpetuieren nicht selten eben jene wirtschaftliche Unfreiheit und Not, welche die schwächere Partei zu deren Abschluss nötigen. Fichtes diesbezügliche Kritik eines ökonomische Freiheit naiv im »*laissez faire*« suchenden Liberalismus ist stichhaltig. Freihandel ist daher nur Zug um Zug mit dem Aufbau einer Weltwirtschaftsordnung einzufordern, die allen Weltbürgern fairen Zugang zum Weltmarkt sichert.

So stimmig Fichtes Diagnose, so irrig erscheint dagegen sein Therapievorschlag. Wer erkennt, dass dezentrale Tauschgeschäfte – unter bestimmten, ungünstigen Voraussetzungen – Ungerechtigkeit erzeugen oder verschlimmern, täte klug daran, den Hebel der Veränderung eher bei jenen ungünstigen Rahmenbedingungen anzusetzen als zu versuchen, den freien zwischenmenschlichen Güter- und Leistungsausch aufzuheben. Allem planerischen Optimismus zum Trotz ahnt auch Fichte, die Bürger könnten versuchen, aus dem von ihm fixierten Austauschschaema auszubrechen. Dagegen ersinnt er nun zwar etliche polizeiliche Kontroll- und Aufsichtsmaßnahmen. Warum aber, so muss er sich fragen lassen, würden Bürger einem System entfliehen wollen, welches ihnen ihr »vom Staat absolut garantirtes Eigenthum« (FW X 561) ohne jedes Marktrisiko zukommen lässt? Warum wollen sie nicht einfach folgsam abwarten, bis ihnen aus staatlicher Hand verlässlich das für ihre Privatautonomie Nötige und Zustehende zugeteilt wird?

Fichte stellt sich diese Frage beiufig selbst, als er untersucht, warum Menschen in und mit schwankenden Währungen handeln (FW X 575). Niemand kann wissen, welche Mengen an Gold und Silber einerseits und welche Mengen an dadurch zu erwerbenden Gütern andererseits sich auf dem weiten Erdenrund befinden (FW X 575). Anders dagegen die von seinem Vernunftstaat kontrollierte Korngeldmenge; diese hat ja eins zu eins die vorhandene Kornmenge zu repräsentieren und erhält damit eine stabile Wertgrundlage (FW X 571f.). Es erscheint Fichte von daher höchst unvernünftig, dass sich die Weltbürger allenthalben auf Handel in nicht fixierbaren, da ihrerseits gehandelten Währungen einlassen (FW X 575). Das Ziel eines allseitig ausgeglichenen Handelsgeschäfts werde so doch allemal gefährdet, und man begäbe sich ständig in Gefahr, das zuvor gehaltene Eigentumsniveau durch unvorteilhafte Tausch zu vermindern. Fichte kann sich deshalb den auf dem Weltmarkt stattfindenden Handel in unstabilen Währungen nicht anders erklären als

»durch die Noth« der Handelspartner (FW X 576). Müssten sie nicht unter Ungewissheit verkaufen, so täten sie es gewiss nicht; tun sie es dennoch, so sicherlich gezwungen; er folgert: »Hier ist *Gewalt*, durchaus nicht Recht. [...]. Wer gewinnt dabei [...]? Wer die Noth Anderer wohl zu berechnen versteht. Alle kaufmännischen Spekulationen, was sind sie anders, als Voraussetzungen solcher Noth [...]« (ebenda).

Das Unfreiwillig-Ironische an Fichtes Räsonnement ist sein Versuch, hier mit Preisdirigismus aushelfen zu wollen. Denn die meisten Menschen wollen sich ja von der ›Notlage‹ eines auf ihrer ganz persönlichen Nutzenschätzung beruhenden Güter- oder Devisentauschs ganz und gar nicht abbringen lassen. Zum planwirtschaftlichen Glück muss man sie zwingen.<sup>145</sup> Fichte verkennt, dass nicht nur Verbrecher und Verrückte, sondern auch Durchschnittsbürger nicht selten lieber ihrer eigenen Situationsbeurteilung folgen als wohlwollen der staatlicher Planung.<sup>146</sup> Darüber aber, über jene subjektiven Wertvorstellungen, meinte Fichte sich im Duktus objektiven Wertwissens hinwegsetzen zu können.

Eine spannende Frage wäre daher: Hätte Fichte sich nicht fälschlicherweise im Besitz eines unfehlbaren Wertmaßstabes geglaubt, wäre seine Wirtschaftstheorie vielleicht anders ausgefallen? Zu welcher Wirtschaftsform hätte er unter Verzicht auf die Annahme einer metaphysischen Allwissenheit in Wert- und Wirtschaftsfragen geraten? Wie wäre sein Postulat, allen Individuen im Namen der Freiheit auch eine angemessene Wirkspäre zu verschaffen, unter Bedingungen informationeller Unsicherheit zu realisieren? Hätte es dann nicht nahegelegen, die Antwort statt in *direktiver* Freiheit in Formen *rekursiver* Freiheit zu suchen, in Formen also, welche statt *Zwang* die *Freiheit* der Individuen selbst zum Mittel der Reform ihrer Lebenswelt machen? Bei Unmöglichkeit einer absoluten Wertbemessung müsste es ja zu einer Aufwertung subjektiver Nutzenschätzungen und zu einer Neubewertung des Marktgeschehens kommen.

Sieht man nämlich die am Markt stattfindenden Tauschbeziehungen nicht länger, wie Fichte, lediglich als staatlich zu korrigierenden wirtschaftlichen Naturzustand an (FW X 578), so erscheinen Marktpreisbildungen in einem neuen Licht. Sie treten nun in Erscheinung als interpersonale Diskurse darüber, was bestimmte Güter den Bürgern etwas, nämlich ihr Geld, wert ist.

---

**145** | Allein das Geld bleibt im Staate Fichtes verfüigungsoffenes Privateigentum, aber auch das nur in engen Grenzen, denn es wird durch die vermögenspolitischen Eingriffe des Staates sowie durch die Ausschließung allen Weltgeldes in seiner individuell freisetzenden Wirkung weitgehend beschränkt. Vgl. Willms, *Zur Dialektik der Planung*, S. 123, Anm. 560.

**146** | Vgl. Karl Hahn, *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte*, München 1969, S. 109.

Dass es sich dabei von Person zu Person und von Situation zu Situation stets um unterschiedliche und veränderliche Preisvoten handelt, ist dann nicht nur unschädlich, sondern willkommen. Denn eine solche freie und fluktuierende Preisbildung entzieht sich zwar allem planenden Verstand, ist darum aber nicht notwendig jeglicher Vernunft zuwider. Subsidiär über den Markt entstehende Allokationen wären eher als außervernünftig anzusehen; sie verlangen nach einer philosophischen Deutung, die nicht alles und jedes in das von Fichte favorisierte duale Schema von vernünftig versus vernunftwidrig presst. Der am Markt sich herausbildende Tauschwert von Waren und Dienstleistungen ist nicht zwangsläufig *trägerischer Schein*, sondern lässt sich eventuell als *notwendige Erscheinung* des an und für sich selbst nicht greifbaren Wesens und Gebrauchswertes der Dinge und Leistungen ansehen: als ein Wert, der nicht durch Vernunft zu bilden, wohl aber – unter bestimmten weiteren Voraussetzungen – aus Vernunft zu billigen wäre.

Ein solcher Gesichtspunkt entspricht auch eher den von Kant erarbeiteten freiheitlichen Grundlagen der Wirtschaftsphilosophie, auf denen Fichte aufzubauen glaubte. Kant definierte den Warenpreis wie folgt: »Preis (*pretium*) ist das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache in Verhältnis auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist.« (AA VI, 289) Für Kant bestimmen also nicht – wie bei Fichte – objektive Selbsterhaltungskosten, sondern intersubjektive Werturteile den Preis von Waren. Sofern dabei die sich am Markt etablierenden Preise nicht unter Bedingungen illegitimer Verzerrung zu Stande kommen – eine damals wie heute leider allzuoft kontrafaktische Voraussetzung –, so dürfen sie als Auskünfte über gesellschaftliche Wertschätzung gelten. Die wirtschaftliche Freiheit der Bürger könnte somit gerade im Marktgeschehen und nicht nur gegen dasselbe zur Geltung gebracht werden.

Damit ein solcher preisvermittelter Wertediskurs funktionieren kann, müssen allerdings die marktwirtschaftlichen Verfahren im Interesse der Freiheit aller Menschen optimiert werden. Bis dahin ist es freilich auch heute noch ein langer, mühsamer Weg. Nur wenn der Zugang zum Marktgeschehen fair ist und sich das Aushandeln auf allen Seiten ohne Not oder Manipulation vollzieht, kann eine Gerechtigkeitsvermutung für die dabei erzielten Vereinbarungen gelten. Nur dann darf angenommen werden, dass mit den Mitteln formaler Fairness auch Ergebnisse substantieller Gerechtigkeit erbracht werden. Auf diesen Aspekt, d.h. auf die angemessenen *formalen* und *prozeduralen* Voraussetzungen freiheitlich-intersubjektiver Wertdiskurse wäre folglich abzustellen, um dem fichteschen Ideal einer fairen Weltteilhabe aller zuzuarbeiten. Fichtes sozialphilosophischen Zielen wäre also mit einem die Marktfreiheit sowohl affirmierenden, wie transformierenden Ordnungs- und Steuerrecht eher gedient als mit Preiskontrollen, welche die Marktfreiheit ein für allemal abschaffen.

---

Verallgemeinert gedacht fordert ökonomische Freiheit also eher Sozialdemokratie als Sozialismus.

In eine ähnliche Richtung argumentiert Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Er erkennt ebenfalls in sozialen Missständen handfeste Freiheitshindernisse, die dringend aufzuheben sind. So spricht er sich für eine staatliche Armenvorsorge und Überwachung der Wirtschaftsordnung aus. Jedoch tut er dies vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Anerkennung der historisch sich herausgebildet habenden Selbstverständnisse von Individuen und Institutionen. Hegel sucht Freiheit in bewährten Formen des Miteinanders und in deren Weiterentwicklung zu steigern, anstatt im Versuch, das Wesen der Freiheit vom philosophischen Reißbrett aus gänzlich neu zu vermessen. Nicht abstrakte philosophische Planung, vielmehr die konkrete Tauglichkeit einer Lebensform für autonomes Handeln ist wichtig. Es ist auszumitteln, wo und bis zu welchem Grad Institutionen konkreter Freiheit (Familie, Gewerbe, Korporationen etc.) zu schützen und zu stärken sind – und inwiefern der Staat auch die Pflicht hat, diese zu kritisieren und zu korrigieren. Nicht zufällig waren es Hegelschüler, die diese Gedanken zur philosophischen Grundlegung des subsidiären Sozialstaats ausbauten.<sup>147</sup>

Von Hegel führt ein kurzer Weg zu Karl Marx (1818-1883). Die bürgerliche Freiheit, an deren Schutz Hegel lag, werde unter kapitalistischen Bedingungen zerrieben, so dass zuletzt für jeden Freiheit nur noch zu haben sei in den Formen von *Entfremdung* (für Kapitalisten) und *Ausbeutung* (für das Proletariat). Darum wertete Marx als »negativ« nicht nur die fichtesche, sich gegen ihre Umwelt wendende Freiheit ab, sondern die bourgeoise Freiheit insgesamt und zwar einschließlich all ihrer traditionellen Bezüge – als unfreiwilligen Beitrag zur Verstetigung eines alle sittlichen Bindungen untergrabenden und damit zutiefst freiheitswidrigen Wirtschaftssystems. Als positives Ideal stellte Marx ihr eine Freiheit entgegen, derzu folge alle Menschen auch und gerade ökonomisch ihr wahres Wesen, ihre Humanität, realisieren könnten. Das zu realisierende Wesen des Menschen liegt dabei Marx zufolge nicht im Rücken der Geschichte (goldenes Zeitalter, Paradies, Urgemeinschaft usw.) oder auf dem tiefsten Grund des menschlichen Daseins (Natur des Menschen, Gottesebenbildlichkeit), sondern in der Zukunft: es besteht im Ausgriff auf noch ausstehende Formen wirtschaftlicher und politischer Freiheit. Im Namen *positiver* Freiheit wird darum schließlich von Marx zur gewalttätigen Vernichtung bestimmter Formen *negativer* Freiheit aufgerufen: Wie bei Fichte wird bei Marx der Zwang zum Realisierungsmittel der Freiheit erkoren, indes nun nicht mehr durch paternalistische, sondern revolutionäre Gewalt.

---

**147** | Vgl. Stefan Koslowski, *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des deutschen Idealismus: Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Weinheim 1989.

Einige Zeitgenossen versuchten, dem moderatere Alternativen entgegenzusetzen; etwa Ferdinand Lasalle (1825-1864), der zum Beispiel durch die Förderung organisatorischer Gegengewichte wie einer organisierten Arbeiterschaft den Kapitalismus von innen transformieren oder auch Franz Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883), der ihn durch Genossenschaften sowie Konsumentenkooperationen zähmen wollte. Ihnen ging es darum, die in der Vereinzelung schwachen Individuen durch Assoziierung zu stärken und so Ausgleichskräfte zur Macht des Kapitals zu bilden. Solche und weitere kooperativ orientierte Gruppierungen des 19. Jahrhunderts suchten zwischen dem Planungsdiktat totalisierender Kollektive einerseits und dem umgekehrten Extrem ungeregelt willkürlicher Entscheidungen atomisierter Einzelner andererseits einen »dritten Weg«; einen Weg, welcher zwischen individueller Freiheit und sozialer Verantwortung vermittelt.

Die wohl gediegenste philosophische Ausformung jenes Grundgedankens eines Liberalismus der verantworteten Freiheit findet sich indes meines Erachtens nicht bei jenen, weithin bekannten, sozialliberalen und sozialdemokratischen Figuren, sondern im Werk des heute eher selten zitierten Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Die philosophische Idee der Freiheit muss sich ihm zufolge mit dem Freiheitsbewusstsein der Bürger theoretisch verbinden und praktisch verbünden, um gesellschaftlich zu wirken. Statt im Stile von Fichte und Marx gegen das *falsche Bewusstsein* des Volkes anzuschreiben, will Krause ausgehend vom Bewusstseinsstand seines Publikums philosophieren. Ökonomische Gerechtigkeit sei nicht *gegen* die freiheitliche Markt- und Verkehrswirtschaft durchzusetzen. Krause beabsichtigt eher, soziale Gerechtigkeit *vermittels* wirtschaftlicher Freiheit und Verantwortung zu fördern. Krause macht nicht den Zwang zum Mittel der Freiheit, sondern die Freiheit selbst. Er führt die Idee der Freiheit über eine kritische Reflexion auf ihre Voraussetzungen und Ziele zur Konzeption einer liberalen Ordnung aus, die sich selbst fortwährend reformiert – und hebt so den philosophischen Liberalismus auf ein neues methodologisches Niveau.

## 2.3 PARTIZIPATIVE FREIHEIT (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE)

Der in der anglophonen Welt nahezu unbekannte Philosoph Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832)<sup>148</sup> gilt vielen spanischen und lateinamerikanischen Philosophen als der eigentliche Ahnherr nachhaltiger und kontextsensitiver Freiheitsphilosophie.<sup>149</sup> Obschon in Deutschland die Philosophie Krauses lange Zeit vernachlässigt wurde, erfährt sie jedoch seit den 1980ern zunehmende Beachtung in der Fachliteratur. Ihr wird zum einen hohe ideengeschichtliche Relevanz zugesprochen, weil Krause etliche Gedanken vorwegnahm, die später für den *Deutschen Idealismus* insgesamt prägend wurden.<sup>150</sup> Zum anderen wird zusehends das Bild Krauses als eines Philosophen der zweiten Reihe zum Portrait eines Denkers ersten Ranges aufgebessert, dessen Werk keineswegs nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart hohes Inspirationspotential zukommt.

Ein besonders innovativer Zug Krauses liegt darin, das kantische Projekt einer auf Freiheit ausgerichteten Philosophie auch methodologisch konsequent umzusetzen: dialogisch, phänomenologisch, diskursiv. Krause gelangt so zu einem differenzoffenen Liberalismus, der für die aktuelle Diskussion viele Anregungen bereit hält: Am Leitfaden eines auf die ganze Menschheit ausgerichteten Denkens bedenkt Krause zu Anfang des 19. Jahrhunderts schon die rechtliche Stellvertretung von ungeborenem Leben, Unmündigen, Behinderten, entfernt lebenden Völkern und zukünftigen Generationen; er spricht sich für globale Ordnungsstrukturen zur friedfertigen Behebung internationaler Konflikte aus, betont die Bedeutung von nachhaltigem Naturschutz

**148** | Neben Verweisen auf Krause im Werk von Thomas Hill Green und James Lorimer findet sich m.W. in der anglophonen Welt nur in MacCauley ein starker Advokat Krauses. MacCauley hingegen lässt es dann an Lobpreis Krauses auch nicht fehlen und schildert Krause als »one of the best, wisest, most prescient and, in true manliness, one of the greatest of human kind« und betrachtet es als großes Unglück, dass Krause nicht Fichtes Nachfolger in Berlin wurde, sondern »the compliant and complacent Hegel.« Clay MacCauley, »Krause's 1818 League of Peace«, in: *The Advocate of Peace (1894-1920)*, 81, No. 2 (1919): 43-48, S. 44. Siehe insgesamt auch: Clay MacCauley, *Krause's League for Human Right and Thereby World Peace*, Tokyo 1917.

**149** | Vgl. Claus Dierksmeier, »Krausism«, in: Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte und Otávio Bueno (Hg.), *A Companion to Latin American Philosophy*, 2010.

**150** | Vgl. die Studien von Enrique M. Ureña, *K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger: Eine Biographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 und Enrique M. Ureña, *Philosophie und gesellschaftliche Praxis: Wirkungen der Philosophie K.C.F. Krauses in Deutschland, 1833-1881* Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 sowie Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts*.

und plädiert für die umfassende Abschaffung jeglicher religiöser, geschlechtlicher wie rassischer Diskriminierung – und das alles zu einer Zeit, als der vorherrschende Ton sich bekanntlich in den Stimmlagen eines nationalen wie sexistischen Chauvinismus gefiel.

Jene um das Jahr 1800 äußerst untypischen Postulate sind nicht einfach die Prophezeiungen eines geheimnisvoll mit der Zukunft in Fühlung stehenden Bewusstseins. Sie lassen sich vielmehr stimmig aus Krauses methodologischen Grundüberzeugungen herleiten. Kant hatte ja bereits auf die Selbstbezüglichkeit der Freiheitsidee aufmerksam gemacht (vgl. Abschnitt 2.1.1). Während Kant die Idee der Freiheit durch einen Bezug auf sich selbst *inhaltlich* fortbestimmte, geht Krause noch einen Schritt weiter und nimmt jene rückbezügliche Denkbewegung auch *methodisch* auf. Krause will alle Personen am Zustandekommen der Regeln beteiligen, unter denen sie leben; wo möglich, direkt und partizipativ, und wo dies (noch) unmöglich ist, so doch wenigstens indirekt und repräsentativ. Aus jenem Ansatz entwickelt Krause eine globale Freiheitsethik, deren Potentiale bis heute noch nicht ausgeschöpft sind.

Auffallend ist dabei die Nähe der krauseschen Lehre zu Argumenten, die derzeit von Vertretern von »capabilities«-Theorien vertreten werden. Ganz wie jene moniert Krause das Versagen der Sozialvertragstheorien angesichts asymmetrischer Lebensverhältnisse: Wann immer bestimmte Anspruchsgruppen (Kinder, Frauen, Behinderte oder auch Tiere) so gestellt sind, dass die Berücksichtigung ihrer Interessen nicht im Selbstinteresse rationaler Nutzenmaximierer liegt, droht die vertragstheoretische Konstruktion zu versagen. Krause hinterfragt daher, ob nicht deren Grundannahmen (gesellschaftliche Solidarität über einen Vertrag zum wechselseitigen Nutzenstausch zu legitimieren) revidiert werden müssen, und greift damit der heute von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertretenen Kritik am Kontraktualismus vor.

Im Detail kann jenen Berührungs punkten im Rahmen dieser Untersuchung nicht nachgegangen werden. An besonders eindrücklichen Stellen werde ich jedoch diese Parallelen dadurch hervorheben, indem ich in den Fußnoten auf entsprechende Fundstellen im Werk Martha Nussbaums verweise. Abgesehen von jener *systematischen* Nähe Krauses zum »capabilities approach« mag es auch *historische* Verbindungslien gegeben haben, und zwar einerseits

---

über Thomas Hill Green und Ernest Baker<sup>151</sup> und andererseits über Friedrich Fröbel und John Dewey.<sup>152</sup>

**151** | Amartya Sen studierte in Cambridge (UK) in einem von Ernest Baker beeinflussten Umfeld; Baker war Schüler von Thomas Hill Green. Dieser, ein exquisites Kenner des deutschen Idealismus, stand nicht nur sachlich Gedanken Krauses nahe (etwa in Bezug auf seinen befähigungsorientierten Freiheitsbegriff, seine panentheistische Metaphysik und dessen Konzeption eines Weltbürgertums), sondern bezog sich gelegentlich auch explizit auf Krause (etwa auf dessen Definition des Rechts als eines die Voraussetzungen vernünftiger Selbstbestimmung umgreifenden Anspruchs auf Freiheitsermöglichung); vgl. Thomas Hill Green, Peter P. Nicholson und Richard Lewis Nettleship, *Works of Thomas Hill Green*, Bristol 1997, Vol. II, S. 341.

**152** | Martha Nussbaum stellt in Fragen der Pädagogik eine Nähe ihrer Konzeption zu John Dewey her (zum Beispiel in Nussbaum, *Not for Profit* S. 18, 60), der seinerseits (in: John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York 1929, S. 207) ausdrücklich und nachdrücklich auf die Werke Friedrich Fröbels verweist. Fröbel aber stand mit Krause in direktem Austausch. Zum Verhältnis Fröbel/ Krause vgl. Paul Hohlfeld, »Über Krause und Fröbel«, in: *Die Neue Zeit*, 3, No. 7 (1874), S. 161-182; Ludwig Kunze, *Die pädagogischen Gedanken Karl Christian Friedrich Krauses in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt*, Langensalza 1911, S. 138-145; Klaus Giel, »Unvorgreifliche Gedanken über die Beziehung zwischen Krause und Fröbel«, in: Klaus-Michael Kodalle und Evangelische Akademie Hofgeismar (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832): Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg 1985, S. 112-123; sowie vor allem Ureña, *Philosophie und gesellschaftliche Praxis*, S. 215ff. Krause und Fröbel lernten einander kennen, weil Krause auf einen Aufsatz Fröbels in der Zeitschrift *Isis* wohlwollend-kritisch reagierte: wohlwollend bezüglich seiner pädagogischen Inhalte, aber kritisch, weil Fröbel seine Erziehungsideale als »deutsche« ausgab, wohingegen Krause für »menschheitlich« plädierte. Anschließend begann ein Briefkontakt, der allerdings erst intensiver wurde, als Fröbel anfing, Krauses Werke zu lesen. Fröbel versuchte sodann, Krause persönlich kennenzulernen. Es fand ein Treffen zwischen beiden Lehrern und einigen ihrer Schüler statt, das menschlich wie sachlich positiv verlief: die Schulen begannen eine enge Kooperation. Das wesentliche Bindeglied wurde Krauses Schwiegersohn Leonhardi, der mehr und mehr seine Betätigung im Feld der Fröbelschen Projekte (insbesondere an der Fröbel-Schule in Keilhau) suchte (vgl. Ureña, ebenda, S. 298ff.). Es kam zu einer engen Zusammenarbeit u.a. auch im *Allgemeinen Erziehungsverein* (ab 1872). Eine weitere Brücke könnte der seitens der krausistischen *Institución Libre de Enseñanza* propagierte Grundsatz der *zyklischen Bildung* darstellen. Zyklische Bildung steht bei Krausisten für: keine Trennung der Lehrinhalte der verschiedenen Altersklassen, keine Abschottung der Fächer voneinander, Themenwiederaufnahme und Vertiefung als Standardmodell des Lernfortschritts, Lebensweltanbindung, Wechselbezug der Themen, vernetztes Denken; vgl. León Esteban Mateo, *El Krausismo, la Institución Libre de Enseñanza y*

Im Folgenden lokalisiere ich zunächst Krauses Denken im Kontext der Philosophie um 1800, stelle dann heraus, inwiefern sein relationales Personalitätskonzept und sein qualitatives Freiheitsverständnis ihn antrieben, methodisch grundlegend anders vorzugehen als etliche seiner philosophischen Zeit- und Zunftgenossen, leite anschließend die zentralen Positionen von Krauses Politik-, Sozial- und Wirtschaftsphilosophie ab und rücke zuletzt deren Relevanz für gegenwärtige Globalisierungsprobleme in den Blick. Dabei wird auch an einigen Beispielen aufgezeigt, wie seine Freiheitsphilosophie in Spanien und Lateinamerika wirksam wurde.

### **2.3.1 Rezeption, Kontext und Methode**

In vielen spanischsprachigen Ländern hat Krauses Philosophie in der politischen Bewegung des *krausismo*, eines auf soziale Harmonie ziellenden Liberalismus, praktischen Ausdruck gefunden.<sup>153</sup> Über ein halbes Jahrhundert, von Mitte der 1860er-Jahre an bis zu seiner Unterdrückung durch Franco Mitte der 1930er, prägte der *krausismo* das Verfassungsleben und die politische Kultur Spaniens.<sup>154</sup> Gleches gilt für Argentinien und Uruguay, wo seit den 1870ern

*Valencia*, Valencia 1990, S. 56ff. Wie schon auf den ersten Blick erkennbar, ähneln jene pädagogischen Überlegungen sehr dem von John Dewey verfolgtem (und von Martha Nussbaum befürworteten) Programm einer lebenstauglichen und zur demokratischen Selbstbestimmung befähigenden Bildung. Francisco Querol Fernández betont zudem (in: *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause: con un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid 2000, S. 395) die fest zum Krausismus gehörende Forderung nach einer *lebenslangen* Bildung. Zur Ableitung dieser und weiterer vielfach exportierter Erziehungsgrundsätze der *Institución Libre de Enseñanza* aus der Philosophie Krauses, vgl. Francisco Garrido Domínguez, *Francisco Giner de los Ríos, creador de la Institución Libre de Enseñanza*, Granada 2001, S. 59-64. Mehr zu den politischen Aspekten der krausistischen Pädagogik weiter unten.

**153** | Zum krausistischen Konzept des »harmonischen Liberalismus«, vgl. Juan José Gil-Cremades, »Die politische Dimension des Krausismo in Spanien«, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832): Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg 1985, S. 221-223.

**154** | Nicolás Salmerón, Präsident der ersten spanischen Republik, gilt den meisten als »exponente de la penetración krausista en la vida pública«, vgl. exemplarisch: Juan Terradillos Basoco, »El Institucionalismo y el nuevo enfoque de la Doctrina Penal«, in: Álvarez López (Hg.), *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, Cádiz 1996, S. 80. Carlos Otto Stoetzer weist daraufhin (in: *Karl Christian Friedrich Krause and His Influence in the Hispanic World*, 1998, S. 98), dass nicht nur Salmerón, sondern auch der dritte Präsident der spanischen Republik, Castelar, krausistisch ausgerichtet war, was nicht ohne Wirkung auf die spanischen Verfassung

ganze Präsidentengenerationen sich dem krausistischen Denken verschrieben, – bis in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch dort Diktatoren das Zepter übernahmen und jedweden Liberalismus unterdrückten. Sogleich nach dem Ende jener Diktaturen bekannten sich jedoch die ersten erneut demokratisch gewählten Präsidenten jener Länder und die sie stützenden Parteien wieder zum geistigen Vermächtnis Krauses. Dies gilt sowohl für den argentinischen Präsidenten Raúl Alfonsín und die zu seiner Amtszeit sehr populäre liberale Partei Argentiniens, Unión Cívica Radical (UCR), wie auch für die Battle-Familie in Uruguay, aus der schon mehrere Staatspräsidenten hervorgegangen sind.

Bis in die 1990er-Jahre hinein glaubte man, die Programmschriften des Krausismus seien Eigenschöpfungen der iberischen Kultur. Textanlaysen von Enrique Menendez Ureña haben jedoch gezeigt, dass die von Julian Sanz del Río, dem Vater des spanischen Krausismus, unters Volk gebrachten Schriften – obwohl dieser anderer glauben machte – nichts weiter als geschickt arrangierte Übersetzungen von Krauses Originalen waren.<sup>155</sup> Vor wenigen Jahren legte Ureña zudem umfangreiche und penibel recherchierte Studien vor, welche die heute noch verbreitete Wahrnehmung von Krause als »vergessener Privatdozent« zurechtrücken. So konnte Ureña zeigen, dass es durchaus so etwas wie einen *deutschen Krausismus* zu Ende des 19. Jahrhunderts gab. Die Ansicht, Krauses Werk sei hierzulande gänzlich ungehört verhallt, ist daher zu korrigieren.<sup>156</sup>

Krause gebührt Beachtung im Kontext der freiheitlich orientierten deutschen Philosophie des frühen 19. Jahrhunderts. Damals strebten zahlreiche Denker danach, Kants Freiheitstheorie auch auf soziale Fragen anzuwenden. Im Wettkampf um die öffentliche Kantnachfolge hatte zunächst Fichte die Nase vorn, denn er übertraf viele seiner Mitbewerber durch die systematische Geschlossenheit seines Ansatzes. Krause, obwohl er als Musterschüler Fichtes galt,<sup>157</sup> mochte sich dieser weitverbreiteten Sicht nicht anschließen. Bereits im Alter von 22 Jahren legte er einen rechtssphilosophischen Entwurf vor, der nach Anlage und Inhalt sowie durch seinen Titel mit Fichtes »Grundlage des Naturrechts« konkurrierte. In seiner »Grundlage des Naturrechts« von 1803 warf

---

von 1869 blieb (vgl. auch S. 104). Zur krausistisch geprägten Entstehungsgeschichte der spanischen Republik vgl. insgesamt: C. A. M. Hennessy und Paul Avrich Collection (Library of Congress), *The Federal Republic in Spain: Pi y Margall and the Federal Republican Movement, 1868-74*, Oxford 1962 und John Brande Trend, *The Origins of Modern Spain*, Cambridge, England; New York 1934 (Originalausgabe: 1921), S. 30-49.

**155** | Vgl. Ureña, K.C.F. Krause: *Philosoph, Freimaurer, Weltbürger*, S. 14.

**156** | Vgl. ings. Ureña, *Philosophie und gesellschaftliche Praxis*.

**157** | Vgl. Rafael V. Orden Jiménez, *El Sistema de la Filosofía de Krause: Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid 1998, S. 41-56.

Krause in klaren Worten Fichtes Philosophie gravierende strukturtheoretische Mängel vor.<sup>158</sup> Aus dieser Kritik lässt sich rekonstruieren, wie Krause sich vom *direktiven Liberalismus* Fichtes absetzte und seinen eigenen, *partizipativen Liberalismus* in Stellung brachte.

Fichtes Deduktionen, beklagt Krause, versuchten »durch teleologische Scheinbeweise« (NR 236) eine Konkretheit vorzutäuschen, welche aber nur eine Philosophie gewinnen könne, die sich – anders als die Fichtes – nicht bloß zum Schein auf das Leben der Menschen und ihre Vorstellungen einlasse.<sup>159</sup> Krause wollte daher die alltägliche Weltanschauung – und die für sie typische Annahme einer *eigenständigen* Außenwelt – rehabilitieren (K 5). Anders als

---

**158** | Zur Textgeschichte und zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Schrift vgl. Wolfgang Forster, *Karl Christian Friedrich Krauses frühe Rechtsphilosophie und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Ebelsbach 2000.

**159** | Die Schriften von Krause werden mit Bezug auf folgende Siglen zitiert: (AR): *Abriss des Systemes der Philosophie des Rechtes oder des Naturrechts*, Göttingen 1828; (ERB): *Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzeltheilen des Menschheitlebens*, aus dem Nachlass herausgegeben von: Georg Mollat, Weimar 1893; (EU): *Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äußere Freiheit Europas* (1814), herausgegeben von H. Reichel, Leipzig 1920 (Originalausgabe 1814); (G): *Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts. Erste Abtheilung*, Jena 1803; (G II): *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts. Zweite Abtheilung*, herausgegeben von G. Mollat, Bd. I., Bd. II., Weimar 189f0; (GW): *Vorlesungen über Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Für Gebildete aus allen Ständen*, Göttingen 1828; (K): *Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen [Kommentar] zu J.G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, herausgegeben von: Georg Mollat, Leipzig 1893; (LL): *Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft*, Leipzig, 1904; (Nph): *Anleitung zur Naturphilosophie. I. Deduction der Natur, II. Anleitung zur Construction der Natur*, Jena; Leipzig 1804; (NR): *Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, herausgegeben von R. Mucke, Leipzig 1892; (SL): *System der Sittenlehre. I. Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, II. Abhandlungen und Einzelgedanken zur Sittenlehre*, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Weimar 1888; (SysI/II): *Vorlesungen zum System der Philosophie*, (Teil I/II), herausgegeben von: Siegfried Plegerl, Breitenfurt 1981 (Originalausgabe: Göttingen 1828); (U): *Das Urbild der Menschheit*, Göttingen 1851 (Originalausgabe 1811); (VR): *Das System der Rechtsphilosophie – Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen*, herausgegeben von K. A. D. Röder, 1874.

Fichte identifiziert Krause nicht eine Welt, auf die man sich unter anderem sittlich-freiheitlich bezieht, mit einer, die eigentlich nur darum existiert, damit man sich so auf sie beziehen könne; eine Welt also, die abzüglich ihrer Verzweckung durch menschliche Freiheit weder Sinn noch Eigenwert hat. Folge man dagegen Fichtes Sicht, so entstünde ein nicht zu tilgender Dualismus zwischen dem Vernünftigen (Freiheit) und dem Vernunftwidrigen (Notwendigkeit).

Krause zufolge fehlt hier ein gegen Vernunft indifferentes Medium von nicht schon vernünftiger, aber allein darum noch nicht wider-vernünftiger, sondern vernünftig bestimmbarer Sinnlichkeit. Insofern mangele es aber an der Möglichkeit, das Ich mit der Natur produktiv zu synthetisieren. Freiheitliches Leben trete zwangsläufig in Gegensatz zur Natur, und es resultiere »eben die verkehrte Ansicht der Natur, dass sie bloß Hemmung, Widerstand sei, nicht aber reelles Leben« (K 5). In einer solchen Theorie muss Freiheits-tätigkeit *in* der Natur verkommen zur Forderung nach radikaler Freiheitsver-wirklichung *gegen* alles noch nicht Vernünftige – und damit auch gegen die Natur. Daraus resultiere, so Krause, Fichtes philosophische Abtötung der Natur zum »Material der Pflicht« (GA I/5, 353) sowie die von Fichte verfochtene, von Krause aber scharf kritisierte Abwertung von Tieren und Pflanzen zu *an sich* wertlosen Sachen (GW 455).

Eine ähnliche Stoßrichtung dokumentieren Einwände gegen Fichtes Interpersonalitätstheorie.<sup>160</sup> Fichte hatte ja zeitweilig vertreten (vgl. Abschnitt 2.2.1), dass Freiheit sich durchgängig durch sittliche Selbstbindung als vernünftige Freiheit beweisen müsse, wolle sie nicht ihren Anspruch auf Anerkennung verwirken. Krause zufolge jedoch kann man die Anerkennung der Menschenwürde weder erwirken noch verwirken (K 11). Nicht die stets *bedingte* Wechselseitigkeit faktischer Anerkennung begründet daher das Grundrecht aller Menschen, als moralische Vernunftwesen anerkannt zu sein. Vielmehr das *unbedingte* Recht, als Vernunftwesen geachtet zu werden, begründet eine absolute Rechtspflicht zur allseitigen Anerkennung. Deshalb fordert Krause in direktem Gegensatz zu Fichte: »Behandle auch *den* als ein vernünftiges We-sen, der dich als ein unvernünftiges behandelt, der deine Vernünftigkeit nicht respektiert.« Selbst, »wenn mich niemand respektiert, so entbindet mich dies nicht von meinem Respekt im allgemeinen, auch rechtlich nicht« (K 13f., Herv. i.O.).

---

**160** | Diese Einwände treffen nicht Fichtes spätere Interpersonalitätstheoreme. Da Krause ein intimer Kenner der *Wissenschaftslehre nova methodo* war (von ihm stammt die heutigen Druckfassungen zu Grunde liegende Mitschrift) – und einen ihr vergleichbaren Ansatz zu seiner Interpersonalitätstheorie gebrauchte – ist auch nicht davon auszugehen, dass dies Krauses Absicht war.

Fichtes Lehre, Rechtsgrund sei die Symmetrie und Wechselseitigkeit der Rechtsleistungen, wird zugunsten einer Rehabilitierung der »Urrechte« der Persönlichkeit zurückgewiesen (K 29). Die einem jeden Menschen zustehenden Freiheiten resultieren demnach nicht aus welchseitigem Tausch beziehungsweise Vertrag. Man ist anderen Personen zur Ermöglichung ihrer Freiheiten nicht nur (hypothetisch) verpflichtet, wenn und sofern man von ihnen symmetrische Gegenleistungen erwarten kann.<sup>161</sup> Es gibt vielmehr eine (kategorische) Pflicht, jedem Freiheit zu ermöglichen; und diese erstreckt sich auch auf durch und durch asymmetrische Verhältnisse (wie etwa auf die Rechte zukünftiger Generationen oder von Menschen mit Behinderungen). Nicht das quantitativ-maximierende Kalkül von miteinander um Rechte und Vorteile schachender, einander aber ansonsten unverbundener Individuen errichtet den Sozialvertrag. Sondern die qualitativ-optimierende Logik eines humanen Miteinanders gewährt allen Personen das Recht zu einem selbstbestimmten Leben; und dazu gehört, so Krause, auch das Recht, sich autonom in Sozialverträgen zu binden.<sup>162</sup>

Fichtes Lehre, strenge Wechselseitigkeit allein könne Rechtsansprüche begründen, wird von Krause im Übrigen sogar dort zurückgewiesen, wo Tausch- und Vertragstheorien naturgemäß als besonders stark gelten: im Rahmen privatrechtlicher Verträge. Keinesfalls entstehe Recht allein *aus* Vertrag. Aus einem allen Menschen zustehenden Persönlichkeitsrecht entstehe vielmehr erst ein Recht *auf* Vertragsschlüsse, weshalb nicht der an sich zufällige Wille der Parteien den Grund des Rechts, sondern zuerst das Menschenrecht den notwendigen Grund zur rechtlichen Privatautonomie liefere.

Daher kann auch die Gültigkeit des Rechts ursprünglich nicht auf irgend einem Vertrag beruhen, weil jeder Vertrag willkürliche Bestimmung des Willens voraussetzt. Willkür aber ist eine jede Bestimmung der inneren Freiheit, die ihre Bestimmungsgründe bloss aus der wollenden Person als einzelner Person entlehnt. Das Recht gibt vielmehr erst selbst dem freien Willen die Sphäre seiner Willkür und berechtigt ihn erst, sich willkürlich in den angewiesenen Grenzen zu bewegen. Jeder Vertrag also, wenn er selbst

---

**161** | Zur Sicht des »capability approach« zum nämlichen Thema vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 393f, z.B. das folgende Zitat (ebenda, S. 160): »We do not have to win the respect of others by being productive. [...] Productivity is necessary, and even good; but it is not the main end of social life.« Die Suche nach wechselseitigem Vorteil sei schlicht ein »wrong account of the primary basis for social cooperation«; (ebenda, S. 129).

**162** | Vgl. Martha Nussbaum: »We acknowledge, as well, that the kind of sociability that is fully human includes symmetrical relations, [...], but also relations of more or less extreme asymmetry; we insist that the nonsymmetrical relations can still contain reciprocity and truly human functioning.« (*Frontiers of Justice*, S. 160)

rechtskräftig sein soll, setzt schon das Dasein des Rechts in und durch den Staat voraus, diesen Vertrag schliessen zu dürfen. Kurz: in dem schon hergestellten Staat ist es möglich, rechtskräftige Verträge zu schliessen. [...] Es ist also ein tiefes und schädliches Missverständniss, alle Rechte, sogar den Staat, und alle Rechtsbefugnisse auf Verträge zu gründen, auf sogenannte Grundverträge, die keine Rechtskraft ausser der Willkür haben.« (ERB 39f.)

Selbst rein privatrechtliche Verträge und die mit ihnen einhergehenden Rechtsbindungen gehen keineswegs, wie Fichte meinte, samt und sonders unter, sobald nur eine Seite den Vertrag in irgendeiner Form nicht erfüllt (K 37). Wechselseitigkeit kann also erst konkrete Rechte schaffen, sofern sie selbst bereits abstrakt ins Recht gesetzt und juristisch dazu ermächtigt ist; eine Einsicht übrigens, die im Einklang mit ständiger positiv-rechtlicher Praxis steht und im produktiven Widerspruch zu den zu Ende des 20. Jahrhunderts vorherrschenden spiel- und nutzentheoretischen Rekonstruktionen von Recht und Gesellschaft (dazu mehr in Kapitel 3).<sup>163</sup>

Im gleichen Kontext einer Ablehnung der mechanistisch-wechselseitigen Rechtsbegründung greift Krause auch Fichtes Theorie des Notwehrexzesses an. Man dürfe keineswegs denjenigen, der einen nur geringfügig schädigt, aufgrund des angeblichen Wegfalls jedes juristischen Verhältnisses, nach Belieben traktieren (K 38). Insgesamt sei Fichtes »widerrechtlich bestimmt[es]« Strafrecht zurückzuweisen, welches die Zulässigkeit von roher Strafgewalt darin erkennt, dass Menschen durch rechtswidriges Tun ihre Rechtswürde verloren und fortan wie Tiere behandelt werden können (VR 116).<sup>164</sup> Krause notiert so lapidar wie durchschlagend:

Thesis ist falsch; denn die angeführte Bedingung [sc.], dass der andere mir gegenüber nicht rechtswidrig handelt] ist keineswegs das Fundament der Rechtswürdigkeit, sondern die vernünftige Natur [sc. des anderen]. Letztere müsste ausgezogen werden mit der einzelnen rechtswidrigen Handlung, dieses aber ist überhaupt unmöglich. [...] Also ist Fichtes Konsequenzenmacherei ungerecht. (K 46)

Für Krause ist die »vernünftige Natur« des Menschen die Grundlage seiner Freiheit; sie fundiert seine unbedingte Würde und markiert diese als – auch

---

**163** | Vgl. hierzu die intensive Kritik von Martha Nussbaum am »contractualism« schlechthin: »our dominant theories of social contract give us the wrong message. For centuries they have been giving us a defective story about why people get together to form a society.« (*Frontiers of Justice*, S. 222f.); siehe auch dieselbe: *Creating Capabilities*, S. 87.

**164** | Vgl. Köhler, *Begründung*, S. 118.

seitens der jeweiligen Personen selbst – unveräußerlich.<sup>165</sup> Folglich seien universale »Weltbürgerrechte« zu proklamieren, die allen Menschen kraft ihres Personseins und nicht erst mittels historischer Staatsformen gewisse Freiheiten zuerkennen. Über jene Weltbürgerrechte schreibt Krause:

Sie gebühren mir nicht als Bürger dieser Erde und dieses Staates, sondern als Bürger der Welt. Ich kann sie daher nebst dem Rechte auf meinen Leib, als nächste Bedingung ihrer Erreichung, meine weltbürgerlichen Rechte, und ihren Besitz mein weltbürgerliches Eigentum nennen; sie sind über allen positiven Zwang erhaben und stehen mit unverbrennlichen Zügen im Gesetzbuche der Welt. (G 28)

Da Krause die Idee der Freiheit nicht nur zum höchsten Inhalt, sondern auch zum ersten methodischen Prinzip der Philosophie macht, will er seine Philosophie der Freiheit keinesfalls dem Publikum gebrauchsfertig vorsetzen. Er will es vielmehr folgerichtig an deren Konzeption beteiligen. Wenn Freiheitsphilosophie befreiend wirken soll, so müssen Zweck und Mittel der Freiheit harmonieren. Der Weg der Philosophie hat bereits einen Ausblick auf ihr Ziel zu liefern. Krause will seine Leser nicht rhetorisch überwältigen, sondern sachlich überzeugen. Deshalb rekurriert er immer wieder auf vorphilosophische Einstellungen sowie alltägliche Empfindungen und bindet diese in seinen Gedankengang mit ein. Er sucht nach einer Theorie, welche die gewöhnlichen Anliegen und die tatsächlichen Selbstverständnisse der Menschen nicht als unwissenschaftlich zurückdrängt. Es gelte vielmehr, diese klarer und widerspruchsärmer, als die von ihnen selbst vertretenen Gedankenfiguren verstehen, rekonstruieren und adressieren zu können; dann würden die Menschen der Philosophie gerne Gehör schenken und ihr aus freien Stücken folgen. Daher setzt er auf dialogisches Argumentieren, nachvollziehbare Gedankenexperimente und eine auf Probe ihrer empirischen Erklärungskraft hin unternommene – falsifikationsoffene – Theoriebildung; kurzum auf Methoden, die sich in der akademischen Philosophie erst weit später einbürgerten.<sup>166</sup>

So konstruiert Krause seit 1803 seine Philosophie zweistrahlig: Zuerst setzt er mit einem *analytischen* Lehrgang ein, der sich an das Alltagsbewusstsein richtet. Also fertigt er seine Philosophie in einem als fortlaufende Selbstkritik angelegten Doppelgang von analytisch-synthetischen Betrachtungen an: als Vermittlungsbewegung zwischen fachphilosophischer Ideen- und alltäglicher Gedankenwelt. Die zu aller Theoriebildung unabdingbaren begrifflichen *Kons-*

**165** | Vgl. Martha Nussbaum: »The approach espouses a principle of each person as an end. [...] The approach, however, considers each person worthy of equal respect and regard, even if people don't always take that view about themselves.« (*Creating Capabilities*, S. 35)

**166** | Dazu ausführlich Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts*, Kapitel IV.

truktionen sollen zwischen intellektueller Spekulation und empirischer Erfahrung vermitteln in einem Prozess des Denkens, in dem »die Deduktion und die Intuition des Gegenstandes, gleichsam sich die Hand bietend und neben-einander gehend, in die Tiefe schreiten« (SysI 336).<sup>167</sup> Zweierlei sei dabei zu vermeiden: einerseits die Realitätsferne allein *deduktiver* Methoden, die sich auf bloße Formel- und Begriffswelten zurückziehen; andererseits die ideenlose Blindheit rein *induktiver* sowie die analytische Unschärfe bloß *intuitiver* Vorgehensweisen (SysI 334f.). In betonter Abgrenzung zu zeitgenössischen spekulativen Philosophien stellt Krause klar, keineswegs sei es so, »als wolle der konstruierende Philosoph sich für einen Weltschöpfer ausgeben; [...] oder als getraue sich der philosophierende Geist, die unendlich bestimmte zeitliche Individualität der Dinge, als solche, wissenschaftlich zu deduzieren, zu demonstrieren, zu konstruieren.« (SysI 337) Eine philosophische *Konstruktion* soll vielmehr lediglich das Bindeglied zuvor geleisteter Intuitionen, Induktionen und Deduktionen sein, das diese zur wechselseitigen Kritik und Integration in ein Theorieganzen benötigen. Sie ruht daher keiner mystischen Anschauungs- oder Vorstellungskraft auf, die gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich ist.

Krauses Philosophie macht somit die Voraussetzungen ihrer eigenen kritischen Überbietung namhaft: Die begrifflichen Konstruktionen der Philosophie resultieren aus freier, kreativer Geistesätigkeit: ohne Blaupause und Erfolgsgarantien. Krause unterstreicht vielmehr ausdrücklich die Irrtumsfähigkeit und Revidierbarkeit aller philosophischen Spekulation. Nur so lasse sich vermeiden, dass die Philosophie, wie etwa bei seinem Lehrer Fichte, indem sie von irrgen, aber hermetisch gegen Kritik abgeriegelten Prämissen aus ihre Folgerungen zieht, umso abwegiger ausfällt, je konsequenter sie vorgeht (SysI 335f.).

Auch darum wendet Krause sich an seine Leser. An ihrer Erfahrung und ihren Einsichten überprüft er immer wieder seine Konstruktionen. Während die Philosophen des *Deutschen Idealismus* bisweilen von der Warte eines »transzendentalen« oder »absoluten« Bewusstseins« auf das »gegenständliche« und »verblendete« Bewusstsein schimpften und dessen Einwände prinzipiell als intellektuell nicht satisfaktionsfähig zurückwiesen, nimmt Krause dieselben ernst. Zwar gibt Krause natürlich nicht automatisch jedwedem gegen seine Philosophie vorgebrachten Einwand Recht, aber er nimmt jeden ihm bekannten Einwurf auf und sucht stets, den darin artikulierten Anliegen gerecht zu werden. Keine vernünftig vortragbare Kritik liege völlig daneben, glaubt er; darum müssen deren jeweils zutreffende Aspekte zunächst erkannt und an-

---

167 | Vgl. ebenda, S. 322ff.

erkannt werden. Erst danach dürfe man sich an eine diese Einwände sowohl integrierende als auch überbietende Theorie machen.<sup>168</sup>

In Krauses theoretischer Philosophie zielt dieser Lehrgang darauf, diskursiv nachvollziehbar vom tatsächlichen Kenntnisstand und Einsichtsniveau seiner Leser aus Schritt für Schritt zu den benötigten *synthetisch*-spekulativen Lehrgegenständen der Metaphysik überzuleiten. In der praktischen Philosophie wird jener analytische Zugang von den konkreten Moralverständnissen der Bürger seiner Zeit her entwickelt. Das heißt: Krause akzeptiert deren Einspruch als Indiz dafür, dass seine philosophischen Konstruktionen noch unvollständig (erklärt) oder korrekturbedürftig sind (Nph 84). Auf diese Weise wird bei Krause das Publikum vom passiven Objekt der Philosophie zum aktiv mitbestimmenden Subjekt. Und so wie an der Wahrheitsfindung in der theoretischen Philosophie beteiligt Krause auch im Bereich der praktischen Philosophie die Menschen: durch eine Integration ihrer tatsächlichen Freiheitsverständnisse in die Argumentationsabläufe der Ethik.

### **2.3.2 Freiheit der Natur und des Menschen**

In der Philosophie des 19. Jahrhunderts schrumpft die Natur nicht selten zum bloßen Objekt menschlicher Werktätigkeit ein. Krause aber sucht menschliche Freiheit nicht so sehr in *Independenz* von, sondern eher in *Interdependenz* mit ihrer Umwelt. Menschen vergewissern sich schließlich ihrer selbst und ihrer Freiheit nicht nur in Abgrenzung gegen ihre biologischen und sozialen Kontexte, sondern zumeist in ihnen, mit ihnen und durch sie.<sup>169</sup> Menschen leben in und aus Relationen zu ihrer Um-, Mit- und Nachwelt. Aus diesem relationalen Verständnis der Person resultiert ein nachhaltigkeitsorientiertes Freiheitsverständnis. Klarerweise muss der Mensch die natürlichen Voraussetzungen seines Lebens wahren, will er im Akt seiner Freiheit nicht deren Konstitutionsbedingungen negieren (VR 58). Da menschliche Freiheit kontextbezogen existiert, müsse jedem aufgeklärten Intellekt an der »Schonung, Erhaltung, Förderung des Naturlebens« (NR 135) gelegen sein. Aber mehr noch: Natur sei nach ihren eigenen Gesetzen und »in ihrer inneren Freiheit und Absolutheit« (Nph 82) zu erfassen, fordert Krause.

---

**168** | Zur Herausbildung von Krauses philosophischem System in Abgrenzung zur Metaphysik Fichtes vgl. auch: Stefan Groß, *Die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses im Kontext des deutschen Idealismus: Vom Bild des Absoluten; Krauses Lehre vom Göttlichen und Fichtes Wissenschaftslehre von 1804*, Frankfurt 2010.

**169** | Vgl. Martha Nussbaum: »We insist that need and capacity, rationality and animality, are thoroughly interwoven, and that the dignity of the human being is the dignity of a needy enmattered being.« (*Frontiers of Justice*, S. 278)

Krause nimmt die in allen Lebewesen realisierten Freiheitsgrade, d.h. deren Fähigkeit zu selbstbezogenen sowie selbstgesteuerten Aktivitäten, ontologisch wie ethisch in seine Philosophie auf<sup>170</sup> und schert damit aus dem zeitgenössischen Trend zur *anthropozentrischen* Abwertung der Natur eindeutig aus (ERB 36).<sup>171</sup> Er verfällt aber auch nicht ins andere Extrem eines *biozentrischen* oder *pathozentrischen* Denkens, sondern argumentiert *anthroporelational*: Es gelte, dem menschlichen Bewusstsein alle anzuerkennenden natürlichen Grenzen nach seinen Kategorien zu *vermitteln*.<sup>172</sup> Eben weil es genau dieser Vermittlung auch *bedarf*, da die Natur nicht nur so oder nur deshalb existiert, dass und damit sie vom Menschen theoretisch sowie praktisch angeeignet werde.

Um uns in der Natur möglichst adäquat zu situieren, sollten wir streben, sie zufolge ihren *eigenen* Gesetzen und Strebungen zu verstehen. Jedoch lässt sich die Natur nicht ortlos auffassen und gewissermaßen aus einem göttlichen Blickwinkel beschauen. Auf die Natur muss also zweifach reflektiert werden: von menschlicher Warte aus und zugleich mit kritischem Blick auf eben diese Perspektive. Wir müssen gleichermaßen festhalten am Anerkennen einer nicht immer schon auf den Menschen hin angelegten, in eigener Freiheit lebenden Natur (ERB 45) und an der Einsicht, dass, soweit wir wissen, allein der Mensch genau jenen Eigensinn und Eigenwert der Natur zu evaluieren sucht (ERB 36).<sup>173</sup> Dass der (von unserem Bewusstsein unabhängig sein sollende) Eigenwert der Natur nicht anders als durch unser Bewusstsein taxiert werden kann, verhindert *unmittelbare* Ableitungen normativer Gebote aus Sachverhalten. Biologische Tatsachen können uns bisweilen zwingen, jedoch niemals verpflichten.<sup>174</sup> Allein darum schon können biozentrische Theorien – seien ihre Motive nun so nobel wie die der *deep ecology*-Bewegung oder so schäbig wie die des Sozialdarwinismus (*survival of the fittest*) – keinerlei *unmittelbare* moralische Geltung beanspruchen. Befunde reichen nicht; wir benötigen Bewer-

**170** | Vgl. Martha Nussbaum: »What is relevant to the harm of diminishing freedom is a capacity for freedom or autonomy. It would make no sense to complain that a worm is being deprived of autonomy, or a rabbit of the right to vote.« (*Frontiers of Justice*, S. 360)

**171** | Ernst Bloch spricht sogar von einer »Abschaffung der Natur im Naturrecht des deutschen Idealismus«, in: Bloch, *Naturrecht*, S. 91, vgl. ebenda auch S. 86.

**172** | Vgl. zur Position von Martha Nussbaum: *Creating Capabilities*, S. 161.

**173** | Vgl. die ähnlich anthroporelationale Ethik von Martha Nussbaum in *Frontiers of Justice*, S. 355.

**174** | Ähnlich argumentiert: Otfried Höffe, »Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluss«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988, S.24-56, insbesondere S. 35.

tungen.<sup>175</sup> Somit verwahrt sich Krause gegen jene Position, die wir seit George Edward Moore (1873–1958) als *naturalistischen Fehlschluss* bezeichnen.<sup>176</sup>

Umgekehrt dürfen wir indes auch nicht den *normativistischen Fehlschluss* begehen, moralische Zwecke teleologisch in die Natur hineinzulesen (VR 104). Gegen die von der Antike über das Mittelalter bis in die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts gepflegte Tendenz, das jeweils favorisierte Gute metaphysisch dem Wesen des Menschen als eine diesem angeblich inhärente Strebung einzuschreiben, geht Krause ebenso scharf an. Man kommt auf der Suche nach ethischen Normen um den selbstkritischen Geist des Menschen und dessen Freiheit nicht herum.<sup>177</sup>

Gleichwohl sollen die Werte und Ziele der Freiheit nicht beliebig sein. Wer auf Freiheit in der Ethik setzt, reduziert Moral nicht notwendigerweise auf willkürliche Verabredungen zwischen Vertragsparteien, die ihre Freiheitsräume willkürlich aushandeln, so als erst und allein menschliche Dezision den Wesen der Welt irgendeinen Wert verliehe. Weder lässt sich aus der Unerlässlichkeit menschlicher Freiheit für die moralische Wertsetzung folgern, dass *allein* Freiheit ein zu achtendes Gut darstellt, noch darf umgekehrt geschlossen werden, dass in der Achtung von eigenwertiger Natur unsere Freiheit untergeht. Wenn vielmehr Freiheit gerade in dem Bemühen um einen sach- und verhältnisgerechten Welt- und Kontextbezug sich erfüllt, so darf die Konstruktion des inhärenten Werts der natürlichen Lebensumwelt weder beliebig, parteilich noch unfreiheitlich ausfallen. Eine nicht eben leichte Konstruktionsaufgabe.

Krause will diese Aufgabe lösen, indem er verschiedene Stufen von Freiheit und des Freiheitsbewusstseins in der Natur als Gradmesser für die Relevanz nicht-menschlicher Interessen ausweist und diskutiert. Dazu unterscheidet er »drei wesentliche verschiedene Stufen der endlichen Vernunftpersönlichkeit« und ihnen jeweils zugehöriger Freiheitsgrade (VR 245). Die unterste Form von Freiheit liegt bei Individuen, deren Selbststeuerung allein leiblich erfolgt. Die nächste Stufe umfasst Personen, die sich bei ihrem Verhalten geistig orientieren, aber nur (pragmatisch) verständig, nicht (moralisch) vernünftig, also nur bedingt motiviert, aber nicht unbedingt begründet handeln. Die dritte Freiheitsstufe beschreibt jene, die sich zudem ihrer selbst auf reflexiv-philosophische Weise bewusst werden und von dieser Warte aus ihre Präferenzen kritisch

---

**175** | Vgl. Martha Nussbaum: »The Capability Approach is not a theory of what human nature is, and it does not read norms off from innate human nature. Instead it is evaluative and ethical from the start.« (*Creating Capabilities*, S. 28).

**176** | Vgl. §12 in George Edward Wisser Burkhard Moore, *Principia Ethica*, New York 2005 (Originalausgabe: 1903) und ausführlicher William K. Frankena, »The Naturalistic Fallacy«, in: *Mind*, 48, No. 192 (1939): 464–477.

**177** | Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Massachusetts 2004, S. 75.

evaluieren. »Was nun diese drei Stufen der Vernünftigkeit betrifft, so finden wir sie von den Menschen dieser Erde alle drei auf gewisse Weise dargestellt.« (VR 245)

Krause antizipiert im Zuge dieser Gedanken bereits die später von Ernst Hähckel (1834-1919) um die Welt getragene These vom Nachbilden der Gattungsentwicklung (*Phylogenetese*) in der Individualentwicklung (*Ontogenese*): Jeder Mensch bilde in seiner persönlichen Entwicklung zunächst »gewisse Perioden« des vegetativen und animalischen Lebens nach (LL 118), auf denen er allerdings nur mangels Erziehung oder aufgrund von Behinderung stehensbleibe. Die meisten Menschen agieren die meiste Zeit ihres Lebens auf der zweiten Stufe des Freiheitsbewusstseins, d.h. im Modus selbstbewusster Finalität. Zum menschlichen Wesen im Vollsinne gehört indes (potentiell) auch jene höchste Stufe des Bewusstseins – selbtkritische Freiheit – sowie (aktuell) zumeist ebenso ein mehr oder weniger bewusstes Streben danach.

Darin, in der Möglichkeit einer reflexiven Erfassung des Selbst durch das eigene Ich übergreifende Ordnungen und Normen, an welche man sich wissentlich und willentlich bindet, liegt der Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch. Tiere sind genau dazu nicht imstande, da »sie sich nur nach sinnlichen endlichen Antrieben bestimmen, nicht nach den ewigen unendlichen Begriffen [...]« (VR 172). Wir sehen darum »im Kreise unserer Erfahrung« den Menschen zurecht als die einzige Lebensform an (LL 115), der Freiheit im umfassenden Sinne zukomme und deshalb auch eine besondere Verantwortung sowie eine gewisse ethische Vorrangstellung (AR 183).<sup>178</sup> Somit hält es Krause weder mit einer biozentrischen Gleichstellung von Mensch und Tier noch mit einer anthropozentrischen Abwertung alles nicht-menschlichen Lebens zur Verfügungsmasse menschlicher Willkür.

Die Sonderstellung des Menschen gegenüber Pflanze und Tier gründet sich nicht auf *aktuelle* mentale Leistungen. Im Gegenteil, meint Krause, oft sei der phänomenale Unterschied zwischen intelligenteren Tieren und Menschen, die in dumpfer Sinnlichkeit verhaftet leben (wollen oder müssen), nicht sonderlich groß. Was zählt für den Gattungsunterschied, ist die *potentielle* Form reflexiver Selbstbestimmung: eine sittliche Freiheit, zu der sich allein Menschen im Laufe ihres Lebens hin entwickeln (können). Mensch und Tier unterscheiden sich daher nicht nur *graduell* voneinander, sondern *kategorial*. Sie trennt eben jene Differenz, die zwischen rein technischer (und mithin umweltlich

---

**178** | Vgl. Martha Nussbaum: »The species norm is evaluative, as I have insisted; it does not simply read off norms from the way nature actually is. But once we have judged that a capability is essential for a life with human dignity, we have a very strong moral reason for promoting its flourishing and removing obstacles to it. The same attitude to natural powers that guides the approach in the case of human beings guides it in the case of other animals.« (*Frontiers of Justice*, S. 347)

bedingter, nur eingeschränkt freier) und moralischer (unbedingt freier) Intellektualität verläuft (NR 136). Und dies macht einen Unterschied »der ganzen Wesenheit« aus (LL 338). Anders als das Tier sind geistig und/oder körperlich eingeschränkte Menschen gattungsmäßig also *reflexiv-autonome* Wesen; ihre Behinderung hemmt zwar die *Artikulation*, bedeutet aber keine *Privation* ihrer menschlichen Natur (LL 172).<sup>179</sup>

Behinderung zieht darum auch für Krause keinerlei Verlust an Menschenwürde nach sich (VR 247). Auch hierin markiert Krause eine Trendwende des modernen Denkens. Während etliche Philosophen des frühen 19. Jahrhunderts Behinderte zum bloßen Gegenstand von Sozialhygiene herabstuften, gelten behinderte Menschen Krause niemals nur als passive Objekte des Rechts, sondern stets als aktive Subjekte mit unverlierbarer Würde.<sup>180</sup> Das Recht auf menschenwürdigen Freiheitsgenuss kommt allen Menschen zu, »wie mißgebildet und mangelhaft, wie verkümmert, wie krank an Geist und Leib, wie immer ins Elend versunken« sie auch sein mögen (LL 180). Um ihrer Menschenwürde willen ist die Gesellschaft zur Achtung und Pflege der behinderten Menschen verpflichtet (G II 189).<sup>181</sup> Behinderte Menschen haben einen Anspruch darauf, dass ihnen zum bestmöglichen Freiheitsgebrauch durch andere beziehungsweise den Staat verholfen wird (G II 189).<sup>182</sup>

**179** | »A child with severe mental impairments is actually very different from a chimpanzee, though in certain respects some of her capacities may be comparable. Her life is lived as a member of the human community and not some other community; it is there that she will either flourish or not flourish. The possibilities of flourishing in that community are defined around species norms. [...] the fact, that their disabilities create impediments to species-typical ways of flourishing creates a moral imperative for society: such impediments should be treated and cured, where possible, even if the treatment is expensive.« (*Frontiers of Justice*, S. 363f.)

**180** | Vgl. Martha Nussbaum: »A focus on dignity is quite different, for example, from a focus on satisfaction. Think about debates concerning education for people with severe cognitive disabilities. It certainly seems possible that satisfaction, for many such people, could be produced without education. [...] a focus on dignity will dictate policies that protect and support agency, rather than choices that infantilize people and treat them as passive recipients of benefit.« (*Creating Capabilities*, S. 30)

**181** | Francisco Garrido zeigt, dass dieser krausistische Gedanken mittels der Rechtsphilosophie von Francisco Giner de los Ríos – die fundamentale Gleichheit der Rechtswürde aller wird explizit auch auf den »loco« und den »feto« ausgedehnt – Eingang ins spanische Rechtsdenken erhielt; vgl.: Garrido Domínguez, *Francisco Giner de los Ríos*, S. 88.

**182** | Vgl. Martha Nussbaum: »We should bear in mind that any child born into a species has the dignity relevant to that species whether or not it seems to have the »basic capabilities« relevant to that species. For that reason, it should also have all

Der Anspruch auf gesellschaftliche Unterstützung ist nicht durch Gegenleistungen *bedingt*. Zur Würde eines jeden Menschen gehört, dass ihm sein Recht *unbedingt* geleistet werde.

Insofern den einzelnen Bürger irgend eine oder mehrere bestimmte unvermeidliche Beschränkungen an Leib und Seele treffen, kann er zur Leistung mancher Rechtsfordernungen von Natur unfähig sein oder im Verlauf seines Lebens dazu unfähig werden. Der ohne Genie Geborene, der Blindgeborene, Taubstummgeborene, von Natur Schwächliche u.s.w. gehört hierher, so auch der durch Krankheit oder mechanischen Schaden an Leib und Geist oder an beiden Geschwächte. Da nun, wie bewiesen, der Besitz seiner ihm zu leistenden Rechte keineswegs durch seine eigenen Rückleistungen ursprünglich rechtlich gegründet ist, sondern vielmehr durch sein jedesmaliges Vernunftbedürfnis, so können dergleichen Unglückliche [...] durch ihr Unglück in keiner Absicht rechtsunfähig sein oder werden. (G II 149)

Auf dem Wege rechtlicher *Stellvertretung* steht die Gesellschaft dafür ein, dass auch diejenigen Individuen in den Genuss ihrer Rechte kommen, die dies nicht selber einfordern (können).<sup>183</sup> Krause propagiert dazu eine allgemeine Rechtsvormundschaft der Menschheit für *alle* Einzelnen. Anstatt bestimmte Individuen oder Gruppen zu entmündigen, dient dieses Konzept umgekehrt dem Schutz vor andernfalls sich einschleichender Entmündigung (etwa: des Kindes durch die Eltern, der Frau durch den Mann, der Behinderten durch die Gesunden, der Ungebildeten durch die Gebildeten etc.). Aus faktischer Abhängigkeit macht Krause also, anders als etliche Denker vor ihm, keinen Legitimationsgrund für rechtliche Abhängigkeiten, sondern umgekehrt schmiedet er aus der rechtlichen Gleichstellung aller Personen ein Argument für die schnellstmögliche Besserung entwürdigender Lebensformen.

Jene juristische Vormundschaft soll indes, sofern und sobald möglich, sich selbst überflüssig machen (VR 459). Nur in diesem emanzipatorischen Sinne ist Stellvertretung auszuüben. In dem Maß, wie etwa ein Kind sich seiner eigenen Freiheit angemessen bedienen kann, soll es nicht mehr bevormundet werden; gleiches gilt, *mutatis mutandis*, für den behinderten Menschen, der immer nur partiell, nie total der Leitung, Pflege und rechtlichen Stellvertretung durch andere unterfällt (VR 458f.). Befreiung zur Autonomie ist Grund und Grenze aller Stellvertretung (NR 155).

Autonomie ist auch der Leitgedanke bei Krauses Umgang mit der Verschiedenheit der Geschlechter. Diese, erklärt Krause, werde ohnehin zumeist

---

the capabilities relevant to the species, either individually or through guardianship.« (*Frontiers of Justice*, S. 347)

**183** | So auch: James Lorimer (Hg.), *The Institutes of Law: A Treatise of the Principles of Jurisprudence, as Determined by Nature*, Edinburgh 1872, S. 308.

übertrieben. Inwiefern sie aber tatsächlich besteht, hebt sie keineswegs »die allgemeinmenschliche Gleichheit auf, sondern ist nur eine weitere Bestimmnis [sic!] daran.« (VR 471) Geschlechtsbedingte Unterschiede können das allgemeine Menschenrecht von Frauen und Männern zwar hinsichtlich seiner Umsetzung spezifizieren, nicht aber mindern oder beugen. Darum verteidigt Krause ganz gegen den Geist seiner Zeit und Gesellschaft die Rechte der Frauen mit flammenden Worten.

Man hat im Widerspruch mit aller geistigen und leiblichen und menschlichen Erfahrungserkenntnis und Geschichte behaupten wollen, das Weib stehe geistig und leiblich auf einer niederen Stufe der Bildung, die Weiber seien nur unvollendete Männer [...]. Ebenso ist der Natur und der Bestimmung des Menschen zuwider die Behauptung, dass die ganze Bestimmung des Weibes in ihrem Verhältnisse als Mutter erschöpft sei und dass die weibliche Hälfte der Menschheit nicht bestimmt sei, am öffentlichen gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Die Geschlechtfunktion und die sittlichen und rechtlichen Folgen derselben (Erziehung der Kinder, Hausstand) heben weder für den Mann noch für das Weib die Forderung und die Möglichkeit allgemein menschlicher Bildung und eines vorwaltenden Lebensberufes (in allen Teilen der menschlichen Bestimmung) auf. Und was insonderheit die Zeugung, Pflege und Erziehung der Kinder betrifft, so haben daran beide Geschlechter gleichwesentlichen, gleichnotwendigen und, wie schon die Vereinähnlichkeit der Kinder zeigt, gleich innigen Anteil und somit als Verunftwesen gleichbegründete Verpflichtung, obschon der Mutter die besondere Pflicht der ersten Ernährung und nächsten leiblichen Pflege im Mutterleibe und nach der Geburt zukommt. Daher muss das ganze Leben des Weibes an sich selbst, auch hinsichts des Rechts, so bestimmt werden, dass sie diese ihre allein so zu erfüllen mögliche Pflicht erfüllen kann; [...]. (NR 272f.)

Was das gesamte gesellschaftliche Leben und die Partizipation an geistigen und dinglichen Gütern angeht, fordert Krause gleiche Rechte für beide Geschlechter.<sup>184</sup> Zugleich sieht er spezifische Regeln zum Mutterschutz vor.<sup>185</sup> Krause kreiert also juristische *Ungleichheiten*, um die fundamentale *Gleichheit*

---

**184** | Zum Wirken der Frauenrechtlerin Angelina Carnicer und zum krausistischen »feminismo«, vgl. Esteban Mateo, *El krausismo*, S. 103ff. Siehe dort (S. 126ff.) auch über die krausistische *Institución para la enseñanza de la mujer* in Valencia, die sich anschickte, Bildungsdifferenzen zwischen Mann und Frau auszugleichen, um konkrete Chancengleichheit zu erwirken. Vgl. Enrique Menendez Ureña, »Algunas consecuencias del panenteísmo krausista: ecología y mujer«, in: *El Basilisco: Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Segunda Epoca, 4, No. 3/4 (1990): 51-58.

**185** | Vgl. Christine Susanne Rabe, *Gleichwertigkeit von Mann und Frau: Die Krause-Schule und die bürgerliche Frauenbewegung im 19. Jahrhundert*, 2006.

des Rechts auf freie Selbstbestimmung angesichts *divergierender* Realisationsbedingungen durchzusetzen.<sup>186</sup>

Wie sehr Krause damals eigene Wege geht, zeigt auch sein Eintreten für eine autonome Sexualität, die nicht auf die Reproduktionsfunktion reduziert werden dürfe (ERB 138) – im direkten Vergleich mit den von Gedanken sexueller Eigenständigkeit oder gar einer rechtlichen Emanzipation der Frau völlig unberührten Zeitgenossen Johann Gottlieb Fichte (vgl. § 16 *Grundlage des Naturrechts*) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (vgl. § 166 *GPhR*). Ebenfalls weit über den Horizont seiner Zeitgenossen hinaus gehen Krauses Ausführungen zum Schutz der Rechte des noch unmündigen Kindes,<sup>187</sup> dessen Freiheit und Würde im Zweifel auch gegen die Eltern verteidigt werden müsse (G II 189). Die Familie ist dem Recht der Gesellschaft unterworfen und wird durch es – insbesondere im Blick auf die Erziehung der Kinder – auch kontrolliert. Zum Vergleich studiere man hierzu auch die krass illiberalen Ansichten Fichtes (§§ 44f. *Grundlage*) und Hegels (§ 175 *GPhR*). Während die Philosophie seiner Zeit unumwunden Kinder zum Eigentum ihrer Eltern und Frauen zum Besitz ihrer Gatten erklärte und ihnen eigene Freiheitsrechte ganz oder teilweise aberkannte, stritt Krause für ihre Autonomie.

Krauses Theorie humanen Zusammenlebens korreliert Verhaltensnormen mit Freiheitsgraden. Die verschiedenen Reifestufen, welche die menschliche Freiheit durchschreitet, ziehen unterschiedliche Formen von Verantwortung nach sich (LL 127ff.).<sup>188</sup> Individuelles Leben beginnt in »sinnlicher Freiheit«, die sich kontextdependent an Gewohnheiten und Gebräuchen orientiert (VR 441). Davon hebt sich eine Stufe »verständiger Freiheit« ab, auf der Individuen durch rationale Abstraktion gezielt sich von ihren Kontexten unabhängiger machen und etwa ihre subjektive Besonderheit gegenüber der Gemeinschaft betonen (ebenda). Jene verständige Freiheit führt zur produktiven Freisetzung individueller Vermögen und Energien, aber – ausschließlich gebraucht – auch zu Vereinseitigung und Vereinzelung. Korrigiert wird sie durch eine ihr das

**186** | Vgl. Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 317. Vergleichbare Argumente finden sich derzeit bei Susan Moller Okin und Jane J. Mansbridge, *Feminism*, Aldershot, England; Brookfield, Vermont 1994. Auch Martha Nussbaum argumentiert, alle schematisch gleich zu behandeln, »proves an ally of the status quo. In order to put women and men in a similar position with respect to educational opportunity in a society that strongly devalues female education, we will have to spend more on female education than on male education.« (*Creating Capabilities*, S. 57)

**187** | Vgl. Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 178-183.

**188** | Krauses diesbezügliche Ausführungen antizipieren viel von dem, was später von Piaget und Kohlberg in empirischen Untersuchungen zur Herausbildung des moralischen Bewusstseins von Jugendlichen herausgearbeitet wurde, vgl. Lawrence Kohlberg, *Child Psychology and Childhood Education: A Cognitive-developmental View*, New York 1987.

rechte Maß setzende »vernünftige Freiheit« (ebenda). Diese höchste Stufe der Freiheit ermöglicht über bloße Not- und Zweckverbindungen hinausgehende Formen des Miteinanders, indem sie Menschen im Namen sittlicher Ziele zusammenführt (ebenda).

Im Recht auf Freiheit liegt der philosophische Grund der Menschenrechte. Sie werden bei Krause als Unterfall einer allgemeineren Theorie von Persönlichkeitsrechten behandelt, und also nicht auf den *homo sapiens* verengt. Sein Hauptkriterium sind die essentiellen Freiheitsgrade des Lebens. Pflanzen etwa repräsentieren eine Form unbewussten Lebens, die zwar funktionale, intern wie extern agierende Selbstbezüglichkeit in Zeit und Raum aufweist, nicht aber bewussten Selbstbezug. Der Gedanke der Freiheit jedoch verlangt bewusstes Leben, und dies liegt erst dort vor, wo ein Lebewesen von sich und seiner Umwelt weiß. Pflanzen sind daher keine Subjekte, nur Objekte der Freiheitsethik.<sup>189</sup> Insofern findet die in einigen biozentrischen Theorien propagierte ethische Gleichrangigkeit von Mensch und Pflanze in Krause keinen Gewährsmann.

Dass Krause gleichwohl nicht anthropozentrisch argumentiert, zeigt seine Tierethik: Bei Tieren liegt stets *bewusstes* Leben vor. Überdies kommt einigen höherentwickelten Arten *selbstbewusstes* Leben und *Personalität* zu.<sup>190</sup> Solche Tiere, erklärt Krause, stehen daher auf einem freiheitsontologisch besonders relevanten Rang, »weil wir nämlich annehmen, dass sie sich selbst auf gewisse Weise wissen, sich selbst empfinden, und nach sinnlichen Zwecken ihre Selbsttheit zu erhalten und zu vollenden streben« (VR 172). Ein Blick auf gewöhnliche Haustiere lehrt zum Beispiel,

dass diese Wesen alles Eigentümliche zeigen, was die unterste Stufe der geistigen Persönlichkeit ausdrückt; sie haben *Selbstgefühl*, sie empfinden Lust und Schmerz, sie haben Vorstellungen und Phantasie, ja sie bestimmen sich nach Gemeinbegriffen, indem sie überall in verschiedenen Individuen derselben Gattung doch dieselbe Gattung wieder erkennen, z.B. jeden Menschen als Menschen unterscheiden, jedes Tier ihrer eigenen Gattung auch demgemäß unterscheiden und anwirken. Es sind dies also geistige Wesen [...]. (VR 246)

Während die meisten Denker seiner Zeit Tiere lediglich als Triebautomaten ansahen und darum als bloße *Sachen* der menschlichen Verzweckung überantworteten, erkennt Krause Tiere ausdrücklich als Freiheitswesen an.<sup>191</sup> Auf

---

**189** | Vgl. Martha Nussbaum *Creating Capabilities*, S. 158f.

**190** | Ebenso definieren heute Capability Theorien »animals as agents, not receptacles of pleasure or pain« (*Creating Capabilities*, S. 160).

**191** | Auch darin ähnelt Krauses Position der von Martha Nussbaum, welche ebenfalls nicht nur den Menschen, sondern »a wider range of types of beings who can be free« anerkennt (*Frontiers of Justice*, S. 88).

grund ihres Selbstbestimmungsvermögens kategorisiert er sie als *Personen*<sup>192</sup> – und ruft zu ihrem Schutz auf; was in der Geschichtsschreibung der Tierrechtsethik bis heute noch nicht zureichend gewürdigt ist.<sup>193</sup>

Jedoch stellt Krause Tiere nicht auf eine gleiche Stufe mit menschlichem Leben. Vollentwickelte Menschen vermögen es, ihre Grundvermögen reflexiv aufeinander auszurichten, d.h. zum einen ihr Fühlen fühlen, ihr Wollen wollen, ihr Denken denken, aber zum anderen auch ihr Denken fühlen, ihr Fühlen wollen, ihr Wollen überdenken zu können. Mittels dieser reflexiven Vermögen kann der Mensch sich autonom kritisieren und lenken (LL 115ff.).

---

**192** | »Das Recht ist ohne Ansehen der Person. Keine Person hat ein Vorrecht (nimmt keiner anderen das Recht vorweg), sondern jede Person hat ihr Recht. Dies gilt ebensowohl [...] von dem geringsten (qui capere valet, capiat!) Tiere.« (NR 114)

**193** | Zu Krauses Zeit gab es zwar vereinzelt tierethische Reflexionen (vgl. insgesamt Aaron Garrett et al., *Animal Rights and Souls in the Eighteenth Century*, Bristol, England; Sterling, VA 2000). So argumentierten zugunsten von Tierrechten beziehungsweise Rechtspflichten des Menschen gegenüber Tieren etwa: Humphry Primmat (in: *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, London 1776) mit der Goldenen Regel, ausgehend von der Leidensfähigkeit des Tieres, Wilhelm Dietler basierend auf einer alles Leben durchziehenden Glückseligkeitsontologie (in: *Gerechtigkeit gegen Thiere*, Mainz 1787); Johann Georg Heinrich Feder vollkommenheitstheoretisch, (in: »Über die Rechte der Menschen in Ansehung der unvernünftigen Tiere«, in: *Neues hannovrisches Magazin*, 2. Jahrgang (1972), S. 945–960) und Lautitz Smith (in: *Über die Natur und Bestimmung der Tiere wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Tiere*, Kopenhagen 1790) schöpfungstheologisch. Auch sie überschritten den zeittypischen Duktus, das menschliche Handeln gegenüber Tieren lediglich aus Abneigung gegen Grausamkeit etwas einzuschränken. Doch es gelingt erst Krause, Fragen der Tierethik systematisch in die Freiheitsphilosophie der Moderne zu integrieren. Das wurde schon zu Ende des 19. Jahrhunderts von Ignaz Bregenzer vermerkt, in: *Thier-Ethik Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*, Bamberg 1894, S. 208. Denn Krauses Ansatz ist phänomenologisch überzeugender als nur an der Leidensfähigkeit der Tiere interessierte Theorien. Seine Position nimmt Tiere nicht nur passiv als leidfähig, sondern auch aktiv als freiheitsfähig wahr und gleicht darin sehr heutigen Capability Theorien; vgl. die folgende Bemerkung von Martha Nussbaum: »Mere sentience is too simple a focus: it neglects the variety of animal capacities and activities, and thus certain areas of damage to flourishing that do not register as pain.« Aus diesem Grund sei nicht »uncritical nature-worship« am Platz, sondern ein »valuational exercise« gefordert (*Frontiers of Justice*, S. 94). Wer heute auf Jeremy Bentham (Stichwort: ›Leidensfähigkeit‹) und Arthur Schopenhauer (Tiere sind keine Sachen) als Urahnen gegenwärtiger tierrechtlicher Reflexionen zurückgreift (vgl. etwa Tom Regan, *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, New Jersey 1989), sollte darum Krause in die Ahnenreihe der Vordernker unbedingt aufnehmen.

Im Unterschied zum Menschen sind Tiere, soweit wir wissen, zu solch selbst-reflexiver Freiheit und darauf beruhender, genuin sittlicher Finalität nicht im stande (NR 149f.); ihnen werden daher Rechte, welche spezifisch jene dritte Freiheitsstufe ausgestalten, vorenthalten.

Sobald man das Tier als ein selbstinniges Wesen betrachtet, was Selbstbewusstsein und Selbstgefühl hat, so fordert man, dass der Mensch auch gegen das Tier gerecht sein soll. Aber niemand wird von der Gerechtigkeit der Tiere reden, die nämlich die Tiere ausüben. Das kommt davon, weil man das Tier nicht für fähig hält, die Idee der Gerechtigkeit zu fassen, sich die Gerechtigkeit zum Zweck zu machen. Daher sagt man: der Mensch soll der Vormund aller Tiere sein, und betrachtet die ganze Tierheit als unmündig, und mit Fug. (VR 205)

Nicht also, weil Tiere ihre Rechte nicht selber einfordern können – das vermögen Kinder, Unmündige und geistig Behinderte oft ebenfalls nicht (NR 149f.) –, sondern weil sie *ontologisch* auf einer niederen Freiheitsstufe existieren, haben sie einen unterschiedlichen *axiologischen* Rang. Tieren kommen *andere* Rechte zu als Menschen. Ihre Rechte sind aber nicht *schwächer*. Sie kommen Tieren direkt und mit gleicher Geltungskraft zu wie Menschen Menschenrechte. Ebenso wie Menschenrechte gelten Tierrechte *unbedingt*. Genausowenig wie Menschen haben Tiere sich ihre wesensspezifischen Rechte zu erarbeiten; eine Wechselseitigkeit der Rechtsleistungen und Unterlassungen ist nicht vonnöten.<sup>194</sup> Ebenso wie für eingeschränkt autonome Menschen (Kinder, Behinderte, Senile) ist daher für Tiere ein Vormundschaftsrecht auszuüben, so dass »die zeitlich-freien Bedingnisse der Vollführung ihres rein tierischen Lebens geleistet werden« (VR 246). Tieren kommt das Recht zu, selbstbestimmt zu leben, sofern sie nicht (wie zum Beispiel Raubtiere gelegentlich) dabei höherstufige, d.h. menschliche Rechte verletzen (NR 136f.).<sup>195</sup>

---

**194** | Ähnlich argumentiert heute Martha Nussbaum, vgl. *Frontiers of Justice*, S. 354-365.

**195** | Ein Recht der Tiere, sich selbst zu verwirklichen, erkennt 1892 auch Henry Stephens Salt an, in: *Animals' Rights. Considered in Relation to Social Progress*, Clarks Summit, Pennsylvania 1980 (Originalausgabe: 1892), S.10ff. Gleich Krause erkennt auch Salt im Sittengesetz die legitime (von Menschen durchzusetzende) Grenze des tierischen Verhaltens; so dass es zu einer Vormundschaft des Menschen über die Tiere kommen müsse; ebenda, S. 46. Jedoch beruht die Position Salts auf einer unausgewiesenen »anima«-Metaphysik, welche jede für sich selbst bestehende Ganzheit (auch Blumen und Kristalle) in eine dem Menschen gleichwertige, quasi-vertragstheoretische Position rückt; vgl. Andreas Flury, *Der moralische Status der Tiere: Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan*, Freiburg i.Br. 1999, S. 96ff.

Was der Mensch als Repräsentant des auf Erden höchsten Freiheits- und Autonomiegrads gegenüber seinesgleichen erzwingen darf, zum Beispiel die Aufhebung von rechtswidriger Gewalt, darf auch gegen jedes auf niedrigerer Freiheitsstufe existierende Lebewesen durchgesetzt werden. Wenn es uns erlaubt ist, den geteilten Lebensraum durch Rechtszwang zum Schutz der Freiheit aller einzuschränken, so auch den der Tiere, sofern dabei deren rechtsfeste Interessen berücksichtigt werden. Wenn der Mensch seine eigenen organischen Abfallprodukte (Haare, Nägel etc.) industriell verwerten darf, dann ebenso die der Tiere.<sup>196</sup> Auch hält Krause es für möglich, dass man tierische Arbeitskraft »zum Lebenzwecke der Vernunft« nutzt und dazu die natürliche Bewegungsfreiheit von Tieren beschneidet (NR 137). Eine solche Nutzung verstöße, sofern sie akzeptablen Zwecken dient und das Tier nicht quält, nicht automatisch gegen das tierische Freiheitsrecht (VR 246); wir täten Ähnliches ja auch mit menschlicher Arbeitskraft.<sup>197</sup>

Problematisch sind jedoch alle weiterreichenden Rechte. Darf der Mensch, der seinesgleichen nicht zum Zwecke des Nahrungserwerbs tötet, Tiere verpeisen? Nur dann, meint Krause, sofern »ohne solches die Menschheit auf Erden, bis nicht etwa andere Nahrungsmittel ausgefunden werden, nicht bestehen könnte« (LL 300, Anm.). Eine Rechtfertigung von industrieller Tierhaltung zu Genussmittelzwecken liefert seine Theorie also nicht. Denn die rechtfertigende Bedingung, dass ansonsten menschliches Überleben nicht gewährleistet werden könne, liege nur selten vor, meint Krause. Pflanzliche Nahrung sei für die meisten Menschen ja in hinreichender Menge und Güte zugänglich. Dass man aber ohne äußere Not tierisches Leben zerstört, ist mit Krauses Theorie eben gerade nicht zu rechtfertigen, da man so ohne guten Grund die natürliche Freiheit der Tiere negiert.

Obschon Tiere, Krause zufolge, »ein Recht haben auf leibliches Wohlbefinden, auf Schmerzlosigkeit, auf die erforderlichen Nahrungsmittel« (VR 246), vertritt er nicht, der Mensch müsse es allen Lebewesen dieser Erde recht behaglich machen. Im Regelfall wissen ja Tiere selbst für ihr Wohl zu sorgen, verschaffen sich Nahrung selbst, vermeiden Qualen usw.; – sie verwirklichen ihre natürlichen Rechte also aus eigener Kraft und Freiheit. Wohl aber bringt

---

**196** | Martha Nussbaum führt einen ähnlichen Gedanken in Bezug auf Erziehung und Bildung an: »A good education is sensitive to the individuality of the child, and is not rigid and above all not cruel or humiliating, but it does have goals and standards, and exacting through respectful discipline is often appropriate in leading children toward those goals. Why should we think differently about non-human animals?« (*Frontiers of Justice*, S. 377)

**197** | Vgl. auch hier Martha Nussbaum: »The analogue to work rights is the right of laboring animals to dignified and respectful labor conditions.« (*Frontiers of Justice*, S. 400)

der menschliche Eingriff in tierische Biosphären Sorgfaltspflichten mit sich (LL 117).<sup>198</sup> Entnimmt man Tiere ihrem originären Lebensraum oder begrenzt diesen und beeinträchtigt ihre eigenbestimmte Selbsterhaltung, so folgt eine Pflicht zu artgerechter Haltung und Ernährung auf dem Fuße (NR 136, Anm.).<sup>199</sup> Dem entspräche, meint Krause optimistisch, auch ein immer weiter um sich greifendes »Gefühl der Gerechtigkeit gegen Tiere«, welches aus dem menschlichen Gemüt »nicht ausgerottet werden kann« (NR 137).

Das Ziel im Umgang mit tierischen wie menschlichen Personen ist also dasselbe: durch stellvertretenden Rechtsschutz ein Optimum an Freiheit zu garantieren. In beiden Fällen impliziert dies das Ermöglichen von Freiräumen zum individuellen Lebensvollzug. Hinsichtlich menschlicher Sozialverhältnisse begrüßt Krause es daher sehr, dass die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft es Individuen stärker erlaubt, persönliche Talente und Vorlieben auszuleben und sich somit auf ihre ganz eigene Weise in die Gesellschaft einzubringen. Aber wer die funktionale Ordnung der Gesellschaft fordert, muss auch die sektorale Spezialisierung der Ethik fördern. Eine ausdifferenzierte Gesellschaft kann nicht aus einem für alle jederzeit und gleichermaßen verbindlichen Ethos gesteuert werden; sie benötigt die Flexibilität, sich für regional, professionell, kulturell und personal divergierende Vorstellungen vom Guten zu öffnen. Die Ethik der Freiheit ist so zu strukturieren, dass sie die Eigenlogiken der unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsysteme zugleich bereichsgetreu wahrnehmen wie auch systemgerecht ausrichten kann.

Eine liberale Gesellschaft kann daher nicht aus einer umfassenden Metaphysik des Guten das Recht ableiten, sondern hat Rechtsnormen an und für sich selbst zu rechtfertigen, damit diese es den Menschen – allen Menschen – ermöglichen, auf ihre je eigene Weise nach dem Guten zu streben. Entsprechend unterscheidet Krause einen (auf die Einzelnen zielenden) *sittlichen* von einem (an die Allgemeinheit adressierten) *rechtlichen* Freiheitsbegriff. Krause erklärt, »die wesentliche Form des menschlichen Lebens selbst ist sittlich-

---

**198** | Vgl. Martha Nussbaum: »[...] large numbers of animals live under human's direct control: domestic animals, farm animals, and those members of wild species that are in zoos or other forms of captivity. Humans have direct responsibility for the nutrition and health care of these animals [...]. Animals in the »wild« appear to go their way unaffected by human beings. But of course that can hardly be so in many cases in today's world. Human beings pervasively affect the habitats of animals, [...] and our pervasive involvement with the conditions of animal flourishing gives us such responsibilities now.« (*Frontiers of Justice*, S. 373f)

**199** | Vgl. Martha Nussbaum: »As for the idea that we should leave animals alone when they live in »the wild«, this naively romantic naturalism ought to be rejected for today's world. There is no habitat that is not pervasively affected by human action.« (*Creating Capabilities*, S. 162)

che Freiheit, das ist die *selbsteigene Wahl* des individuell Guten [...]« (NR 254). Rechtliche Freiheit dagegen bedeutet, dass ein »jeder Mensch ein bestimmtes äußereres Gebiet der Erweise seiner sittlich freien Wirksamkeit haben müsse, auf welchem Gebiete er dasjenige äußerlich verwirklichen kann, was er mit sittlicher Freiheit innerlich als gut erkennt und daher zu verwirklichen entschließt.« (VR 452f.) Rechtliche Freiheit schützt das Potential der vernünftigen Freiheit; sittliche Freiheit realisiert es. Die rechtlich zu schützende Freiheit soll die sittliche Selbstausrichtung der Individuen *ermöglichen*, nicht *erzwingen*.

Das Recht will Lebenschancen gewähren, die Menschen aber nicht zum guten Leben gängeln (G II 166f.). Das Gute soll durch die freie Wahl der Subjekte, nicht durch Zwang in die Welt kommen (VR 304). Deshalb folgt das Recht der Maßgabe, »die sittliche Freiheit äußerlich so wenig als möglich zu beschränken« (NR 256), damit jene *sittliche* Freiheit sich so viel als möglich ausbilden kann. Erster und vornehmster Inhalt des Freiheitsrechts ist daher ein »Erlaubnisgesetz« zum *sittlichen* Freiheitsgebrauch, das positiv wie negativ zugleich wirkt: »[Der] die Rechtsbefugnis Habende darf sich dieses seines Rechts bedienen oder nicht.« (NR 256) Das Recht verteidigt daher nicht erst die dem Ergebnis und der Wirklichkeit nach, sondern bereits die der Anlage und Möglichkeit nach sittliche Freiheit (LL 191); und damit auch so manchen unmoralischen Freiheitsgebrauch. Jener Spielraum der Freiheit lässt sich nicht ohne diese selbst aufheben. »Dieses Gebiet der Macht (der äußeren Freiheit) muss aber größer sein als das Gebiet seines bereits gebildeten vernunftgemäßen Willens, sonst kann die freie Selbstentfaltung nicht stattfinden.« (VR 304, Heft) Sittlichkeit, weiß Krause, gedeiht jedoch nur, indem sie sich in und durch Freiheit erfährt und erprobt. »Es hat also jeder Mensch und jede Gesellschaft von Menschen das Recht auf einen bestimmten äußeren Freiheitskreis.« (VR 453)

Folglich zieht Krause scharfe abwehrrechtliche Grenzen um die persönlichen Freiräume der Bürger. Wer sich moralisch an dem unsittlichen Freiheitsgebrauch anderer stört, proklamiert er, solle lieber die vorfindlichen Beweggründe zur Unmoral reduzieren helfen und durch Anreize zum Guten ersetzen, anstatt die Wahlfreiheit seiner Mitbürger zu beschränken (VR 317). Denn da Freiheit nicht nur ein Gut unter vielen (d.h. ein Gut erster Ordnung), sondern als der oftmals einzige Weg zu diesen Gütern auch ein ihnen übergeordnetes Gut (d.h. ein Gut zweiter Ordnung beziehungsweise ein Meta-Gut) darstellt, darf sie nicht *allein* um dieser anderen Güter willen eingeschränkt werden, sondern ihre etwaige Einschränkung muss stets *zugleich* im Einklang mit ihrer Idee – d.h. im Sinne einer sich vernünftig selbst beschränkenden Freiheit – vorgenommen werden (VR 455).

Krause vertritt also keinen (»negativen«) Freiheitsbegriff ohne jegliche Beziehung zum Guten. Unmissverständlich schreibt er: »Freiheit ist nicht planlose Willkür, nicht selbstsüchtiger Eigennutz, nicht zufällige Gesetzlosigkeit.«

(ERB 9) Aber Krause vertritt auch keinen solchen (»positiven«) Freiheitsbegriff, der eine einzige, ganz bestimmte Moral zur Grundlage der Freiheitsrechte macht. Diese doppelte Distanzierung gelingt ihm, indem er einer strukturell-abstrakt, nicht aber einer materiell-konkreten auf das Gute ausgerichteten Idee der Freiheit den Zuschlag erteilt. So kommt es weder zu einer formellen (»negativen«) Unterbestimmung der Freiheitsidee noch zu ihrer substantiellen (»positiven«) Überstimmung.

Krause will der Freiheit des Subjekts bestimmte (sittliche) Zwecke zwar nicht über-, wohl aber zuordnen. In seinen Augen wird die Idee des Rechts durch Zwecke, denen sich menschliche Freiheit autonom verpflichtet, nicht korrumptiert, sondern realisiert. Recht ist für ihn daher mehr und anderes als bloße Legitimation und Limitation von Zwang: nämlich ein System der äußeren Bedingungen verantwortlicher Freiheit. Darin besteht die ausgesprochene Nähe der Position Krauses zu heutigen Capabilities-Theorien. Die Idee des Rechts wirkt nicht nur negativ-protektiv, sondern auch positiv-produktiv: nicht nur als Schutz vor der Läsion von faktisch gegebenen Freiheitspositionen, sondern auch als Beitrag zur Schaffung von Befähigungen und Freiheitschancen durch Kooperations- und Lebensformen, welche die individuelle wie kollektive Zielverfolgung begünstigen.<sup>200</sup>

Die rechtlich zu gewährleistenden Schutzzäume privater Freiheit resultieren mithin nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber den konkreten Differenzen der sittlichen Ziele der Individuen, sondern aus Respekt vor ihnen. Das negative Moment von Freiheitsbeschränkung definiert das Recht bei Krause also nicht, sondern artikuliert es lediglich. Es ist sekundär zu seiner primär positiven Ausrichtung am Aufbau freiheitlicher Lebenschancen. Wenn Individuen ihre Freiheit vernünftig miteinander und füreinander beschränken (im Sinne negativer Freiheit), können sie ihre Ziele konfliktärmer verfolgen und besser (im Sinne positiver Freiheit) mit den Interessen der Allgemeinheit harmonisieren. Die Schranken des liberalen Rechts bedeuten daher kein quantitatives Minus, sondern erreichen ein qualitatives Plus an Freiheit. Krause versteht also negative und positive Dimensionen der Freiheit als aufeinander verwiesene Aspekte einer und derselben Freiheit. Freiheit, indem sie sich sukzessive von anfänglicher *Dependenz* über Stufen privater *Independenz* zu Formen gezielter *Interdependenz* heraufbildet, bedarf auf allen Stufen ihrer Entwicklung (in je unterschiedlichem Maß) sowohl der negativen Freisetzung, ohne die sie verkümmert, als auch positiver Orientierung, ohne die sie verkommt.

---

**200** | Vgl. dazu die Kennzeichnung ihrer eigenen Theorie durch Martha Nussbaum: Capabilities »are not just abilities residing inside a person but also the freedoms or opportunities created by a combination of personal abilities and the political, social, and economic environment.« (*Creating Capabilities*, S. 20)

Argumentationslogisch rangiert jedoch die Freiheit zum Guten (»Freiheit-zu«) an erster Stelle: Eine Gesellschaft darf ihre Subjekte niemals von einer ethischen Lebensführung abhalten, und zu dieser gehört die freie Widmung an das Sittliche. Aus dem nämlichen Grund ergibt sich, dass sie die Bürger nicht zum guten Handeln zwingen und so deren eigenes Streben pervertieren darf (G II 166f.). Die Person muss sich ihrem jeweiligen Guten zuwenden und deshalb auch gegen gutgemeinte Fremdbestimmung verwahren dürfen. Darum kommt dem Individuum negative Freiheit (»Freiheit-von«) zu. Beide Freiheiten, die positive, sich zu binden, und die negative, sich zu lösen, stellen also nur zwei Seiten derselben qualitativen Freiheit zu moralischer Autonomie dar. Nur gemeinsam, nicht isoliert, artikulieren diese Aspekte das Wesen der Freiheit.

Zu den im Namen der Freiheit rechtlich zu schützenden Voraussetzungen personaler Freiheit zählt Krause dabei nicht nur die individuellen Grundeigenschaften und Grundvermögen, sondern auch das Eingehen von Verbindungen mit und zu anderen (natürlichen wie kollektiven) Personen: Es handelt sich um ein am Konzept relationaler Personalität ausgerichtetes Persönlichkeitsrecht (als Recht erster Stufe). Dem gesellt sich ein Recht auf Recht (d.h. ein Recht zweiter Stufe) und auf dessen gesellschaftliche Förderung (als ein Recht dritter Stufe) hinzu. Die universalen Personenrechte sind also selbst-reflexiv auf ihre Verwirklichung bezogen; Krause spricht von einem »Rechtsbefähigungsrecht«, das garantieren soll, daß jedermann »zu seinem bestimmten Rechte Fähigkeit gewinne« (VR 26of.).<sup>201</sup> Damit antizipiert Krause im Wesentlichen schon den Diskussionsstand in der Menschenrechtsdebatte zu Ende des 20. Jahrhunderts: Sein Grundrechtsbegriff umfasst Menschenrechte der ersten, zweiten und dritten Generation, d.h. sowohl bürgerliche Abwehrrechte, als auch politische Partizipationsrechte sowie soziale und kulturelle Teilhaberechte.<sup>202</sup>

Da Freiheit ohne Ziele degeneriert, nimmt sich Krause auch der Verwirklichungsbedingungen persönlicher Zwecksetzungen – sowohl seitens der institutionellen Infrastruktur wie der individuellen Befähigungen – an (VR 452f.).

---

**201** | Ganz ähnlich sehen das Capabilities Theorien heute: »In other words, to secure a right to citizens in these areas is to put them in a position of capability to function in that area [...].« Und dafür reicht es nicht, dass man Bürgern bestimmte Rechte nur auf dem Papier zugesteht; man muss ihnen den Zugriff auf diese Rechte ermöglichen: »they really have been given right only if there are effective measures to make truly capable of political exercise.« So formuliert das etwa Martha Nussbaum und sie führt weiter aus: »[...] to do this involves affirmative material and institutional support; *Frontiers of Justice*, S. 287.

**202** | Vgl. Bård-Anders Andreassen und Stephen P. Marks (Hg.), *Development as a Human Right: Legal, Political, and Economic Dimensions*, Antwerpen, Belgien 2010.

Viel von dem, was heute im Rahmen von Theorien der Befähigungen (*capabilities approach*) diskutiert wird, findet sich daher schon bei ihm vorgedacht.<sup>203</sup> Für Krause umfasst der Radius eines bestimmten Freiheitsgrundrechts immer auch das Recht, sich zu dieser jeweiligen Freiheit zu *bilden* und die in Rede stehende Freiheit selbstbestimmt zu *betätigen*. Um etwa den eigenen Leib in Freiheit zu bilden und zu betätigen, bedarf man gewisser Voraussetzungen, beispielsweise einer intakten Lebensumwelt (VR 483). Man muss unbedrängt und hygienisch wohnen (VR 498) und Zugang zu Pflege und Behandlung im Krankheitsfalle haben. Darum ist »die Gesundheit der Bürger« für Krause eine »öffentliche Angelegenheit«, denn ohne sie gerät die entsprechende individuelle Freiheit leicht zur Chimäre (G II 169).

Entsprechend schützen *geistige Freiheitsrechte* die *intellektuelle Ausbildung* und *Betätigung* des Menschen. Was hilft es, Gedankenfreiheit zu haben, »wenn man aber nicht zur Besinnung kommen, den Geist nicht bilden und wissenschaftliche Wahrheit nicht lernen kann« (LL 195)? Auch bedarf es eines Rechts auf freie Werktätigkeit – zum Beispiel auf die geistige Werktätigkeit der Wissenschaft und die leibliche in der Kunst (G II 125): Deren Realisierung »jemandem versagen, heißt, ihm seine Menschenwürde absprechen.« (G II 117) Ohne ein Mindestmaß an Bildung aber kommt es kaum zu geistiger Freiheit, weshalb Krause aus dem primären Menschenrecht auf geistige Freiheit ein sekundäres Recht auf Bildungszugang ableitet. Krause schwebt dabei eine Pädagogik vor (U 230f.), die den Menschen Schritt für Schritt zur mündigen Selbststeuerung befähigt (U 231-235). In einem tertiären Schritt erwägt er, ob es, um die Unparteilichkeit der Bildungsinhalte zu sichern, dafür »öffentlicher Lehranstalten« bedarf (G II 169), die staatlich finanziert werden (G II 136). Andererseits sei auch private Initiative in der Bildung zuzulassen, um eine Pluralität der Erkenntnisweisen zu gewährleisten, an der sich die Individuen zur Mündigkeit eigenen Urteilens heranbilden können. Deswegen müsse es zum Zwecke realer Wissenschafts- und Meinungsäußerungsfreiheit auch unzensierte Medien und freie Informationszugänglichkeit geben (ebenda).

Am Beispiel der Bildungspolitik der bis heute existierenden *Institución Libre de Enseñanza* (ILE) lassen sich Krause Grundanliegen gut verdeutlichen. 1876 wurde die ILE in Madrid von dem Krausisten Francisco Giner de los Ríos ins Leben gerufen, um sowohl kirchlichem wie staatlichem Einfluss auf die akademische Lehre auszuweichen und die Bürger Spaniens zur politischen Mündigkeit zu bilden.<sup>204</sup> Als erste höhere private Lehranstalt Spaniens prägte

---

**203** | Zum Folgenden vgl. insgesamt die Capabilities Liste von Martha Nussbaum, in *Creating Capabilities*, S. 34f.

**204** | Vgl. J. F. Alemparte, »Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien. Der Krausismo als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institución Libre de Enseñanza«, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832): Studien zu*

diese Kultur- und Bildungsstätte über Jahrzehnte die spanische Bildungselite (zum Beispiel die berühmte »generación de 98«).<sup>205</sup> Bis zu ihrer Schließung während der Franco-Ära beeinflusste sie das geistige Leben Spaniens – und Lateinamerikas – maßgeblich, indem sie intellektuelle Alternativen zu den von Kirche und Staat propagierten Weltanschauungen anbot. Diese Initiative machte Schule, beispielsweise im Jahr 1903 in Valencia. Gestützt auf kostenlose Vorlesungen engagierter Dozenten errichteten Kausisten dort eine *Universidad Popular*. Da die Bevölkerung oft mangels Vorbildung nicht den Weg zum Lehrangebot der Universität fand, wollten die Kausisten Alternativen anbieten. Sie stellten zusätzliche Bildungsangebote bereit, welche ausgewählte, für eine mündige Lebensführung relevante akademische Lehrinhalte allgemeinverständlich aufbereiteten. Insbesondere versuchten sie, durch politische Bildung die Bürger zur Inanspruchnahme ihrer staatsbürgerlichen Freiheiten zu befähigen und sie zur aktiven Teilhabe an der damals noch jungen spanischen Demokratie zu motivieren.<sup>206</sup>

Wie in diesen Praxisbeispielen, so ist auch in Krauses Theorie der Übergang vom Reich geistiger *Bildung* auf das Feld intellektueller (nicht selten: politischer) *Betätigung* fließend. So folgen dem Freiheitsrecht auf Bildung zugehörige Betätigungsrechte, welche die Gewissensfreiheit und Denkfreiheit schützen (VR 481), die »Duldung oder Toleranz« einer kritischen Öffentlichkeit gewährleisten (VR 483) und sicherstellen, dass alle Bürger am geistig-kulturellen Leben ihrer Gesellschaft teilhaben können (VR 483). Auf diesem Wege entwickelt Krause aus dem Prinzip der Freiheit nach und nach einen Menschenrechtskatalog, der Rechte des Soziallebens (VR 488, 491), einen Schutz der Intimität und Exklusivität des Privatlebens (VR 484) sowie Formen des freien Wirtschaftens als notwendige Sphäre privatautonomen Entscheidens (VR 491) umfasst.

Eine eingehendere Darstellung der entsprechenden Lehrstücke würde hier zu weit führen. Aber der entscheidende Gedanke jener Überlegungen ist noch einmal herauszuheben: Krause qualifiziert die Freiheitsidee durch eine Theorie relationaler Persönlichkeit, welche weniger die Independenz als vielmehr die Interdependenz des Individuums mit seinen sozialen und natürlichen Umwelten betont. Entsprechend bezieht Krause das Grundrecht zur freiheitlichen Persönlichkeitsbildung auch auf die konkreten Lebens- und Umweltbedingungen individueller Autonomie. So mündet seine Freiheitstheorie schlussendlich,

---

seiner *Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg 1985, S. 141 und Gil-Cremades, *Die politische Dimension des Krausismo in Spanien*, S. 235. Zur dabei von den Kausisten verfolgten pädagogischen Konzeption vgl. Fn. 152 in diesem Kapitel.

**205** | Vgl. Juan López-Morillas, *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*, Madrid 1980 (Originalausgabe: 1958).

**206** | Vgl. Esteban Mateo, *El krausismo*, S. 134ff.

aufgrund der zentralen Rolle sozialer Interaktionsräume für die Entwicklung persönlicher Freiheit, in eine Skizze einer freiheitsdienlichen öffentlichen Ordnung. Jene Ordnung gelte es durch emanzipative Interaktionsformen so zu strukturieren, dass die Freiheit jedes Einzelnen durch die Freiheit aller anderen gefördert werde; dieser Gedanke gibt Krauses Rechts- und Wirtschaftsphilosophie das Ziel vor.

### **2.3.3 Privates und öffentliches Interesse**

In etlichen Freiheitstheorien besteht ein Konflikt zwischen privatem und öffentlichem Interesse. Dabei schlagen sich die Vertreter *negativer* Freiheit üblicherweise auf die Seite des *privaten* Interesses und nehmen die Freiheitsidee in den Dienst, um jenes Interesse vor Zugriffen der Öffentlichkeit zu schützen: Ihnen geht es sozusagen um die Maximierung des Privatwohls. Umgekehrt machen sich Vertreter *positiver* Freiheitstheorien zumeist zu Anwälten des Gemeinwohls und erkennen in der öffentlichen eine höherwertige Freiheit, der sich das Private unterzuordnen habe. Wie hält es demgegenüber die krausesche Theorie? Was folgt aus Krauses Konzeption von relationaler Personalität und seinem auf Interdependenz abstellenden Freiheitsbegriff für die Ordnung der bürgerlichen Sphäre und der ihr zugehörigen Rechte (Eigentum, Besitz, Verfügung etc.)?

Hinsichtlich der tierischen Umwelt hatte Krause, wie gesehen, für eine nach Freiheitsgraden durchgestufte Ethik der Rücksichtnahme plädiert. Was aber soll gelten, wenn der Gegenstand der freien Handlung nicht mehr ein seiner selbst bewusstes Tier (mit eigenen Freiheiten und Rechten), sondern eine bewusstlose Pflanze oder gar eine leblose Sache ist, denen keine eigene Freiheit zukommt? Sind auch dann noch der menschlichen Freiheit Grenzen zu ziehen oder kann sie sich nunmehr in ungebremster Willkür gefallen und die Welt nach Belieben ausschlachten? Was darf sich die menschliche Freiheit gegenüber dem nicht-freiheitlichen Dasein herausnehmen?

Aufgrund der niemals auszuschließenden Möglichkeit, irgendwie, irgendwem, irgendwann als Mittel zur Freiheit zu dienen (NR 139), kann nichts absolut wertlos sein, so Krause (AR 182). Nachhaltigkeit schützt zukünftige Freiheit. Folglich muss die Rechtfertigung, Gegebenes (zer-)stören zu dürfen, von den Störern erbracht werden; sie müssen plausibilisieren, dass sie mit ihren Vorhaben mehr Freiheit schaffen als vernichten.<sup>207</sup> Folglich wird Naturnutzung nicht, wie sonst bei liberalen Denkern üblich, erst einmal abstrakt

---

**207** | Zum Problem der Rechtssubjektivität der Pflanze vgl. die ausführliche Diskussion bei Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 227-234. Vgl. ebenfalls Martha Nussbaums Position (*Frontiers of Justice*, S. 94) sowie zur Differenzierung von Pflanze versus Tier dies., *Creating Capabilities*, S. 158f.

zugestanden und nachträglich nach Bedarf eingeschränkt. Sondern Krause untersagt von vorneherein jede nutz- und zwecklose Naturzerstörung sowie alle unverhältnismäßige Naturausbeutung: »Sachen sind zu verbrauchen, d.i. durch Gebrauch zu vernichten, a) wenn sie höhere Leb-Wesenheit (ein höheres Gutes und ein höheres Gut) nur unter dieser Bedingung fördern können; b) wenn ihr Schaden, den sie höheren Lebewesenheiten zufügen, sonst nicht verhindert werden kann.« (NR 144, Anm.)<sup>208</sup> Gegenüber traditionellen Freiheitsphilosophien vertritt Krause also eine klare Argumentationslastumkehr – zugunsten des Unverzweckten.

Aus dieser qualitativen Vorgabe resultiert der quantitative Radius des legitimen Sachgebrauchs. Gebrauch von Sachen *ohne deren Verbrauch oder Abnutzung* kann schrankenlos gewährt werden (NR 176). Hinsichtlich *mehrfach nutzbarer* Dinge ist eine Güterabwägung fällig, die zum Beispiel bei der Nutzung von Holz ergeben kann, dass man den Gebrauch als »Nutzholz gegenüber Brennholz« vorziehen sollte (NR 176). Komplizierter wird es, wenn wir von Naturprodukten übergehen zu von Menschen hergestellten Objekten. Zwischen »selbstwürdigen Sachgütern«, denen die durch sie dargestellte Freiheit innewohnt (Kunstwerke etc.), und bloßen »Nutzgütern« besteht natürlich ein wichtiger Unterschied (NR 143). Reine Nutzgüter darf man nicht nur »gebrauchen«, sondern auch »verbrauchen« (NR 144), sofern nicht Rechte anderer oder der Gesellschaft entgegenstehen (VR 292). Letzteres aber kann der Fall sein hinsichtlich von »selbstwürdigen Sachgütern«; d.h. von Objekten, in welche berücksichtigenswerte Freiheitsrechte ihrer Gestalter eingegangen sind, was insbesondere beim geistigen Eigentum der Fall ist (dazu sogleich mehr).

Obschon also Sachen *prinzipiell* zum freien Gebrauch angeeignet und genutzt werden können, gibt dies augenscheinlich weder ihre Aneignung noch ihre Nutzung schrankenloser Willkür anheim. Beide sind vielmehr erst auf dem Wege öffentlicher, d.h. politischer Selbstbestimmung zu regeln. Als Fundamentalkorrektiv *aller* Sachanwendung und Sachnutzung fungiert der Gedanke eines menschheitlichen Gemeinbesitzes der Erde.

Vor öffentlicher Verteilung hat kein Individuum auf irgendetwas Nützliches außer auf seinen Leib ein geltendes Recht, und nur die öffentliche Zuteilung nach gerechter Einteilung ist die Form, um in den rechtlichen Besitz eines Nützlichen zu gelangen. Wer etwas in Besitz nehmen will, muss erst zu dieser Besitznahme durch alle berechtigt sein, so auch wer etwas zu bearbeiten gedenkt; [...]. Kein Einzelner kann durch einen anderen

**208** | Man kann darin eine Antwort auf die erst später aufgeworfene Frage erblicken, wie der Mensch angemessen mit dem ‚prometheischen‘ Gefälle umgehen solle, das zwischen seinen technischen und seinen prospektiven Fähigkeiten liegt; dazu bereits: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956, S. 267ff.

Einzelnen in den rechtlichen Besitz irgendeines Nützlichen gesetzt oder aus einem solchen Besitze vertrieben werden. (G II 191)

Krause verweigert damit die etwa von John Locke (1632-1704) propagierte Güteraneignung in Wildwestmanier – man bearbeite Niemandsland und mache es sich dadurch zu Eigen. Die Erde ist weder unendlich noch jemals Niemandsland; sie gehört prinzipiell allen Menschen gemeinsam. Man muss daher stets sicherstellen, dass in allen Aneignungsakten das Recht anderer, von der Weltteilhabe nicht ausgeschlossen zu werden und eine Wirkssphäre für ihre Freiheit zu haben, gewahrt bleibt. Das aber kann der Einzelne überhaupt nicht gewährleisten, sondern nur eine alle Menschen repräsentierende Rechtsgemeinschaft. Alle historisch bisher erworbenen Besitzungen können daher nur provisorische, nicht ewige Geltung beanspruchen. Sie unterliegen dem Revisionsrecht einer zukünftigen, rechtlich verfassten Menschheit (ERB 108).

Will man jedem Menschen einen Freiheitszugang gewähren, muss man sich zwar nicht wie Fichte für eine *Gütergleichheit* (NR 142) einsetzen, wohl aber für eine *Gleichförmigkeit* der Aneignungsrechte (VR 253). Das Eigentumsrecht hat den individuellen Anspruch auf Sachprivatisierung auszubalancieren mit dem öffentlichen Anliegen eines für alle offenen Zugangs zu Sachen als Freiheitsmitteln (VR 51f.). Denn das ist für Krause eben der tiefere, philosophische Sinn des Privateigentums, dass »das Äußere ein Inneres werde, dem Inneren gleichgelte, – in die Abhängigkeit von der Freiheit der Rechtsperson gestellt werde« (NR 171). Dem für alle gleichen Recht auf Freiheit entspringt und entspricht auch Recht, sich (etwa durch Leistung und Fleiß) von anderen zu differenzieren und ungleich zu machen.<sup>209</sup> Doch ist nicht jedwede Ungleichheit sogleich deshalb schon als Ausdruck von Freiheit zu feiern oder als Abdruck individuellen Differenzierungswillens zu huldigen. Wo etwa Ungleichheit besteht, weil Chancengerechtigkeit fehlt, herrscht Unfreiheit, und diese ist allemal aufzuheben. Auch das ist ein Gebot der Freiheit.

Krause setzt die soziale Dimension des Eigentums weder als der privaten vor- noch nachgängig an, sondern erkennt sie als immanent in jener: als internes Regulativ allen Privatbesitzes, ohne welches jener seine prinzipielle Legitimität einbüßt. In Krauses Sicht wird das Privateigentum vom Gebot der Sozialpflichtigkeit nicht behindert, sondern befördert. Es belastet den Eigentümer nicht mit unbotmäßigen Pflichten, sondern entlastet ihn davon, von Fall zu Fall sein Recht auf die im Privateigentum mitgedachte Exklusion anderer darlegen zu müssen. Die konkret sozialgerechte Regulierung privater Eigentümer

---

**209** | Der Gemeineigentumsgedanke ist bei Krause keinesfalls staatssozialistisch oder kollektivistisch-überdehnt zu verstehen, vgl. Wolfgang Vester, *Sozialphilosophie und Sozialpolitik der deutschen Rechtsphilosophie des XIX. Jahrhunderts: (Krause, Ahrens, Röder)*, Cottbus 1935, S. 36. Näheres dazu unten.

---

stützt die abstrakte Institution des Privateigentums. Die Freiheit des Eigentümers wird daher durch sozialpflichtige Auflagen im Namen der Freiheit aller nicht negiert, sondern affirmsiert; sie wird durch die jene Freiheit ermöglichen den Gesetze und Steuern verwirklicht, nicht verwirkt.

Krause hält sich also gleichermaßen fern der Extreme von Besitzindividualismus und Kollektivismus. Weder lässt er sich auf die im Liberalismus des 19. Jahrhunderts übliche Engführung oder gar Gleichsetzung, von Freiheit und Privateigentum ein, noch erstrebt er Freiheit durch eine Überwindung aller Eigentumsverhältnisse. Diese doppelte Distanz erreicht er über einen innovativen Eigentumsbegriff: Eigentum, notiert Krause, kann sich immer nur auf Funktionseigenschaften erstrecken. Man kann, genau genommen, zwar (juristisch) Eigentum *an* etwas haben, nie aber (ontologisch) Eigentum *von* etwas. So »kann eigentlich nicht gesagt werden: diese Sache ist Eigentum, sondern diese an ihr haftende Bedingnis ist Eigentum.« (NR 173) Nicht nur fallen damit Besitz und Eigentum auseinander, wie auch im römischen und im deutschen Rechtsdenken. Sonder es wird in den Begriff des Eigentums selbst eine für die Praxis äußerst folgenreiche Differenz eingeschrieben.

Die Leistung jener Unterscheidung zwischen ontologischem und juristischem Eigentum ist nämlich, so Krause, das allfällige Missverständnis vom »unbedingten Besitz« aufzuheben, samt dem Irrglauben, der Eigentümer könne mit seiner Sache tun »was ihm beliebt und gelüstet« (VR 287).<sup>210</sup> Das alltägliche Verständnis von Rechtseigentum als das Innehaben von Rechten ohne Rücksicht auf andere verwechselt das oft gewährte, bisweilen aber auch zu verwehrende exklusive *juristische* Verhältnis eines Eigentümers gegenüber Nicht-Eigentümern mit der *metaphysischen* Beziehung des Subjekts zur Sache. Diese kann einem Eigentümer zwar in gewissen juristischen Hinsichten, nie aber ontologisch-schlechthin gehören. Kurz: Eigentumsrechte gelten funktional, nie total. Und ihre Funktion ist Freiheit.

Obschon es ein *unbedingtes* Recht darauf gibt, *überhaupt* Eigentum zum eigenen freien Gebrauch zu haben, erkennt Krause nur ein *bedingtes* Recht

---

**210** | Krause weiß bei seiner Kritik an den hergebrachten Eigentumstheorien (vgl. deren Darstellung in: Julius Weiske und Franz Bopp, *Rechtslexikon für Juristen aller deutschen Staaten enthaltend die gesammte Rechtswissenschaft*, Leipzig 1839, S. 146f.) sehr wohl, »dass in den meisten Staaten, wie sie jetzt sind, in Ansehung der meisten Besitzgüter ein unbedingtes Eigentumsrecht gesetzlich ist. Hier kommt es aber nicht darauf an zu lehren, was soeben festgesetzt ist, sondern einzusehen, was ewig betrachtet vernünftigerweise rechtens ist. Dazu kommt, dass bei der steigenden Ausbildung der Völker diese rohe Bestimmniss des absoluten Eigentumsrechts immer weniger ausführbar wird, dass eine Beschränkung nach der anderen hinzugefügt werden muss, und dass man also nach und nach auf das Vernunftprinzip des Eigentums zurückgeführt wird, so wie es hier entwickelt wurde.« (VR 287f.)

auf *bestimmte* Eigentümer und Nutzungsweisen an (NR 173). Eigentümer und ihr Gebrauch sind dem Gutdünken ihrer Eigner nur innerhalb gewisser Grenzen unterworfen. Zwar sollen Menschen durchaus auch einen Sachbesitz unter »Ausschluss aller anderen Personen« erlangen, um etwa einen Radius freier, ungestörter Werktätigkeit zu gewinnen. Doch darf der Ausschluss anderer dabei niemals zu einem für sich allein gültigen Definitionsmerkmal des Eigentumsrechts avancieren. Die Gültigkeit jenes Ausschlusses steht und fällt vielmehr mit seiner Funktion, Freiheit zu verkörpern. So bleibt zwar auch bei Krause der Umgang mit alltäglichen Gegenständen zumeist der Freiheit der Eigentümer überlassen; allerdings nicht, weil ihnen an und für sich ein (quantitativ) unbeschränktes Recht zukäme, mit ihren Sachen zu tun, was ihm beliebt, sondern weil (qualitativ) jedem Individuum ein bestimmter »Freiheitskreis« zugestanden werden muss, in dem es sich frei selbst definiert (VR 452f.).

Juristisch ausgedrückt: Die Exklusion anderer kann nur als sekundäre *Rechtsfolge* einer primär durch die Rechtsgemeinschaft abgesegneten Beziehung des Eigners auf ein bestimmtes Eigentum wirksam werden (NR 173).<sup>211</sup> Das Recht, andere auszuschließen, konstituiert nicht das Privateigentum (lat.: *privare* = ausschließen, berauben), vielmehr zieht umgekehrt das Recht auf Eigentum bisweilen – aber durchaus nicht immer – bestimmte Ausschlussrechte nach sich. Diese theoretische Differenzierung hat handfeste praktische Konsequenzen. Sachen sollen ja, gemäß ihrer Grundbestimmung im Lichte der *vernünftigen* Freiheit *aller* genutzt werden. Daraus folgt nicht nur ein spezifisches *Verbot*, Sachen sinnlos zu zerstören, sondern auch ein unspezifiziertes *Gebot*, Sachen sinnvoll zu gebrauchen und ihre Nützlichkeit zu optimieren. Nur über einen die Freiheitsrechte von individuellem Glied und sozialem Ganzen wechselseitig qualifizierenden, also von *Grund auf sozialpflichtigen Eigentumsbegriff* können die »entgegenstehenden Forderungen der Gütergemeinschaft einerseits und des strengen (absoluten) Privateigentums« andererseits harmonisiert werden (NR 173).<sup>212</sup>

Deshalb versündigte sich der Besitzindividualismus des klassischen britischen Liberalismus an seinem eigenen Prinzip, an der Freiheit, meint Krause. Wenn nämlich Liberale wie Locke die *Lehre* von den konkreten Erwerbsarten als *Theorie* zur Begründung des abstrakten Rechts auf Eigentum überhaupt

---

**211** | Vgl. Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 378.

**212** | Zum Begriff des »organischen Eigentums« bei Krause vgl. Julius Kautz (Hg.), *Theorie und Geschichte der Nationalökonomik*, Wien 1858. Kautz stuft Krause selbst (ebenda, S. 62ff., 79) und namentlich die Krauseschüler Ahrens (ebenda, S. 83) sowie Leonhardi und Tiberghien als früheste Verfechter sozial ausgerichteter Marktwirtschaft ein (ebenda, S. 170f.). Ebenso urteilt: Eugen von Philippovich, *Die Entwicklung der wirtschaftspolitischen Ideen im 19. Jahrhundert. Sechs Vorträge*, Tübingen 1910 auf; ähnlich: Vester, *Sozialphilosophie und Sozialpolitik*, S. 46ff.

heranziehen, vermengten sie *Genese* und *Geltung* des Eigentums: historische Etablierung mit systematischer Gültigkeit.<sup>213</sup> Ob einseitige Handlungen (Okkupation, Spezifikation und Arbeit) oder mehrseitige Handlungen (Vertrag und Gesetz) für den Erwerb *besonderer* Eigentümer taugen, ist, philosophisch besehen, unerheblich für die Frage, ob es *überhaupt* zu so etwas wie privatem, d.h. ausschließendem Eigentum kommen darf (AR 174). Das nämlich folgt niemals aus diesen Handlungen selbst, sondern aus der ihnen insgesamt vorausliegenden Rechtfertigung der Eigentumsinstitution. Jedoch jenes *allgemeine* Recht auf Eigentum ist nur durch das *Grundrecht der freien Persönlichkeit* zu legitimieren (VR 512) und nicht, wie *besonderes* Eigentum, aus bestimmten *Formen des Erwerbs*. Alles andere würde das Institut des Eigentums auf wackelige Füße stellen, da beispielsweise weder Okkupation und Spezifikation noch Vertrag und Gesetz empirisch-universal das Eigentum legitimieren können und als bloß hypothetisch unterstellte Geltungsgründe zu rationalen Ableitungsproblemen führen.

Der Krauseschüler Ahrens ergänzte diesen Gedanken dahingehend, dass – entgegen der Sozialvertragstheorie – die benachteiligten Menschen in verarmten Ländern der Unmöglichkeit ihres Subsistenzzerwerbs rational wohl kaum zustimmen könnten und dass – entgegen der Arbeits- und Okkupationstheorie – heute kaum noch Eigentum allein durch Fleiß gewonnen werden kann, da fast nirgends mehr ›herrenlose Sachen‹ sich dem Erwerbswilligen zur Okkupation oder Bearbeitung anbieten. Wenn heutzutage besitzlose Einzelne unerschlossene Erwerbschancen suchen, so sind sie in der Regel darauf angewiesen, dass ihnen zunächst Zugang zu Gütern verschafft wird, die sie sodann verarbeiten oder veredeln können. Auf jene fundamentale Weltteilhabe aber hat jeder Mensch als Person ein Freiheitsanrecht, so Krause.<sup>214</sup> Wenn unter Beachtung angemessener prozeduraler Regeln das Privateigentum einiger genutzt wird, um anderen zur Realisierung ihres Persönlichkeitsgrundrechts auf Eigentumserwerb zu verhelfen, wenn der Staat also etwa das Eigentum der einen besteuert, um anderen den Aufbau des Ihrigen zu ermöglichen, so ist dies nicht als Eingriff in die private Eigentumsfreiheit zu beklagen, sondern als angemessene Regulierung derselben zufolge eines ihr immer schon immannenten Prinzips zu begrüßen. Vom Prinzip der Freiheit her gedacht bedingen statt bekämpfen Sozialstaatlichkeit und Privateigentum einander.

Die Leistungskraft dieser Konzeption eines prinzipiell sozialpflichtigen Eigentums zeigt sich besonders am Problem geistigen Eigentums. Die Frage nach Eigentum an »geistigen Sachen« oder »gegenständlich gewordenen Geisteswerken« (VR 252) wurde seiner Zeit bereits eifrig diskutiert: am Exem-

**213** | Vgl. Gröschner et al., *Rechts- und Staatsphilosophie*, S. 131ff.

**214** | Vgl. Heinrich Ahrens, *Die Rechtsphilosophie, oder, das Naturrecht; auf philosophisch-anthropologischer Grundlage*, Wien 1852, S. 462.

pel des Büchernachdrucks (AR 175, Anm.). Die Lösung des Dilemmas, wie die sozialpflichtige Seite des literarischen Allgemeingutes und das Vermögensinteresse des Autors daran zu vermitteln sind, führt der Krauseschüler Heinrich Ahrens ganz im Sinne seines Lehrers aus: Da das Buch *per se* ein allgemeines Gut darstellt, könne der Verfasser kein absolutes privates, ausschließliches Recht darauf haben. Für den seltenen Fall, dass entgegenstehende Interessen des Autors überhaupt nicht vorhanden sind, geht ein Text daher unmittelbar in Besitz und Gebrauch der Allgemeinheit über. Sind aber, wie im Regelfall, solche Interessen anzuerkennen, müssen diese im Sinne des Gedankens freiheitsfunktionalen Eigentums bewertet werden. Sofern und solange es keine andere gesellschaftliche Subsistenzform für Literaten gibt als den Buchverkauf, ist das Vermögensinteresse des Geistesarbeiters angemessen zu berücksichtigen. Da der Literat ohne die Vermögensaussicht ansonsten anders für seinen Lebensunterhalt hätte sorgen müssen und das Buch vielleicht nicht geschrieben hätte, hindert zeitlebens und – soweit erbrechtlicher Schutz besteht, auch länger – das Recht des Autors den finanziell unabgegoltenen Nachdruck. Da aber der Verfasser kein absolutes Recht auf den Text, sondern einen dadurch erwirtschafteten Anspruch auf Einkünfte hat, seien entschädigungspflichtige Eingriffe, zum Beispiel im Falle besonders sozialerheblicher Texte (Forschungsliteratur o.ä.), stets möglich (AR 175).

Die Details können wir auf sich beruhen lassen; jedenfalls zeigt das Beispiel klar: Krause vertritt einen *relativen*, keinen *absoluten* Eigentumsbegriff, der das Recht zum Besitz nicht aus der singulären Perspektive des Eigentümers, sondern vom Blickwinkel universaler Freiheit aus thematisiert. Während andere Denker die Sozialbindungen der Eigentumsrechte lediglich als Ausnahmen zu einem an sich schrankenlos gedachten Recht behandeln, kann Krause dieselben Institutionen elegant aus seinem Prinzip freiheitsfunktionalen Eigentums herleiten (VR 287f.). Damit wird der von negativ-liberalen Theorien oft ins Prinzipielle gesteigerte Konflikt zwischen Privat- und Allgemeininteresse entdramatisiert. Hier geht es Krause zufolge nicht um eine letztlich unlösbare quantitative Polarität zwischen privaten und öffentlichen Anliegen, sondern um deren Vermittlung anhand eines qualitativen Kriteriums. Dies lautet: Besitz muss in Ausübung und Gebrauch sozialverträglich sein, um geschützt zu werden. Eigentum darf also nicht zum Selbstzweck werden, sondern muss als Rechtszuschreibung stets erkennbar Mittel zum Zweck der Freiheit bleiben.

Im Regelfall lässt der Staat zwar eine generelle Vermutung angemessenen Besitzgebrauchs gelten. Anders ist dies jedoch (präventiv) im Falle zuhöchst sozialrelevanter Güter. Krause denkt an die Forst- und Landwirtschaft, deren Betrieb nach seiner Ansicht wegen ihrer erheblichen Relevanz für eine nachhaltige Lebensführung unter öffentlicher Aufsicht stehen sollte. Der Krauseschüler Heinrich Ahrens denkt ferner darüber nach, wie (reakтив) im Falle offenkundigen sachwidrigen und gemeinwohlschädlichem Missbrauchs aus

dem Prinzip freiheitsfunktional-sozialpflichtigen Eigentums, Enteignungen zu rechtfertigen und zu entschädigen sind.<sup>215</sup> Ferner gesteht Krause Nicht-Eigentümern stets Nießbrauchsrechte zu, wo dies die Menge aller miteinander verträglichen Güternutzungen zum Wohle der Freiheit aller mehren kann. Dingliche Rechte am Eigentum anderer wie zum Beispiel Gebrauch, Bewohnen, Wegerecht und Dienstbarkeiten sollen so, trotz fortbestehenden Privat-eigentums, den Zugang zu andernfalls zu schwach genutzten Gütern öffnen. Dasselbe leisten verschiedenste Formen des Gemein- und Gesellschaftseigen-tums (VR 291). Der Grundgedanke ist stets derselbe: Freiheit ist nicht nur der Grund des Privateigentums, sondern auch seine Grenze.

Was für das Verhältnis von Personen zu Sachen gilt, überträgt sich ebenso auf das Verhältnis von Person zu Person, inspiriert von der Idee einer Freiheit, die sich im Kontext ihrer sozialen Einbindungen erfüllt (LL 173). Der Personenverbund kommt in Krauses Denken nicht künstlich zur Individualexistenz hinzu; er stellt vielmehr eine natürliche Form menschlicher Freiheitsverwirklichung dar. Man muss und sollte daher nicht, wie es moderne Spieltheoretiker und Kontraktualisten zu tun pflegen, Familien, Vereine und Gesellschaften sekundär aus den Interessen eines primär als für sich bestehend gedachten Individuums herleiten. Sozialvertragstheorien behandeln fälschlich als emergent, was essentiell ist. Sozialität aber ist nicht contingent, sondern konstitutiv für den Menschen. Denn es ist, schreibt Krause, gar »keine [...] Geselligkeit der Menschen möglich, ohne dass sie schon [...] als Menschen überhaupt gesellig sind.« (U 79)<sup>216</sup>

Der Mensch kann, anders als das Tier, Bindungen aus freien Stücken eingehen sowie freiwillig wieder lösen. Menschen benötigen einander keinesfalls nur zum Nutztausch und zur wechselseitigen Mängelbeseitigung. Sie vereinigen sich auch zu edleren Zwecken.<sup>217</sup> Über die wechselseitige Defizitkom-pensation hinaus streben sie die Vervollkommnung ihrer selbst und ihrer Um-welt an, um sie in eine immer freiheitskonformere Lebenswelt zu veredeln (LL

---

**215** | Ahrens, *Rechtsphilosophie*, S. 467ff.

**216** | Auch Martha Nussbaum vertritt einen relationen Begriff der Person, zu dem konstitutiv das Merkmal der Sozialität gehört; sie grenzt sich ebenso wie Krause von den apolitischen Modellen der Kontraktarier ab und bestimmt die »idea of the human being as ›by nature‹ political« (*Frontiers of Justice*, S. 86) und stellt klar, dass der Begriff der Person »the ideas of a fundamental sociability and of people's ends including shared ends« einschließt (ebenda, S. 86), mit der Folge: »The good of others is an important part of one's own scheme of goals and ends« (ebenda, S. 91).

**217** | Ebenso streitet Martha Nussbaum gegen die »very fundamental idea of classical liberalism, namely that the goal and *raison d'être* of social cooperation is mutual advantage« (*Creating Capabilities*, S. 150).

149).<sup>218</sup> Geselligkeit entsteht – damaligen Sozialvertragstheorien wie heutigen Spieltheorien zuwider – nicht allein durch die unvermeidliche Koexistenz von »charakterlosen Vernunftpersonen«, sondern gerade auch durch freigewählte Kooperation und Kollaboration von »charaktervollen Personen« (ERB 41). Die Theorie der Freiheit darf daher Personenverbindungen nicht lediglich als Institutionen zur Befriedigung niederer und zwingender Bedürfnisse rekonstruieren. Sie muss sie auch als Verbünde zur freiwilligen Wertschöpfung begreifen. Gerade auch die das materielle Dasein überschließenden Momente eines *freien* Geselligkeitsverlangens sind zu würdigen: der Hang zu kulturvermittelter Selbststeigerung, symbolischer Kommunikation und spiritueller Kontemplation, sowie der Wunsch zu vereintem, sittlichen Engagement im Dienste der Freiheit und Würde anderer.<sup>219</sup>

Krauses Sozialphilosophie misst daher Personenvereinigungen größte Bedeutung bei. Institutionen – wie beispielsweise solche, die sich der Pflege von *Kunst*, *Wissenschaft* und *Religion* (LL 198) widmen – drücken in ihren Zielen und in den dieselben fördernden Lebensformen die Idee der Freiheit aus. Sie liefern der Gesellschaft Muster herrschaftsarmer Vergemeinschaftung und verantwortlicher Selbstbindung. Auch wenn Organisationen im Rahmen ihrer Mission die Freiräume ihrer Mitglieder mitbestimmen und einschränken, kann dies als (qualitative) Verwirklichung, nicht als (quantitative) Verengung von Freiheit begriffen werden (U 318ff.), sofern sie in ihren Verfahren und Zielen auf persönlicher Freiheit aufbauen, innere und äußere Offenheit bieten, demokratisch verfasst sind usw. Krauses Freiheitsidee wirkt somit zugleich rekursiv und prozedural: Was die interpersonale Institutionalisierung von Freiheit legitimiert, limitiert sie auch. Vergemeinschaftung ist nicht Selbstzweck, sondern soll Individuen helfen, ihre Freiheit zu betätigen und zu bestätigen. Illiberale Kollektive sind Krauses Sache daher nicht.

Das Thema, wie individuelle Freiheit durch kollektive Freiheit komplementiert und komplettiert wird, entwickelt Krause mit viel Liebe zum soziologischen Detail ausgehend von der Familie, über weitere Sozialverhältnisse (Gemeinde, Stadt) und schließlich im Ausgriff auf substaatliche und staatliche, zwischenstaatliche und überstaatliche Ordnungen, ja die ganze Welt. Jene »innere Geselligkeit« des Menschen führt, Krause zufolge, letztlich auf die Idee

---

**218** | Nochmals der Vergleich mit Martha Nussbaum: sie erstrebt eine »gradual formation of an interdependent world in which all species will enjoy cooperation and mutually supportive relations. Nature is not that way and never has been. So it calls, in a very general way, for the gradual supplanting of the natural by the just.« (*Frontiers of Justice*, S. 399f.)

**219** | So konstatiert auch Martha Nussbaum, der Zweck von »social cooperation is not to gain an advantage; it is to foster the dignity and well-being of each and every citizen« (*Frontiers of Justice*, S. 202).

der »Einen Menschheit«, der – dem Begriffe nach – alle Personen, nah und fern lebende Menschen, gegenwärtige genauso wie zukünftige Generationen an- und zugehören (U 72). Je mehr ein Mensch sich in seinem Sinnen und Trachten an dieser Idee ausrichtet, so Krause, um so harmonischer wird er mit anderen koexistieren und kooperieren (U 72). Die menschliche Freiheit ist von Grund auf kosmopolitisch und intergenerational ausgerichtet.

Um ein harmonisches Miteinander der diversen Sozialverbände zu ermöglichen, fällt dem Staat eine wichtige Ordnungsaufgabe zu. Dabei hat sich der Staat »aber nur von seiten des Rechts und für das Recht« auf alle substaatlichen Vereinigungen zu beziehen (NR 226). Er soll das Kommunitäre nicht dirigieren, sondern die Subsidiarität und Autonomie der Vereinigungen fördern (VR 84f).<sup>220</sup> Krauses Freiheitstheorie führt auch in diesem Bereich zur Umwertung bisheriger gedanklicher Ableitungsverhältnisse. Vergemeinschaftete Freiheit hat, wie jede andere Freiheit auch, einen vorpositiven Anspruch darauf, rechtlich anerkannt zu werden. Während in den damaligen Rechtstheorien der Staat sozialen Vereinigungen nahezu gnadenhalber Rechtsfähigkeit verleiht, insofern diese dafür gute Gründe vorbringen können, fordert Krause das Gegenteil. Der Staat habe, sofern nicht gute Gründe – wie mangelnde Rechtskonformität und Freiheitlichkeit (G II 134) – dagegen sprechen, Vereinigungen zur kollektiven Freiheitsausübung stets durch die Verleihung positiver Rechtsfähigkeit anzuerkennen.

Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts schreibt Krause also eine Theorie bürgergesellschaftlichen Engagements und intermediärer Organisationen,<sup>221</sup> die bereits den erst später rechtsdogmatisch ausgeformten Begriff der juristi-

**220** | Elias Díaz preist (in: Elias Díaz, »Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: Pensamiento social y político«, in: Universidad de Jaén [Hg.], *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Cádiz; Ronda 1999, S. 234) die krausistische »concepción organicista de la sociedad«, weil in ihr die individuelle Freiheit ebenso wie das soziale Ganze ihren angemessenen Ort finden. Ihm zufolge ist das krausistische Drängen auf »subsidiariedad« nicht bloß Ausdruck von Effizienzverlangen zu verstehen. Vielmehr drücke es in positiver Weise das Miteinander individual-persönlicher und sozial-persönlicher Freiheit in einem offenen »pluralismo« aus. Krauses Gesellschaftslehre verhindere so »la absorción y consecuente disolución del individuo en el todo social o en las plurales asociaciones.« (Ebenda)

**221** | Zur Stellung der intermediären Organisationen bei Krause vgl. bereits: Georg B. Mollat, *Lesebuch zur Geschichte der deutschen Staatswissenschaft von Kant bis Bluntschli*, Osterwieck 1891, S. 97-104. Der Aufsatz Johannes-Michael Scholz, »Legitimationspraktiken krausistischer Dezentralisierungspolitik«, in: *Ius Commune*, 12 (1984): 117-163 zeigt, orientiert an Krauses Leitbegriff der »Lebenskreise«, minutiös und sehr lesenswert den Eingang krausistisch-subsidiaritätstheoretischen Gedankengutes in die spanische Rechtspolitik der letzten hundert Jahre auf. Ebenfalls instruktiv: Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 415ff.

schen Person vorwegnimmt.<sup>222</sup> Jene subsidiäre Gesellschafts(rechts)lehre stellte seiner Zeit ein Novum dar (AR 171). Immerhin konnte Krause darlegen, dass Prozesse der organisierten Vergemeinschaftung immer schon etwas anderes sind als ephemere Rechtsbeziehungen (beispielsweise ein Kauf), rein funktionale Zweckpartnerschaften (beispielsweise Handelsgesellschaften) oder eher konventionell geprägte Lebens- und Rechtsverhältnisse (beispielsweise die Familie). Folglich gebührt den wissentlich und willentlich hervorgebrachten Sozialorganisationen ein Recht *sui generis*. Sie sind als Manifestationen bewusst-kollektivierter Freiheit und nicht nur instrumentell zu betrachten, etwa im Hinblick auf die von ihnen erwirtschafteten Güter oder erbrachten Funktionen. Diese theoretische Erkenntnis muss zu ihrer praktischen Anerkennung führen. Wo Bürgervereinigungen ganz in diesem Sinne als Entwicklungs- und Gestaltungsformen von Freiheit erkannt werden, folgt die anti-etatistische Einsicht auf dem Fuße, dass weite Gebiete der öffentlichen Ordnung »von unten«, d.h. aus privater und freiwilliger Kooperation erwachsen können und sollten, anstatt »von oben« dekretiert werden zu müssen.<sup>223</sup>

Das enorme Potential, mithilfe dieses Ansatzes das Verhältnis von Gesellschaft und Staat auf der Grundlage von kollektiver Freiheit neu zu denken, blieb seinerzeit nicht unbemerkt.<sup>224</sup> Für die heutige Betrachtung sticht Zweierlei hervor: Indem Krause betont, dass die freiwillige Einbindung in Kollektive

---

**222** | Erst Krauses Schüler verwenden den auch heute üblichen Terminus der »juristischen Person«. Krause spricht hingegen noch mit der römischrechtlichen Tradition von »gesellschaftlichen Personen« oder, in seiner eigenen Kunstsprache, von »Ver einselbwesen« (VR 241). Zum krausistischen Umgang mit dem Spannungsverhältnis natürliche Personen versus juristische Gesamtpersonen vgl. grundlegend die Schriften des spanischen Krausisten Francisco Giner de los Ríos: *La persona social: estudios y fragmentos*, Madrid 1899.

**223** | Vgl. José Luis Malo Guillén, *El pensamiento económico del krausismo español*, Madrid 1999.

**224** | Heinrich Ahrens baute Krauses Gedanken anhand einer Unterscheidung zwischen »Korporation« und »Assoziation« zu einer Theorie der Bürgerlichen Gesellschaften und Handelsgesellschaften aus; siehe Peter Landau, »Gesellschaftliches Recht und das Prinzip freier Körperschaftsbildung in der Rechtsphilosophie von Heinrich Ahrens«, in: Gerhard Dilcher und Bernhardt Distelkamp (Hg.), *Recht, Gericht, Genossenschaft und Policey Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie*, Berlin 1986. Hervorzuheben ist zudem der Einfluss Krauses auf Lorenz von Stein und Robert von Mohl. Robert von Mohl hat selbst positiv zum Einfluss Krauses auf sein Denken Stellung genommen, vgl: *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften in Monographien dargestellt – 3 Bände*, Graz 1960 (Originalausgaben: Erlangen 1855–1858), S. 245. Und Klaus Fischer sieht »Lorenz von Stein in der gedanklichen Nachfolge von K. Chr. F. Krause«, in: *Die Wissenschaft der Gesellschaft: Gesellschaftsanalyse und*

ein wichtiger Ausdruck individueller Freiheit ist, grenzt er sich zum einen von atomistischen Liberalismen ab. Indem er in der Freiheit auch den Geltungsgrund jener Bindungen ansieht, unterscheidet er sich zum anderen aber auch von seiner Zeit als »romantisch« und heute als »kommunitaristisch« titulierten Positionen.<sup>225</sup> Das zeigt schon seine Terminologie: Die in der deutschen Soziologie später so beliebte Unterscheidung zwischen »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« hat Krause zwar vorweg genommen (U 62).<sup>226</sup> Jedoch bewertete er *Gesellschaften* als erstrebenswerte, da freiheitlich, nämlich wissenschaftlich und willentlich, etablierte Vereinigungsformen. *Gemeinschaft* entsteht durch Lebenszusammenhang, bisweilen ohne freien Willen: »Gemeinschaft kann durchs Schicksal aufgezwungen sein, nicht Gesellschaft.« (ERB 49) Letztere setzt dagegen Vereinigungsvorsatz und damit den bewussten Willen zur Selbstintegration in ein höheres Ganzes voraus.

Bei allem Respekt für naturwüchsige Gemeinschaften wie die Familie findet sich daher bei Krause eindeutig nicht der später bei Ferdinand Tönnies (1855-1936) und danach vor allem dann bei Werner Sombart (1863-1941) vorherrschende pejorative Zug, welcher in Gesellschaften bloß sittlich-ausgedünnte Gemeinschaften sieht (U 62). Denn »Gesellschaft ist Vereinigung individueller Thätigkeit zu einem gemeinsamen Werk [...].« Insofern verdient erst die »frei anerkannte und individuell wechselseitig belebte Gemeinschaft« die Auszeichnung »Gesellschaft« (ERB 49). Krause vertritt also keine staatshörige

---

*Geschichtsphilosophie des Lorenz von Stein unter besonderer Berücksichtigung seines gesellschaftswissenschaftlichen Entwurfs*, Frankfurt a.M. 1990, S. 109 m.w.N.

**225** | Einflüsse der krauseschen Soziologie auf die Sozialphilosophie Spencers werden von spanischen Krauseforschern als gewiss angesehen: »Spencer será deudor, ciertamente, de Krause, al retomar la idea de que la sociedad es un organismo y que la evolución es por esencia orgánica.« (Esteban Mateo, *El krausismo*, S. 35) Vor allem aber liegt ein Einfluss der krauseschen Lehre auf die spanische Soziologie – vor allem im Werk von Perez Pujol (1830-1894) – nahe; siehe Manuel Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: Los orígenes de la sociología en España*, Madrid 1976.

**226** | Man kann von Krause eine begriffsgeschichtliche Linie zu Ferdinand Tönnies ziehen. Der philosophische Lehrer von Tönnies – Rudolf Eucken – verehrte Krauses Philosophie und hat insbesondere seiner Sozialphilosophie intensive Studien gewidmet, wie dem momentan in Jena erforschten Eucken-Nachlass zu entnehmen ist (diesen Hinweis verdanke ich Dr. Uwe Dathe, Jena). Sachliche Übereinstimmungen gibt es zuhauf. Tönnies' organischer Grundansatz der Soziologie (vgl. § 2 in: Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1912) ist klar im Sinne Krauses. Und auch Tönnies' Reflexionen über die Begriffe »Willkür/Kürwille« finden sich bereits bei Krause vorgedacht (VR 317). Jedoch – und dies ist entscheidend – Krauses Bewertung von Gemeinschaft und Gesellschaft ist der von Tönnies geradewegs entgegengesetzt.

oder volksgläubige, sondern eine bürgergesellschaftliche, keine auf entweder Blut und Boden einerseits oder auf kalten Nutzen andererseits, sondern eine auf Freiheit und Vernunft gründende Sozialphilosophie.

In diesem Zusammenhang muss noch einmal unterstrichen werden, mit welcher Deutlichkeit sich Krause gegen die Ansicht verwahrt, dass Gesellschaft und Staat durch *Wechselseitigkeit* – im vorteilsbedachten Tausch oder nutzenorientierten Gedankenspiel – zu begründen seien. Zur Erinnerung: Selbst Rechtsverhältnisse, die ohne wechselseitige Verpflichtungen gar nicht zu Stande kommen, begründen in seinen Augen nicht durch jene Wechselseitigkeit das sie ausgestaltende Recht (NR 165). Gegenseitige Ansprüche – wie sie ja allenthalben das bürgerliche Geschäftsleben kennzeichnen – können daher nicht allein durch die in ihnen kommunizierten Interessen rechtlich verbinden oder entbinden.<sup>227</sup> Der private Wille der Subjekte begründet nur dann Recht, wenn er sich *rechtsgemäß* bestimmt (notwendige Bedingung) und einen *legitimen* Rechtsgrund (hinreichende Bedingung) geltend machen kann.<sup>228</sup>

Krause rekonstruiert Verträge darum niemals allein aus ihren *negatorisch-limitatorischen* Aspekten. Verträge sind nicht bloß Instrumente, um beispielsweise Schaden oder Tauschverluste zu vermeiden oder zu kompensieren, etwa durch Vertragsstrafen, Schadenersatzregelungen etc., sondern sie erfüllen *integrativ-positive* Funktionen. Zum Schutze dieser Funktionen und durch sie bedingt wie begrenzt, kommen die negatorisch-kompensatorischen Aspekte des Vertragsrechts in den Blick: Verträge ermöglichen, dass »die Individuen [...] die Arbeit teilen« (VR 451). Verträge sind dabei von erheblicher, weit über den Nutzen, welchen sie den beteiligten Parteien stiften, hinausgehender Bedeutung. Sie schaffen Beständigkeit, Sicherheit und Vertrauen im gesellschaftlichen Verkehr, ermöglichen wirtschaftliche Vorsorge und machen so ein zentrales Moment bürgerlicher Selbständigkeit und kollektiver Freiheit aus. Eine dauerhaft verlässliche Allokation von Gütern und Leistungen über alle familiären und emotionalen Bände hinweg ist schlicht oft nicht anders zu organisieren als über das Mittel rechtlich sanktionsierter Verabredung (U 218).

Aus den genannten Gründen genießt Privatautonomie auch bei Krause grundrechtlichen Schutz. Jeder einzelne private Vertrag bleibt aber stets an den alle Verträge legitimierenden Rechtsgrund rückverpflichtet, anstatt ihn zu substituieren.

---

**227** | Wiederum ähnlich die Ansicht von Martha Nussbaum: »We acknowledge, as well, that the kind of sociability that is fully human includes symmetrical relations, [...], but also relations of more or less extreme asymmetry; we insist that the nonsymmetrical relations can still contain reciprocity and truly human functioning.« (*Frontiers of Justice*, S. 160)

**228** | Vgl. Querol Fernández, *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, S. 93.

Den Vertrag geht lediglich die Zuteilung und Individuierung des Rechts und des Rechtsanspruchs an, nicht die Begründung (noch die Grundlage) des Rechts selbst, daher auch nach erfülltem Vertrage der Anspruch noch bleiben kann. Vertrag [sic!] ist also nur zurecht gültig, sofern der gesellschaftlich vereinte Wille in dem Rechtsgrunde seines Inhalts als möglich mitenthalten (gegeben) ist. (NR 198)

Die Rückbindung aller Verabredungen an das Recht aller als ultimative Geltungsgrundlage ermöglicht der Gesellschaft, die Einzelnen etwa davor zu schützen, aus Not oder Unwissen Verträge abzuschließen, die ihre Autonomie vernichten. Im Vertragsrecht prästrukturiert der Staat somit die private Handlungssphäre, nicht etwa um deren Selbständigkeit zu eliminieren, sondern um sie zu garantieren (NR 164). Der tradierte Kanon der allgemeinen Vertragspflichten (»Treu und Glauben«), der beiderseitigen Leistungspflichten (Antrag, Annahme), der Schuldnerpflichten (Anzeige, Antrag, Konkretisierung, Übergabe) und der Gläubigerpflichten (Aufforderung, Annahme) samt möglichen Versäumnissen wird so von Krause rekonstruiert als dem Prinzip der Freiheit immanente Beschränkungen der Vertragsautonomie (G II 170; NR 164ff.; VR 28off.).

Auch hier fällt die Stärke der krauseschen Konzeption unmittelbar ins Auge, und zwar im Blick auf die philosophische Deutung der Gültigkeitsvoraussetzungen für Vertragsschlüsse: Fähigkeit (kein Erkenntnis- oder Mündigkeitsmangel), Abwesenheit von geistigem oder physischem Zwang, Vorhandensein eines »erlaubten« Vertragsgegenstandes (VR 342ff.). Dass die Übereinstimmung der Parteien weder durch Arglist oder Betrug herbeigeführt sein darf noch einen Irrtum über Substanz oder wesentliche Eigenschaften des Objekts beinhalten kann und dass sie wechselseitig, deckend und fristgerecht erklärt werden muss usw., wie rechtfertigen sich all diese Restriktionen? Von jenem klugen Maximierer eigener Interessen, den Vertrags- und Spieltheorien für gewöhnlich postulieren, werden sie ja, falls überhaupt, nur deshalb und als notwendige Übel akzeptiert, insofern sie die durchschnittliche Tauschrendite erhöhen: Freiheitsbeschränkungen zugunsten von Nutzengewinn. Derartigen Rekonstruktionen des Vertragsrechts gelingt also gerade nicht, was Krause beabsichtigt: Jene Qualifizierungen als Ermöglichungsbedingungen der Freiheit aller auszuweisen. Krause verteidigt, dass über jene Fairnessregeln die Freiheit der Vertragsschließenden nicht reduziert, sondern allererst etabliert wird.

Für einen gültigen Vertrag reicht es nicht, dass allein die jeweils verhandelten Interessen zum Ausgleich kommen. Das Freiheitsrecht aller hat sich darin bestätigt zu finden (VR 343). Was für Verträge zwischen Einzelnen gilt, muss umso mehr für den *Gesellschaftsvertrag* gefordert werden. Auf keinen Fall lässt sich (im Stile libertärer Theorie) der Staat lediglich als ein auf alle Bürger

ausgeweiteter Privatvertrag zum gegenseitigen Interessenschutz denken.<sup>229</sup> Die verschiedentlichen Ziele, zu denen Menschen sich eh und je verbinden, reichen niemals hin, um – in verallgemeinerter Form – eine *Rechtsgemeinschaft* zu begründen.<sup>230</sup> Denn jeder privatrechtliche Gesellschaftsvertrag gilt stets nur provisorisch und hypothetisch, d.h. auf der zustimmenden Willkür und dem fortbestehenden Interesse der Beteiligten basierend, keinesfalls peremptorisch und kategorisch (NR 133). Mit einer so kontingenten Ausgangsbasis jedoch lässt sich kein Staat machen, meint Krause.

Nein, ein Gemeinwesen ist weder eine Verabredung Privater noch Nebenfolge wechselseitig bedingten Rechtsverzichts und Rechtstauschs. Die Rechtsgemeinschaft besteht *unbedingt* – für das Freiheitsrecht und durch es. Bloß auf Tauschlogik aufbauende Sozialvertragstheorien können nämlich Menschen, die uns weder nützen noch schaden können (etwa Angehörige zukünftiger Generationen oder sehr weit entfernt lebende Arme) nicht in den Schutzraum unseres Rechts mit aufnehmen, da bei jedem vorteilsbedachten Tauschgeschäft stets auf die *Symmetrie* von Leistung und Gegenleistung geachtet wird. Dieses Problem stellt sich jedoch für Krause überhaupt nicht. Seine Gesellschaftstheorie dringt von vorneherein auch und gerade in streng *asymmetrischen* Verhältnissen auf die unbedingte Wahrung des Menschenrechts.<sup>231</sup> Ein als Verfassung niedergelegter Staatsvertrag kann daher nur als *historische Erscheinungsform*, nicht als *systematischer Geltungsgrund* von Menschenrechten angesehen werden (AR 182).<sup>232</sup> Umgekehrt vielmehr gilt: Das allgemeine menschliche Recht auf Recht berechtigt zum Recht, einen nationalen Staatsvertrag beziehungsweise eine Verfassung zu formulieren.

---

**229** | Ebenso Martha Nussbaum: »The capabilities approach denies that principles of justice have to secure mutual advantage. [...] Justice is about justice, [...]. It is always very nice if one can show that justice is compatible with mutual advantage, but the argument for principles of justice should not rest on this hope.« (*Frontiers of Justice*, S. 89)

**230** | »Aus der Logik der wirtschaftlichen Tauschbeziehungen heraus können aber die nicht-ökonomischen Bereiche der Gesellschaft nicht ihren Logos entwickeln. [...] Die Wirtschaft kann [...] nicht der Quellcode der Gesellschaft sein.« (Di Fabio, *Kultur*, 122)

**231** | So sieht das auch Martha Nussbaum (*Frontiers of Justice*, S. 22). Wie Krause denkt sie genau der Vertrags- und Spieltheorien zugrunde liegenden Logik zuwider: »A large asymmetry of power, [...], might make questions of justice more urgent rather than, as in contractarianism, taking them off the agenda.« (Ebenda, S. 87)

**232** | Vgl. Vester, *Sozialphilosophie und Sozialpolitik*, S. 15.

### 2.3.4 Prozedurale Politik in globaler Verantwortung

Alle Menschen sollen, so Krause, die »gleiche Gelegenheit zur Entwicklung der geistigen und leiblichen Anlagen« haben (NR 277f.); faire Lebenschancen zu schaffen, ist Aufgabe der Politik. Denen, die sich aus eigener Kraft nicht zureichend versorgen können, hilft der Staat (G II 149). Der Zugriff auf elementare Lebensgüter wie Nahrung, Wohnung und Kleidung darf nicht allein von marktwirtschaftlichen Erwerbsleistungen abhängen (G II 149). Denn es »liegt der Rechtsgrund auf nützlichen Besitz nicht in der Arbeit, sondern im Bedürfnis und zuhöchst in der vernünftigen Natur selbst.« (G II 188) Alle sollen zu einem Leben in Freiheit und Würde befähigt werden.

Zur Erinnerung: Fichte hatte noch gemeint, wer nicht arbeite und niemanden finde, der einem Nahrung schenke, solle eben »Hungers sterben, und das von Rechts wegen« (FW III/1, 119). Krause sieht dies anders. Ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Arbeit und Lebenserhalt lehnt er ab. Der einzelne schuldet der Gesellschaft *unbedingt*, dass er für seinen und den kollektiven Unterhalt arbeitet, sofern und soweit er kann. Umgekehrt schuldet die Gesellschaft allen die Voraussetzungen zu einer Existenz in Freiheit – ebenfalls *unbedingt*. Die beiden Obliegenheiten bedingen einander nicht; sie bestehen an und für sich.

Ihm [sc. dem Arbeiter] selbst müssen seine leiblichen und geistigen Bedürfnisse gereicht werden, nicht weil er arbeitet, sondern weil er deren als Mensch bedarf. Wenn er daher, wiewohl es vermögend, nicht gehörig viel oder nicht auf die gehörige Weise arbeiten sollte, so ist er zwar deshalb zu bestrafen, allein es kann darauf kein Recht begründet werden, ihm irgend etwas anderes, was er wirklich anderweit[ig] rechtlich bedarf, zu entziehen. (G II 198)

Weil Krause die Rechtsordnung nicht als Tauschgesellschaft, sondern als Gemeinschaft zur allseitigen Freiheitsermöglichung auffasst (VR 531), will er allen, unabhängig von sozialen oder biologischen Zufällen, ein Leben in menschenwürdiger Freiheit ermöglichen (G II 152). Weniger John Rawls' Plädoyer für eine quantitativ-gleiche Versorgung mit *basic goods*, als vielmehr Martha Nussbaums und Amartya Sens qualitativ-differenzierter *capability*-Ansatz wäre ein heutiges Analogon dazu (vgl. hier Abschnitt 4.2.2).<sup>233</sup> Ebenso ist mit Naturkatastrophen und sonstigen Unglücken solidarisch umzugehen. »Naturscha-

**233** | Peter Landau meint daher, es wäre mit Krause für ein nach Bedürftigkeit differenziertes Grundeinkommen samt einer pädagogischen und medizinischen Grundversorgung einzutreten. Vgl.: Peter Landau, »Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie«, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) – Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismus*, Hamburg 1985, S. 92.

den auf dem gemeinsamen Gebiete des Lebens« muss nicht »von dem nur getragen werden, den er zufällig trifft, da im Gegenteil dies eine Rechtsangelegenheit der ganzen Gesellschaft ist.« (VR 440)

Insgesamt, so Krause, soll eine vorausschauende Sozialpolitik die Postulate der persönlichen *Freiheit*, rechtlichen *Gleichheit* und wirtschaftlichen *Selbständigkeit* der Bürger miteinander ins Gleichgewicht bringen. Die historischen Experimente des *krausismo* veranschaulichen dies: Aufgrund der »unidad intrínseca entre política, filosofía y economía«<sup>234</sup> in Krauses Denken fühlten sich zu Ende des 19. Jahrhunderts führende spanische Kausisten veranlasst, ein sozialliberales Konzept von Wirtschaftspolitik zu entwickeln, das die divergierenden Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und individueller Freiheit ausbalancieren sollte. Sowohl das »libro más conocido de la corriente krausista«, die »Estudios económicos y sociales« (Madrid 1876) von Gumersindo de Azcárate,<sup>235</sup> als auch der »Tratado de Hacienda pública y examen de la española« von J. M. Piernas Hurtado – im späten 19. Jahrhundert über mehrere Jahrzehnte das Standardlehrbuch für Volkswirtschaft an spanischen Universitäten – verschrieben sich diesem Ansinnen.<sup>236</sup>

Außenpolitisch stritten die Kausisten zwar zumeist für eine Politik des Freihandels, innenpolitisch aber begaben sie sich in klare Distanz zur Wirtschaftstheorie des klassischen Liberalismus. Jene wirtschaftspolitischen Differenzen resultieren aus philosophischen Divergenzen, deren nähere Betrachtung uns auf einige auch für heutige Debatten erhellende konzeptionelle Ideen führt: Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts suchte sich die klassische sowie die neoklassische (d.h. mit der Grenznutzenschule vermählte) Ökonomik zusehends durch mathematische Methoden auszuzeichnen.<sup>237</sup> Man wollte das optimale Wirtschaftsgeschehen, unter weitgehender Ausblendung des Sozialen, mittels *Deduktionen* aus allgemeinen ökonomischen Gesetzen ablesen.<sup>238</sup> Innerhalb jenes, auf ein Gleichgewicht der am Markt vertretenen

**234** | Vgl. José Luis Malo Guillén, »La Institución Libre de Enseñanza y la ciencia económica«, in: *Sistema Revista de Ciencias Sociales*, No. 157 (2000): 93-114, S. 99.

**235** | Zur realpolitischen Rolle von Azcárate vgl. ebenda, S. 105ff.

**236** | Diese zunächst in Madrid 1884/85 erschienene krausistische Wirtschaftstheorie erfuhr etliche Neuauflagen und wurde bis in die 1930er weithin im wirtschaftswissenschaftlichen Unterricht eingesetzt. Dem intellektuellen Aufbau und Gedankengang nach darf dieser Traktat als mustergültig für das damalige krausistische Denken angesehen werden. Vgl. José Luis Malo Guillén, *El krausismo económico español*, 2005.

**237** | Vgl. Claus Diersmeier, »The Freedom-Responsibility Nexus in Management Philosophy and Business Ethics«, in: *Journal of Business Ethics*, 101, No. 2 (2011): 263-283.

**238** | Hier ist insbesondere an die Werke von William Stanely Jevons (1835-1882) und Carl Menger (1840-1921) zu denken, in denen beide ankündigten, Ökonomik im

Kräfte ausgerichteten Paradigmas machte sich jeder äußere Eingriff in das Marktgeschehen *per definitionem* negativ bemerkbar; als Störung einander ansonsten ausbalancierender Kräfte. Darum war man gegen staatliche Intervention ins Wirtschaftsleben (vor-)eingenommen und setzte, in äußerst selektiver und bisweilen grob missdeutender Anlehnung an Adam Smith,<sup>239</sup> allein auf die »unsichtbare Hand« des Marktes. Soweit die Wirtschaftsphilosophie der negativen Freiheit.

Umgekehrt verfuhren die Sozialliberalen in Deutschland. Statt auf die Analyse abstrakt-allgemeiner Gesetze, setzten sie auf die empirische Untersuchung historischer Zustände. Die Methode der Wahl war die *Induktion*. Die Vertreter diverser »historischer Schulen« wollten statistisch erarbeiten, welche Maßnahmen jeweils zu wünschenswerten Wohlstandsverteilungen führten, um daraus Empfehlungen für die künftige Wirtschaftspolitik und Wohlfahrtspflege abzuleiten.<sup>240</sup> Der Allokationslotterie des Marktes setzten sie ein unbremstes Vertrauen in das planerische Vermögen der Gesellschaft entgegen, die, sofern von richtigen Einsichten gelenkt, durch die *sichtbare Hand* des Staates dasjenige schon richten würden, was die *unsichtbare Hand* des Marktes so unbefriedigend erledigte: eine gerechte Wohlfahrtsverteilung. Sie verfochten eine Wirtschaftsphilosophie der positiven Freiheit.

Die krusistischen Liberalen kritisierten beide Ansätze als einseitig und suchten im Anschluss an Krauses philosophische Methodologie die Verbindung von *Induktion* und *Deduktion* in begrifflicher *Konstruktion*.<sup>241</sup> Damit ist

---

Sinne und in der Form mathematisierbarer Mechanik betreiben zu wollen. Siehe: Carl Menger, *Menger Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig 1883 und William Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy*, London; New York 1871 sowie William Stanley Jevons, *The Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*, London 1874. Zur zeitgenössischen Debatte vgl. Samuel Bostaph, »The Methodological Debate between Carl Menger and the German Historicists«, in: *Atlantic Economic Journal*, 6, No. 3 (1978): 3-16.

**239** | Gegen eine Gleichsetzung von Smith's Theorie mit der *laissez-faire*-Ökonomik: Matthias P. Hühn und Claus Dierksmeier, »Will the Real A. Smith Please Stand Up!«, in: *Journal of Business Ethics* (2014): 1-14.

**240** | Vgl. Gustav von Schmoller, *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre*, Leipzig 1904; Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien: Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft*, München 1929. Zum Diskussionsstand seiner Zeit insgesamt vgl. Peter Koslowski, *Methodology of the Social Sciences, Ethics, and Economics in the Newer Historical School: From Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker*, Berlin; New York 1997.

**241** | Zu Krauses Konstruktionsbegriff vgl. Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts*, Kapitel III/D, V/D.

zunächst einmal gemeint, dass weder zugunsten reiner Theorie die Wirklichkeit als nebensächlich abgetan werden sollte noch zugunsten hehrer Ideale die Eigendynamik der wirtschaftlichen Sphäre vernachlässigt werden darf. Theorie und Praxis seien über einen gemeinsamen Zielhorizont aufeinander zu beziehen; Vermittlungsbegriffe müssten eigens *konstruiert* werden, um beide Sphären produktiv zu integrieren, anstatt sie gegeneinander auszuspielen.<sup>242</sup>

Ausgehend vom oftmaligen *aktuellen* Auseinanderklaffen von Moral und Ökonomie sowie zugleich überzeugt von der *prinzipiellen* (da freiheits- und verantwortungsbasierten) Kommensurabilität wirtschaftlicher und sittlicher Gesetze gaben die Krausisten den Ökonomen auf, wissenschaftlich zu untersuchen, wie sich Marktversagen und soziale Missstände theoretisch erklären und praktisch korrigieren ließen. Sie schreiben gewissermaßen die Wirtschaftsphilosophie einer inhaltlich ausgerichteten, negative wie positive Aspekte zugleich umgreifenden – und beide sozialverantwortlich ausgestaltenden – Freiheitsidee.

Für die Krausisten resultierte die angemessene Einflussnahme der Gesellschaft auf das Wirtschaftsleben nicht aus einem *quantitativen* Plädoyer für entweder *mehr* Staatshandeln (wie seitens des sozialistischen Liberalismus und der Vertreter positiver Freiheit) oder *weniger* (wie seitens des Manchesterliberalismus und der Anhänger negativer Freiheit), sondern vielmehr aus der *qualitativen* Vorgabe, die Freiheit aller zu ermöglichen.<sup>243</sup> Daraus folgt dann die wirtschaftspolitische Maßgabe, so viel wie nötig und zugleich so wenig wie möglich in das freiheitliche Wirtschaftsleben einzugreifen. Das staatliche Ausgleichshandeln erfolgt also subsidiär und sekundär zu einer primär vorauszusetzenden individuellen Vorsorge und karitativen Fürsorge.<sup>244</sup> Der Staat ist der *letzte Garant* freiheitlicher Lebenschancen, nicht ihr *erster Produzent*. Ein freiheitlicher Staat benötigt eine freiheitliche Ökonomie; und wo sie versagt, setzt er diese instand, nicht außer Kraft.<sup>245</sup>

---

**242** | Vgl. José Manuel Piernas y Hurtado, *Tratado de hacienda pública y examen de la española*, Madrid 1891, S. 25ff.

**243** | Elias Díaz verortet, in: *Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: Pensamiento social y político*, S. 230f., die krausistische Sozialpolitik auf der goldenen Mitte zwischen »abstencionismo« und »estatalismo«.

**244** | Zunächst und zuerst sollen die Menschen einander, auf freiwilliger Basis, helfen. Wo diese Hilfe nicht ausreicht, um zu garantieren, dass ein jeder frei und selbstbestimmt leben kann, soll der Staat, so Hurtado, durch »*beneficiencia publica*« die »*deficiencias de la caridad privada*« ausgleichen, Hurtado, *Tratado de hacienda pública*, S. 116 (Herv. i.O.).

**245** | So schreibt Hurtado, dass der Staat nicht »la industria por vía de especulación« betreiben und in die eigenen Hände nehmen soll, sondern nur dann und insofern auf die für Freiheit, Recht und Sicherheit notwendigen Wirtschaftsvorgänge Einfluss nehmen

In einem *idealen* Markt (d.h. in einem Markt, der nicht durch Asymmetrien von Information, Macht, Zugangschancen, Transaktionskosten usw. verzerrt ist) richtet sich individuelle Wirtschaftstätigkeit dahin, wo die größten Profite zu erwarten sind. So wird produziert, wo mit den geringstmöglichen Mitteln der größtmögliche Mehrwert erzielt werden kann, was zugleich die gesellschaftliche Ressourcenallokation optimiert. Damit fördert das private Wirtschaften, ohne dies eigens beabsichtigen zu müssen, das Gemeinwohl. Unter diesen – indes nur in den Kreidetafelwelten der Ökonomen in Reinform anzutreffenden – Voraussetzungen kann der direkte und *materiale* Eingriff des Staats in das unternehmerische Kalkül die effizienzsteigernde Lenkfunktion des Marktes beeinträchtigen. Sodann macht »*laissez faire*« mehr Sinn, jedoch nicht, um jene idealen Marktbedingungen zu erreichen.

Für reale Märkte gelten andere Gesichtspunkte. Vom krausistischen Standpunkt aus ist auf einer *formalen* Ausrichtung des Marktes sowie der *Rahmenvorgaben* unternehmerischen Handelns zu bestehen. Ein Schutz der öffentlichen Güter durch Regulierungen sowie leistungskonforme Steuern soll die Zugangschancen zu wirtschaftlicher Selbständigkeit kontinuierlich verbreitern und so die Voraussetzungen für faire Tauschgeschäfte verbessern. Wo dies gelingt, kann eine am Marktpreis orientierte Lohngestaltung samt der ihr entsprechenden ungleichen Vermögensverteilung gebilligt werden; und zwar nicht nur aufgrund ökonomischer Effizienz, sondern auch als Ausdruck unterschiedlichen individuellen Leistungswillens. Das aber gilt eben nur, wenn alle überhaupt die Chance haben, sich durch eigene Leistung besser zu stellen. Wo diese nicht besteht, muss die Sozialgemeinschaft aushelfen.

In der Ausarbeitung der faktischen Voraussetzungen, die ein fairer Markt bedarf, folgen die spanischen Krausisten einem Drei-Ebenen-Modell von *Individuum* (Mikroebene), *intermediären Vereinigungen* (Mesoebene) und *Staat* (Makroebene). So schreibt etwa Piernas Hurtado dem wirtschaftlichen Leben insgesamt als qualitativen *Zweck* die Versorgung aller mit angemessenen Lebens- und Freiheitsbedingungen vor, wodurch das quantitative Gewinnstreben auf die Ebene eines – so legitimen wie nötigen – *Mittels* gerückt wird, aber nicht (mehr) als *Selbstzweck* auftreten kann. Mittel und Zweck – technische und normative Rationalität – können in diesem Modell nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sind konstruktiv aufeinander bezogen: Es sind Rahmenbedingungen und Anerkennungssysteme zu finden, durch die ein Staat *Wohlfahrt*, die Unternehmen *Kooperationsrenten* und die Individuen *Profit* jeweils zu Gunsten der sozialen, natürlichen und ethischen Kontexte des Wirtschaftens erlangen anstatt zu deren Lasten.<sup>246</sup> Die krausistische Wirtschafts-

---

darf, »cuando la actividad privada no se sienta capaz o no se halle dispuesta a llevarlas a cabo por si misma«, a.a.O., S. 117f.

**246** | Siehe: Stoetzer, Karl Christian Friedrich Krause, S. 311ff.

lehre hat damit im späten 19. Jahrhundert schon etlichen erst im späten 20. Jahrhundert erneut unternommenen Versuchen vorgegriffen, auf strukturelle Weise Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit mit der Binnenrationallität der wirtschaftlichen Sphäre so zu vermitteln, dass zugleich die Chancen der Einzelnen und die Freiheit aller gesteigert wird. Dabei antizipierten die spanischen Krausisten den um die Wende ins 20. Jahrhundert stattfindenden »Methodenstreit« und »Werturteilsstreit« in der Ökonomik – und formulierten einen wirtschaftsphilosophischen Standpunkt, der auch für die gegenwärtige Debatte noch viel Anregungspotential birgt (zur momentanen Lage der Ökonomik vgl. unten die Abschnitte 4.1.3, 4.2.1 und 5.2).<sup>247</sup>

Wirtschaftspolitik wird von der verfassungsmäßigen Ordnung begünstigt oder behindert. Im Interesse der Freiheit aller votiert Krause für eine föderal-subsidiäre Verfassung, in der die Souveränität nicht einer einzelnen, übergeordneten Staatsgewalt übertragen, sondern von den Bürgern und den legislativen, exekutiven und judikativen Gewalten gemeinsam ausgeübt wird (VR 528).<sup>248</sup> Zufolge seines Freiheit zur Methode machenden Denkens erstrebt er eine politische Ordnung, welche die Bürger nicht bloß als passive Objekte behandelt, sondern als aktive Subjekte in die staatliche Willensbildung mit ein-

---

**247** | Zur zeitgenössischen Debatte damals vgl. Jürgen Backhaus und Reginald Hansen, »Methodenstreit in der Nationalökonomie«, in: *Journal for General Philosophy of Science*, 31, No. 2 (2000): 307-336. Zur Rolle von Amartya Sen in der gegenwärtigen Ökonomik siehe Steven Pressman und Gale Summerfield, »The Economic Contributions of Amartya Sen«, in: Steven Pressman (Hg.), *Leading Contemporary Economists: Economics at the Cutting Edge*, London; New York 2009.

**248** | Hinsichtlich der regionalen Gliederung des Staates unterscheidet Krause Gemeinden und Provinzen beziehungsweise Stämme und Gesamtvolk und stellt auf eine separate, föderale und subsidiär geordnete Gliederung der Verwaltungsordnungen ab (VR 349). Sein Schüler Heinrich Ahrens denkt Krause weiter und will einen Föderalismus etablieren, der zwischen den Extrempositionen, der Staat sei nur die Summe der Gemeinden oder die Gemeinden seien bloße Agenten des Staates, die goldene Mitte mithilfe von Krauses »Lebenlehre« sucht, nach der jedes höhere Leben sich durch eine gemäßigte Transformation der von ihm gleichwohl als selbstständig affinierten Glieder auszeichnet (Heinrich Ahrens, *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage*, Wien 1850, S. 221ff.). Vgl. zur rechtspolitischen Aneignung dieser Gedanken im Krausismus: Johannes-Michael Scholz, »Krausistische Staatskritik in der spanischen ‚Restauración‘«, in: Christoph Bergfeld (Hg.), *Aspekte europäischer Rechtsgeschichte: Festgabe für Helmut Coing zum 70 Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1982, S. 323-348, S.335), sowie Scholz, *Legitimationspraktiken krausistischer Dezentralisierungspolitik*, S. 117-163.

bezieht. Der Bevölkerung soll Freiheit auch prozedural eingeräumt werden; sie ist an der Rechts- und Gesetzgebung zu beteiligen.<sup>249</sup>

Die spanischen Krausisten setzten diesen Gedanken auch direkt um, wie ein Beispiel aus dem Jahr 1883 illustrieren mag: die Volksbefragung zur »*cuestión social*« durch Gumersindo de Azcárate (1840-1917).<sup>250</sup> Damals drohte die spanische Gesellschaft am Gegensatz von Arbeit und Kapital auseinanderzubrechen. Zur Bewältigung eklatanter sozialer Ungleichheit empfahlen monarchistische Kräfte der spanischen Gesellschaft einen Schritt in Richtung Vergangenheit: die gewaltsame Restauration der vormodernen Sozialordnung. Umgekehrt setzten sozialistische Gruppen auf gewaltsame *Revolution* in Richtung auf eine egalitäre Zukunft. Die Krausisten setzten gegenüber diesen beiden dirigistischen Alternativen ganz auf eine partizipative Lösung: die friedliche *Reform* der gegenwärtigen Verhältnisse unter Beteiligung der Bevölkerung. Auf die Fähigkeit zur aufgeklärten Selbststeuerung der Gesellschaft vertrauend veranlasste Azcárate eine landesweite »*Encuesta*« über die soziale Frage, welche maßvolle sozialpolitische Forderungen dokumentierte. Das erbrachte eine Befriedung des Streitklimas und ermöglichte es den Krausisten, etliche zuvor nicht durchsetzbare sozialpolitische Forderungen zu verwirklichen und so den Konflikt dauerhaft zu entschärfen. Ein »*proof of concept*« für die von den Krausisten favorisierte Möglichkeit deliberativer Politiksteuerung und das dahinter stehende harmonistische Gesellschaftsmodell.

Die Integration des Volkswillens in die Gesetzgebung darf jedoch Krause zufolge niemals um den Preis des Rechtsprinzips vorgenommen werden: »Dadurch dass einer oder Millionen sich in völliger Übereinstimmung zu einer Handlung entschließen, wird selbige weder gerecht noch ungerecht.« (NR 228) Demokratie darf niemals zur Tyrannie der Mehrheit ausarten (AR 192). Erst die systematische Vermittlung des empirischen Volkswillens mit der normativen Rechtsidee ergibt ein das Staatshandeln legitim bestimmendes Moment.<sup>251</sup> Dem schieren Willen des Staatsapparats oder der Bevölkerungs-

**249** | Zum Status der demokratischen »Mitwirkung aller Rechtspersonen« an der Gesetzgebung vgl. auch Landau, *Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie*, S. 90f.

**250** | Dazu: Johannes-Michael Scholz, »La función sociopolítica del krausismo«, in: Friedrich Ebert Fundación (Hg.), *Reinvindicación de Krause*, Madrid 1982, S. 87-99.

**251** | Vgl. dagegen den Rechtsbegriff im zeitgenössischen *Rechtslexikon*: »Der in allen Einzelnen gemeinschaftlich lebende und wirkende Volksgeist erzeugt das positive Recht«; und: »Die Grundlage ist das gemeinsame Bewusstsein des Volkes; dieses erkennt man, indem es sich in äußeren Handlungen offenbart, indem es in Übung, Sitte und Gewohnheit heraustritt, an der Gleichförmigkeit einer fortgesetzten, also dauernden Handlungsweise erkennt man seine gemeinsame, dem bloßen Zufalle entgegengesetzte Wurzel, den Volksglauben.« (Weiske und Bopp, *Rechtslexikon*, S. 152f.)

mehrheit darf die Freiheit niemals ausgeliefert werden. Gehorsam schulden die Bürger nur einer rechtmäßigen Regierung.

Blinden Gehorsam kann einmal ein Staat durchaus nicht von seinen Bürgern verlangen, sondern freien, d.i. einen Gehorsam, der sich auf eigene Anerkennung der Vernünftigkeit der Gesetze gründet; außerdem würde der Staat die Bürger zu Maschinen machen, also selbst der Vernunft hinderlich sein und seine eigene Bestimmung entweihen. (G II 173)

Das Gemeinwohl ist für Krause nämlich nicht einfach der kleinste gemeinsame Nenner aller faktischen Interessen. Der Allgemeinwille gleicht nicht dem Mehrheitswillen, sondern muss aus jenem erst durch Instanzen einer am Rechtsprinzip orientierten Gesetzgebung ermittelt werden (VR 523, Heft). Der *legitime* Volkswille existiert daher gar nicht *vor* und außerhalb rechtsstaatlicher Prozeduren, sondern erwächst allererst *aus* ihnen (VR 522).<sup>252</sup> Man kann demokratische Substanz und rechtsstaatliche Form also nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen. Prozeduren und Prinzipien bedingen und benötigen einander.

Nur sofern es sich *rechtskonform* regiert, »ist das Volk selbst der alleinige Rechtverwalter, Selbstherrscher, Autokrat« (LL 207); nur dann liegt ein »Gemeinwesen, res publica, im ganzen, echten Sinne« vor (LL 207). Unter dieser strengen und öfters unerfüllten Voraussetzung gilt »das, was die Gemeinde als Recht festsetzt, auch [als] an sich Recht« (LL 211). Wo diese *rechtliche* Repräsentation des Volkswillens gelingt, zieht Krause die Idee parlamentarischer Demokratie der seiner Zeit vorherrschenden Regierungsform konstitutioneller Monarchie vor (VR 541, Anm.). Auch und gerade die Demokratie ist also dem Recht verpflichtet und dieses der Freiheit, weshalb Krause eine transparente Politik der »absoluten Publicität« fordert (ERB 109). Legislative »Verfügungen müssen Publicität haben, d.i. öffentlich beschlossen, öffentlich bekannt gemacht werden und zu jeder Stunde jedem zur Durchsicht offenliegen.« (G II 167) Ähnlich wie Kant vertritt Krause: »Der Grund der absoluten Publicität der Staatsgewalten ist positiv, nicht Misstrauen und Furcht vor Unterdrückung.« (ERB 109) Publizität fördert Beteiligung. Individuelle Freiheit und kollektive Freiheit finden so aneinander ein Regulativ, um gemeinsam den demokratischen Willen zu konstruieren und einander dadurch wechselseitig zu optimieren.

Auch diese Wendung zu einem transparenten, dialogorientierten und selbtkritischen Politikmodell wurde von spanischen Krausisten weiter aus-

---

**252** | Diese Unterscheidung zwischen unvermittelte *Volkssouveränität* und rechtlich beziehungsweise institutionell vermittelte *Nationalsouveränität* wird vor allem von Krauses Schüler Heinrich Ahrens weiter ausgearbeitet; vgl. exemplarisch: Ahrens, *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage*, S. 197, Anm.

gearbeitet.<sup>253</sup> Sie wollten keine statische-etatistische, sondern eine gesellschaftlich-dynamische Politikgestaltung, d.h. eine Politik, die im Lichte ihrer eigenen freiheitlichen Leitidee beständig diskursiv fortgebildet wird. Anstatt, wie viele kontinentaleuropäische Liberale, vorrangig bereits erreichte Freiheiten zu verteidigen, zielten sie auf die Eroberung neuer Freiheiten.<sup>254</sup>

Freiheitssteigernde Politik bedarf staatlicher Institutionen. Krause stand damals aufkommenden Theorien vom baldigen Absterben des Staates darum skeptisch gegenüber. Das Unrecht (und somit die strafrechtliche Staatstätigkeit) könne wohl mit einer fortschreitenden Verbesserung der Lebensverhältnisse abnehmen (NR 230). Aber auch falls das Verbrechen einmal ganz gegen Null reduziert werden könnte, »würde nur die polizeiliche Aufsicht und die Strafe wegfallen, nicht aber das Recht.« (VR 360) Alles andere hieße, das (negierende) Straf- und Ordnungsrecht mit dem Ganzen des Rechts verwechseln und somit den (positiv-affirmativen) Charakter des Rechtsstaats erkennen (NR 239): denn »der Staat ist nicht eine Anstalt ursprünglich, um das Unrecht zu verhüten und zu vernichten, sondern er ist vielmehr die gesellschaftliche Anstalt, das Recht selbst zu verwirklichen [...].« (LL 192f.)

Dies Votum für den Rechtsstaat kommt keinesfalls einer Seligsprechung des Nationalstaats gleich.<sup>255</sup> Der »Volksstaat, welchen man gewöhnlich unrichtigerweise allein [...] den Staat nennt« (AR 179), nimmt zwar eine prominente Stellung im Kreise der rechtswahrenden Institutionen ein, darf aber niemals verabsolutiert werden (LL 203). Denn dem Volk als *ethnischer* Größe wird von

---

**253** | Der Krausist, so heißt es in einer vielzitierten Studie von López-Morillas, »es liberal porque el liberalismo político es un postulado necesario de la doctrina de Krause, ya que, al mantener que no hay más autoridad que la razón, el krausismo subraya que el libre ejercicio de ésta es imposible bajo un régimen político fundado en el cesarismo o la arbitrariedad. Decir liberalismo es [...] decir proyección política del racionalismo armónico y luchar en pro de aquél es coayudar a la implantación de éste. [...] El krausista no abrazaba el liberalismo por simple preferencia o capricho, sino que necesariamente tenía que ser liberal si quería mantenerse fiel al espíritu de la doctrina que profesaba.« (López-Morillas, *El krausismo español*, S. 176)

**254** | Vgl. Julián Sanz del Río, »El derecho y el Estado según Krause«, in: *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 6 (1882), S. 269.

**255** | Besonders wichtig erscheint, dass Krause die Ablösung des Nationalstaats als Denkmodell der sozialen Vereinigung weit über hundert Jahre eher vollzog als die nachfolgenden Sozialwissenschaften, vgl. Teresa Rodriguez de Lecea, »Der spanische Krausismus als praktische Philosophie«, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismus*, Hamburg 1985, S. 202. Zu einer heutigen Kritik des »methodologischen Nationalismus« vgl. Ulrich Beck und Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa: Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*, Frankfurt a.M. 2004.

Krause, gegen alle zeittypischen Tendenzen, keine übermäßige Bedeutung beigemessen. Zum einen legt er ausführlich dar, wie sich rechtliche Strukturen auch unterhalb und außerhalb des nationalstaatlichen Rahmens herausbilden.<sup>256</sup> Zum anderen denkt er strikt kosmopolitisch und verwirft jede Form von Vaterlandsliebe, die das Ausland abwertet.<sup>257</sup> Nationales Recht legitimiert sich bei Krause eindeutig nicht (wie im Rechtspositivismus) durch sich selbst, sondern durch seinen funktionalen Beitrag zur Freiheit aller, d.h. konkret, um durch die Institutionalisierung politischer Autonomie jedermann »sein Menschenrecht zu leisten« (VR 350). Nationale Gesetze, sagt Krause ausdrücklich, seien stets im Hinblick auf die mögliche »Einstimmung [...] der ganzen zugleich lebenden Menschheit« zu verfassen (ebenda). Entsprechend statteten lateinamerikanische Krausisten die *kosmopolitische* und *intergenerationale* Verpflichtung aller nationalen Politik mit Verfassungsrang aus.<sup>258</sup>

Ein Volk ist für Krause schlicht das kulturelle Korrelat einer Rechtsgemeinschaft (LL 206). Nationen sind nur als Repräsentanten der Menschheit legitimiert, Rechtsnormen zu erlassen und zu sanktionieren. Insofern verbietet sich der Gedanke eines nationalistischen Liberalismus von selbst (NR 230, VR 352). Krause verwirft die von Fichte und Hegel propagierte Annahme, dass sich der Weltgeist bevorzugt in bestimmten Nationen und zuhöchst im deutschen Volk realisiere. Dem hält er entgegen, dass »nur alle jetzt lebenden Menschen zusammengekommen und ihrer Einheit und Zusammenstimmung gedacht als Repräsentanten der Vernunft selbst angesehen werden« sollen (G II 156f.). Bei

---

**256** | Vgl. Vester, *Sozialphilosophie und Sozialpolitik*, S. 11ff.; nach Elias Díaz hat zur guten Aufnahme der krauseschen Lehre in Spanien erheblich beigetragen, dass sie die »exaltación hegeliana del Estado« nicht mitmacht und eine zwischen Staat und Gesellschaft strikt trennende Denkhaltung begünstigt, Díaz, *Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: Pensamiento social y político*, S. 64, Anm.

**257** | So erklärt sich Krause etwa im November 1815 seinem Vater gegenüber: »Um das deutsche Volk zu achten und zu lieben, brauche ich kein anderes Volk ungerecht zu hassen.« (*Briefe* 435)

**258** | Die argentinische Verfassung von 1853 kann in wesentlichen Momenten als krausistisch ausgewiesen werden (siehe: Julián Barraquero, *Espíritu y práctica de la ley constitucional argentina*, Buenos Aires 1878), etwa darin, dass sie sich an alle Menschen und nicht nur an das argentinische Volk richtet, dass die Grundrechte aus dem Persönlichkeitsrecht hergeleitet werden, Souveränität nur der gesamten Gesellschaft zuerkannt wird und dass in ihr eine durchgängig subsidiär-dezentrale Machtverteilung vorgesehen ist; vgl. Carlos Otto Stoetzer, »Raíces intelectuales de la Constitución argentina de 1853«, in: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, No. 22 (1985): 295-339; sowie Claus Dierksmeier, »Harmonischer Liberalismus am Rio de la Plata«, in: *Liberal, Vierteljahrshefte für Politik und Kultur*, 50 (2008): 46-49.

Krause gibt es also keinen Weltgeist, der hinterrücks – mal mit dieser Nation, mal jener paktierend – die Geschicke der Geschichte lenkt. Krause interessiert die Menschheit insgesamt und ihre gemeinsame kosmopolitische Vernunft.<sup>259</sup>

Geschichte ist der ergebnisoffene Prozess menschlicher Freiheit (LL 160). Der individuellen wie kollektiven Freiheit entspricht die Offenheit der menschlichen Geschichte.<sup>260</sup> Die menschlichem Handeln und Sozialleben zu Grunde liegende Freiheit ist, obschon nicht regellos chaotisch, dennoch sowohl im Einzelnen wie insgesamt unvorhersehbar (VR 200). Zwar müsse die Menschheit in ihrer ethischen Entwicklung notwendig fortschreiten, sofern sie überleben wolle (LL 129), aber dieses Überleben ist eben nicht garantiert, »denn es könnte sogar ein eignes Unglück dieser Menschheit sein, dass ihr Leben in der Jugend erlösche« (LL 175). Ob es dazu kommt, kann allein die Erfahrung zeigen. (LL 213, Anm.). Der biologisch nicht auf bestimmte Daseins- und Verhaltensformen festgelegte Mensch kann mit seinen kollektiven Projekten ebenso scheitern wie mit seinen individuellen (LL 160). Eine spekulativ vorgezeichnete Weltgeschichte gibt es daher bei Krause nicht.

Historisches Handeln wird vom jeweiligen Geschichtsverständnis beeinflusst (LL 22f.). Ob die Menschheit ihre Aufgaben bewältigt, hängt von ihrem jeweiligen Freiheitsgebrauch ab – und dieser folgt nicht zuletzt ihrem Freiheitsverständnis (NR 262). Die intellektuelle und die praktische Realisierung der Freiheitsidee beeinflussen einander (VR 200). Eine fatalistische Weltsicht kann soziale Emanzipationsbestrebungen lähmen, eine freiheitliche Theorie hingegen emanzipativ wirken (G II 119). Die Betrachtung der Kulturgeschichte wird also durch die allgemeine (Gattungs-) wie die je besondere (Individual-) *Geschichte der Freiheit* mitbestimmt (LL 401ff.). Entsprechend lässt sich einerseits von einem historischen Fortschritt zum und im Freiheitsbewusstsein sprechen, ohne doch andererseits nahezulegen, dass daraus Gewissheiten über den zukünftigen Geschichtsverlauf, beispielsweise über die Verbreitung freiheitlicher Systeme, zu folgern wären (LL 160).<sup>261</sup>

Geschichtlich denken heißt also, auf Deutungen zu setzen und auf Eindeutigkeit zu verzichten. Auch Krause nimmt solche Geschichtsdeutungen vor. Beispielsweise sieht er das Europa seiner Tage begriffen im allmähli-

**259** | Vgl. León Esteban Mateo, »El krausismo en España: Teoría y circunstancia (I)«, in: *Historia de la Educación*, 4 (1985): 97-118.

**260** | Vgl. Alfred Theodor Schneider, *Karl Christian Friedrich Krause als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1907, S. 37.

**261** | Die Geschichtsphilosophie Tiberghiens expliziert diesen Gedankenkomplex Krauses, indem sie Geschichte als Freiheitsgeschichte normativ interpretiert und von einem strikten Rückschrittsverbot sowie einem weichen Fortschrittsgebot aus beurteilt; vgl. Susana Monreal, *Krausismo en el Uruguay: Algunos fundamentos del Estado tutor*, Montevideo, Uruguay 1993, S. 68.

chen Übergang von einer Periode intensiver nationaler und kultureller Ausdifferenzierung zu einer mehr integrativen Phase regionaler Kooperation (LL 376-396). Von dem noch vorherrschenden quasi-mechanischen »System des bloßen politischen Gleichgewichts« könne man, hofft er, alsbald zu einer mehr organischen Völkerrechtsordnung vordringen (EU 9).<sup>262</sup> In den meisten europäischen Staaten seien grundlegende Menschenrechte bereits anerkannt, es herrsche weitgehend Religionsfreiheit, die Verbreitung der Gedanken überwinde durch Technik zusehends die nationalen Grenzen (LL 425). Außerdem gebe es überall Ansätze eines geschichtlich fundierten gemeineuropäischen Bewusstseins (LL 422).<sup>263</sup> Deshalb sei wohl zuerst von Europa der epochenmachende Schritt zu superstaatlichen Rechtsordnungen zu erwarten und einzufordern.<sup>264</sup> Zu einem derartigen Völkerverein Europas entwirft Krause sogar eine Musterverfassung, in der Hoffnung, dass ein erfolgreicher europäischer Staatenverein der Welt zum Vorbild dienen und verschiedentliche regionale Nachahmer finden könne.<sup>265</sup>

Nur im Rahmen einer rechtswährenden Völkervereinigung – für die Krause ebenfalls konstitutionelle Überlegungen anstellt – sei dauerhafter Frieden für die Weltbürger erreichbar.<sup>266</sup> Denn solange keine alle übergreifende rechtliche Institution existiert, kann jedes Land im Konfliktfall auf sein Notwehrrecht pochen. Wo sich aber ungestraft jeder Staat zum Richter in eigener Sache macht, resultieren Gewalt- und Rüstungsspiralen (VR 500, Heft). Zu hoffen sei daher, dass die Weltbürger dies über kurz oder lang einsehen und sodann dereinst »als ganze Menschheit die Verhältnisse der Völker rechtmäßig bestimmen und einen höheren Organismus des Rechts bilden, zu dem sich die Völker, wie jeder einzelne Mensch zu seinem Volke, verhalten« (U 60). Die

---

**262** | Vgl. Clay MacCauley, »Krause's Proposition for a European League of States«, in: *The Advocate of Peace* (1894-1920), 79, No. 11 (1917): 337-339.

**263** | Das proeuropäischen Denken Krauses profiliert gegenüber seinen philosophischen Zeitgenossen insbesondere Rolf Hellmut Foerster, *Europa. Geschichte einer politischen Idee*, München 1967, S. 240-243.

**264** | Vgl. Lorimer, *The Institutes of Law*, S. 310.

**265** | Krause hat seinen »Entwurf eines europäischen Staatenbundes« nicht zufällig 1814 publiziert. Er enthält Gedanken, die Krause in seiner Schrift zum »Erdrechtsbund« ausführen wollte, die aber Fragment blieb (vgl. Karl Christian Friedrich Krause, *Der Erdrechtsbund: An sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzelheiten des Menschheitslebens*, herausgegeben von: Georg Mollat, Leipzig 1983).

**266** | Zum kosmopolitischen wie pazifistischen Charakter der Philosophie Krauses vgl. Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland ein geistesgeschichtlicher Versuch*, Berlin 1920, S. 48f.; Hermann Hetzel, *Die Humanisierung des Krieges in ihrer culturgeschichtlicher Entwicklung*, Frankfurt an der Oder 1889, S. 58, 157; MacCauley, *Krause's League for Human Right*, S. 458.

dazu erforderliche Übertragung staatlicher Souveränitätsrechte an höhere regionale sowie globale Einheiten ist legitim, da ja Krause von vorneherein im Nationalstaat nur *eine*, keinesfalls die *einzig* Form sieht, das Recht der Freiheit zu institutionalisieren (LL 203f.).<sup>267</sup>

Weil und solange aber dieser Weltrechtszustand noch in der Ferne liegt, muss das Recht der Individuen und der Völker auf anderem Wege befördert werden.<sup>268</sup> Provisorische Rechtsordnungen sind zu etablieren. Hierfür reichen bereits einige wenige von einheitlichen Grundsätzen aus handelnde Einzestaaten hin (U 142). Europa sollte vorangehen (EU 11). Beispielsweise könnte eine europäische Union beginnen, alle militärischen Binnenkonflikte auf dem europäischen Kontinent abzuschaffen (SL 318) und dafür Sorge tragen, dass wenigstens in diesem Binnenraum das »Recht der Völker immer mehr von Glück und Unglück, von der Größe ihrer Menschenzahl und von jeglicher Willkür unabhängig« werde (EU 13). Optimal wäre es, sinniert Krause, wenn nach und nach die Erde von derartigen regionalen Völkervereinen umspannt würde, die dann gemeinsam sich der Aufgabe widmeten, eine faire Erdrechtsordnung zu etablieren (LL 201; U 149).

Diese kosmopolitischen Gedanken folgen aus dem methodischen Prinzip von Krauses partizipativem Liberalismus. Da es die Rechtspflicht eines jeden ist, zum Rechtserwerb und Rechtserhalt aller anderen beizutragen, ist eben langfristig ein solcher Weltzustand anzustreben, in dem »jedem Erdbürger, wohin er auch käme, überall sein eigenes persönliches Recht geleistet« wird (VR 467). Genauso wie man für sich Menschenrechte in Anspruch nimmt, muss man anderen helfen, die ihren zu realisieren; unabhängig davon, wie weit entfernt (räumlich oder zeitlich) sie leben.<sup>269</sup> Der von Krause für die Zukunft angestrebte globale Rechtszustand bringt Transformationen bestehenden Rechts (VR 449f.) und Modifikationen der bisherigen (lokalen, nationalen und regionalen) Rechtsordnungen mit sich (LL 204). Sollte es einmal zu einem »Menschheitsstaat dieser Erde« (VR 348) kommen, so ist mit einer gewissen Neuverteilung von Rechtspositionen zu rechnen, die im Lichte jenes neuen Bündnisses als reformbedürftig erscheinen (U 147).<sup>270</sup> Da aber die Erde ohne-

**267** | Vgl. Karl Viktor Fricker, »Das Problem des Völkerrechts«, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 28 (1872): 91-144.

**268** | Zu Krauses »grossartigem Kosmopolitismus« vgl. auch Carl Fortlage, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Leipzig 1852, S. 228.

**269** | Vgl. Martha Nussbaum: »[...] humanity is under a collective obligation to find ways of living and cooperating together so that all human beings have decent lives.« (*Frontiers of Justice*, S. 280)

**270** | Ebenso Martha Nussbaum: »One might then doubt that domestic arrangements can be insulated from scrutiny, if they are such as to make it impossible for people in other nations to live decent lives.« (*Frontiers of Justice*, S. 229)

hin »das ursprüngliche äußere Eigentum der Einen ganzen Menschheit« (VR 463) ist, und zwar von Grund auf »alles allen zu vernünftigen Zwecken auf gleiche Weise« gehört,<sup>271</sup> ist dies im Prinzip unproblematisch, wie strittig auch immer ihre juristisch-konkrete Umsetzung zuwege gehen werde (VR 466).

Krause liefert hiermit einen interessanten, ja brisanten Beitrag zur Globalisierungsethik. Er sucht zu vermitteln zwischen Theoretikern, die behaupten, kein Rechtsbesitz sei von bleibender Gültigkeit bis nicht die höchstmögliche Rechtsordnung etabliert sei, und denen, die behaupten, jedes historisch irgendwann einmal erworbene Recht müsse für alle Zeiten gelten. »Dazwischen tritt die parteilose Wahrheit, entscheidend: dass allerdings jene untergeordneten Rechte untergeordneter Rechtspersonen, [...] die Befugnis haben zu bestehen«, sofern sie nicht »nach Maßgabe des neu eintretenden höheren Rechtsgrundes in ein untergeordnetes Rechtsverhältnis treten, und demgemäß [...] dem nun entstehenden und sich bildenden höheren Organismus des Rechts« angepasst werden (VR 328). Das muss nicht stets den Verlust erworbener Rechtspositionen zugunsten einer modifizierten Rückgabe meinen. Denn es wird immer besondere Lebensbereiche geben, in denen individuelle »Selbständigkeit erhalten werden muss« (NR 264, Anm.). Der Beitritt eines Staates zu einer Völkergemeinschaft wird an etlichen lokalen Strukturen wenig ändern. Aber hinsichtlich geographisch bedingter Lebenschancen wäre mit Ausgleichsleistungen zugunsten benachteiligter Völker zu rechnen. Denn die tatsächliche Erschließung der nutzbaren Natur ist zufolge von Machtverhältnissen und daher oft zuwider der allen Menschen – aufgrund ihres Gemeineigentums an der Erde – gleichförmig zukommenden »Befugnis, die Erde in Besitz zu nehmen« verlaufen (NR 262). Insofern kann der erste Landbesitz nicht auch der letzte sein (NR 262).<sup>272</sup>

Da jedes neu geschaffene Rechtssubjekt nicht nur angehalten ist, den Gesamtumfang der in ihm beschlossenen Freiheiten durch Expansion oder interne Komplexität quantitativ zu erweitern, sondern auch qualitativ zu verbessern und d.h. von ethischer Zufälligkeit und Asymmetrie zu befreien (NR 264), sind stets einige der eingegliederten Rechtspositionen zu modifizieren (ERB 108). Eine solche gerechtigkeitsorientierte Transformation der globalen Be-

---

**271** | Siehe Martha Nussbaum: »The capabilities approach is fully universal: the capabilities in question are held to be important for each and every citizen, in each and every nation, and each person is to be treated as an end.« (*Frontiers of Justice*, S. 78)

**272** | Ähnlich äußert sich Martha Nussbaum: »Even the concept of redistribution [...] needs to be called into question, since it rests on the prior determination that people own the unequal amounts they have.« So argumentiert sie gegen die Ansicht »saying that the part of a person's holdings that is needed to support other members of a society (or world, [...]), are actually owned by the people who need them, not by the people who are holding on to them.« (*Frontiers of Justice*, S. 373)

sitzverhältnisse setzt bei den Weltbürgern »Einsicht« und »guten, rechtlichen Willen« (NR 264) voraus, die natürlich nicht immer gegeben sind. Stattdessen herrschen, wo spannungsreiche Ansprüche sich begegnen, oftmals Gewalt, Zerstörung und Krieg zwischen Einzelnen wie Völkern (NR 265). Dennoch ist die Hoffnung auf eine wachsende Verrechtlichung der sozialen Konflikträume gerechtfertigt, meint Krause. In der Kultur und im Rechtsgefühl einerseits sowie im klugen Eigennutz der Menschen andererseits liegen beachtliche Triebkräfte für den globalen Rechtsfortschritt (NR 268). Langfristige, nicht zuletzt wirtschaftliche Nutzenkalküle können im Verein mit einem Appell an »das Gewissen der Menschheit« (U 305) durchaus dazu führen, dass die Menschheit sich immer mehr durch globale Institutionen zur integrativen Rechtsetzung und Rechtswahrung findet. Wenn es aber erst einmal eine die Interessen und die Rechte aller Erdenbürger wahrende Ordnung gäbe, sei es, aufgrund der ökonomischen Vorzüge, die eine Mitgliedschaft darin mit sich brächte, auch sehr wahrscheinlich, dass sie dauerhaft bestünde.<sup>273</sup>

Krause will die Diversität der Menschen und Völker in jenem anvisierten globalen Rechtsbund keineswegs einebnen, sondern vielmehr durch kosmopolitische Verrechtlichung besonders schützen.<sup>274</sup> Während in einer rechtlich ungeregelten Welt wirtschaftliche und militärische Macht nach Belieben hergebrachte Kulturen schleifen, stünden deren Chancen auf kritisch-affirmative Bewahrung weit besser in geordneten Weltrechtsverhältnissen. Gerade weil für Krause die Erde *allen* Menschen und Völkern zur *individuellen* Freiheitsverwirklichung gehört, darf sich die Lebensgestaltung der Kulturen auch in *ungleichen* Lebensweisen manifestieren. Das Grundrecht des Menschen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, kann daher zu einer Vielzahl divergenter lokaler und regionaler Rechtsordnungen führen. Diese können als Bestimmungsgrößen einer global vernetzten Rechts- und Freiheitsordnung im Wesentlichen durchaus fortbestehen (VR 539f.).

Daraus ergibt sich, dass weder das eine gegründet ist, was in neuerer Zeit fanatisch behauptet und erstrebt worden ist: dass alle Menschen schlechterdings nur identische, gleiche Rechte hätten, noch auch das andere, was ebenso fanatisch ergriffen und durchgesetzt worden ist: dass jeder Mensch nur sein eigenständiges, ganz individuelles Recht habe, und mithin an ein allgemeines, für alle Menschen geltendes (menschliches) Recht nicht zu denken sei. Vielmehr beruhen diese irrgigen Behauptungen beide auf zwei

**273** | Vgl. Vester, *Sozialphilosophie und Sozialpolitik*, S. 11 sowie Siegfried Wollgast, »Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) – Bemerkungen zu seinem Menschheitbund und Friedensplan«, in: Erhard Lange (Hg.), *Philosophie und Frieden – Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik*, Weimar 1985, S. 260-276.

**274** | Vgl. Clay MacCauley, *Karl Christian Friedrich Krause: Heroic Pioneer for Thought and Life*, Berkely 1925.

Grundwahrheiten, welche aber zugleich missverstanden und in einseitiger Übertreibung aufgefasst wurden. Das allgemeine, allen gleiche Recht der Menschen ist die ewige, unveränderliche und für alle bleibende Grundlage, aber auf dieser Grundlage muss das Recht dann [...] weiter bestimmt werden. (LL 197)

Krauses kosmopolitische Vision macht staunen. Bereits vor 200 Jahren hat er die soziologischen wie die normativen Grenzen des Nationalstaats aufgezeigt und sich des Themas der Globalisierung angenommen. Während zu Anfang des 19. Jahrhunderts die meisten deutschen Philosophen aus der *de facto* marginalisierten Rolle kolonialisierter Völker oftmals auf einen minderen Rechts- und Freiheitsstatus derselben schlossen, marschiert Krause stramm in die Gegenrichtung. Er macht »die Eine unteilbare Menschennatur« stark (VR 469), die allen Individuen zukommt und verlangt, dass sie in allen Personen – egal, wo und wie sie leben – respektiert werde.

Scharf weist Krause alle rassischen Differenzierungen im Freiheitsrecht zurück. Der seiner Zeit übliche und zur Rechtfertigung des Kolonialismus vorgebrachte Verweis auf das angebliche Kulturgefälle zwischen europäischen und außereuropäischen Völkern missfällt ihm. Krause argumentiert damals schon ähnlich wie heute etwa Thomas Pogge:<sup>275</sup> Weitgehend existierten jene Bildungs- und Zivilisierungsunterschiede gar nicht in der behaupteten Form und Intensität. Wo aber doch, so habe sie vielfach erst ein völkerrechtswidriger Kolonialismus hervorgebracht. Deshalb dürften kulturelle und sozioökonomische Differenzen niemals zur Rechtfertigung von Unterdrückungsverhältnissen sowie als Rechtsgründe für (weitere) Diskriminierung oder gar als Beleg für rassistische Minderwertigkeit herangezogen werden. Vielmehr verpflichten uns jene Asymmetrien zur solidarischen Unterstützung der von ihnen Betroffenen sowie, im Falle der von Kolonialismus und Imperialismus geschädigten Menschen und Völker, zur Wiedergutmachung (VR 464).<sup>276</sup>

Zwar glaubte Krause nicht, mit Ideen allein ließe sich die Welt verändern, aber er verfiel auch nicht der spiegelverkehrten Ansicht, die Welt könne ohne sie auskommen. Der Mensch ist nicht zuletzt, was er wird; und dies ergibt sich auch daraus, wonach er strebt. Nur eine Theorie, die auch um die Ideen und Ideale der Menschheit weiß, taugt daher für die Praxis. Und um genau einen solchen realistischen Idealismus hatte sich Karl Christian Friedrich Krause zeitlebens bemüht.

---

**275** | Vgl. Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, United Kingdom; Malden, Massachusetts 2002.

**276** | Wiederum ein Vergleich zu Martha Nussbaum: »Many of the problems of poorer nations were caused by colonial exploitation, which prevented them from industrializing and robbed them of natural resources, among other things. Redistribution in the present seems an appropriate form of remediation for the past.« (*Creating Capabilities*, S. 115)

Interessant ist bei Krause der Status philosophischer Argumente und namentlich der Metaphysik. Die Bürger, nicht die Lehrstuhlinhaber, sollen letztlich entscheiden, ob und welches metaphysische Gedankengut in die öffentliche Selbstdeutung der Menschheit einfließt. Anstatt also der Welt eine einzige, große Metaphysik zu verordnen, setzt Krause sich für eine Welt ein, in der aus den vielen, kleinen Metaphysiken der Weltbürger der für kosmopolitische Be lange erforderliche Konsens der Werte und Normen entsteht. So kehrt seine Freiheitsphilosophie sozusagen in sich selbst zurück: Krause hatte zunächst (*deskriptiv*) die Idee der Freiheit als unhintergehbarer Grundlage humaner Selbstbestimmung beschrieben. Deren Analyse förderte zutage, dass Freiheit individuell konsistent nur in Anspruch genommen werden kann, wenn man sie allen Menschen zuschreibt. Jener universellen (*askriptiven*) Dimension der Freiheitsidee entspricht sodann (*präskriptiv*) eine normative Konsequenz, nämlich die, von der eigenen Freiheit verantwortlich im Sinne und Interesse aller Menschen Gebrauch zu machen. Die krausesche Idee einer global verantworteten Freiheit mündet aus in einer kosmopolitischen Ethik, die sich erst durch die Mitsprache eben derjenigen konkretisiert, für die sie gelten will. Insofern handelt es sich bei seiner Freiheitsphilosophie um einen partizipativen Liberalismus *par excellence*.

Dennoch, so wird sich mancher Leser fragen, wenn all das wahr ist, wenn jener Denker tatsächlich so vorausschauend und ausgewogen philosophierte, warum habe ich dann noch nie etwas von ihm gehört? Warum hat man ihm nicht wie anderen, weit langweiligeren Philosophen Denkmäler errichtet, Straßen nach ihm benannt und Büsten von ihm verbreitet? Warum taucht sein Name in den meisten Philosophiegeschichten nicht auf? In der Tat, Krause ist in der deutsch- und englischsprachigen Geisteswelt kaum bekannt. Und wer sich zu ihm im Internet oder in einschlägigen Fachlexika umtut, findet sein Werk oft weniger vorteilhaft dargestellt als hier. Ihm werden eine verquaste Sprache,träumerische Ideen und metaphysische Vorlieben zur Last gelegt; und so mag der Eindruck entstehen, er sei zu Recht vergessen.

Ich habe mich andernorts ausführlicher bemüht, diese Vorwürfe zu entkräften.<sup>277</sup> Hier deswegen nur einige kurze Bemerkungen. Dass Krause ein schwärmerischer Utopist mit obsoleter Metaphysik war, erscheint vor dem Hintergrund der hier rekonstruierten Argumentation zweifelhaft. Stichhaltig ist aber, dass Krause mit einer von ihm selbst entworfenen Fachsprache arbeitete, was in der Tat den unmittelbaren Nachvollzug vieler seiner Schriften nicht leicht macht. Zwar geschah dies nicht durchgängig; manche seiner Texte und auch etliche seiner posthum publizierten Vorlesungen sind klar und schwungvoll geschrieben. Dennoch behindert bis heute Krauses bisweilen exzessiver Rückzug in seine eigene Terminologie die Rezeption seiner Gedanken.

---

277 | Vgl. Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts*.

Der äußere Anlass dafür war die religionspolitisch aufgeheizte Situation an der Universität Jena, die zunächst sein Lehrer Fichte wegen des sogenannten *Atheismusstreits* verlassen musste und von der sodann sein Kollege Schelling im Nachgang zum sogenannten *Pantheismusstreit* fortging.<sup>278</sup> Krause, der seine eigene Philosophie in kritischer Auseinandersetzung mit ihren Werken entwickelte, wollte sich wohl in religionsphilosophischen Fragen aus der Schusslinie bringen. Zudem strebte Krause an, den Vieldeutigkeiten alltagssprachlicher Begriffe durch eine regelförmige Ableitung der benötigten Fachbegriffe zu entkommen und so der Philosophie zu einer logisch eindeutigen Terminologie zu verhelfen. Andere Denker, die Ähnliches unternahmen, wie etwa Leibniz (mit seiner »*mathesis universalis*«), fanden dafür jedoch weit mehr Anerkennung als Krause.

Mir scheint der eigentliche Grund für die geringe Rezeption Krauses in seiner Heimat eher seiner unglücklichen akademischen Karriere geschuldet. Seiner Zeit schafften es nur wenige außerhalb des Universitätssystems stehende Philosophen, ihr Werk ins öffentliche Bewusstsein zu rücken. Krause gelang es nie, eine ordentliche Professur zu ergattern. Zum einen lag dies an missgünstigen Schikanen von politischen und akademischen Widersachern,<sup>279</sup> zum anderen aber sicherlich auch an Krause selbst. Es widerstrebe ihm, für sich und sein Werk Werbung zu machen. Taktisches Lavieren lag seinem Naturell fern. Darauf vertrauend, dass seine Philosophie für sich selbst spräche, ergab er sich (allzu?) friedlich in subalterne Anstellungsverhältnisse und verwendete seine Energien lieber auf den Ausbau und die Vervollkommnung seines Systems als auf dessen Marketing. Einen besonderen Hang, als »public intellectual« zu wirken, hatte er nicht. Insofern liegt die eigentliche Verantwortung für die geringe Bekanntheit der Philosophie Krauses vielmehr in seiner Person, als in seinem Werk, dessen Wiederentdeckung von Krauses Gedanken sehr zu wünschen wäre. Angesichts der gewaltigen kosmopolitischen Herausforderungen, denen sich die Weltgemeinschaft momentan stellen muss und im Hinblick auf den notwendigen Versuch, zwischen verantwortunglosem Libertinismus einerseits und den bedrückenden Alternativen sozialistischer oder religiöser Kommandowirtschaften sowie von Tugend- oder Ökodiktaturen andererseits eine gesunde Mitte zu finden, können wir in Karl Christian Friedrich Krause einen instruktiven Vordenker des Projekts eines freiheitlichen Weltethos entdecken.

---

**278** | Dazu vgl. Klaus-Michael Kodalle und Martin Ohst (Hg.), *Fichtes Entlassung: Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, Würzburg 1999.

**279** | Dazu ausführlich: Ureña, K.C.F. Krause: *Philosoph, Freimaurer, Weltbürger*.

## 2.4 RESULTATE UND FOLGERUNGEN

In diesem wie in den später folgenden gleichnamigen Abschnitten (3.3, 4.3) ist kurz innezuhalten, um zu schauen, was wir mit unserem historischen Schleppnetz an systematischen Erträgen eingefangen haben, und welche Konsequenzen für die gegenwärtige Theoriebildung über Freiheit sich daraus ableiten lassen.

Immanuel Kant führte vor: Erst und allein durch die Freiheit, sittlich zu handeln, können wir unsere eigenen (auch unsittlichen) Entscheidungen treffen. Ohne diese sittliche Freiheit, der zufolge wir auch unseren Neigungen zuwider votieren können, wären wir bloße Automaten, die Lustquanten verrechnen und sich von vorteilsmaximierenden Algorithmen programmiert durchs Dasein schöben. Unsere Freiheit wäre weder unbedingt noch spontan; sie könnte uns nicht zu Urhebern unserer Handlungen machen.

Natürlich ist der reale Gebrauch, den wir von jener radikalen Freiheit machen, auch bedingt von Lebensumständen, von Erziehung und Bildung, von Zugang zu materiellen wie informationellen, politischen wie kulturellen Resourcen. Nicht nur ein Mangel an Recht wirkt freiheitsmindernd. Nicht nur juristische, auch soziale und kulturelle Stützen der Freiheit sollten daher durch eine der Freiheit verpflichtete Politik gestärkt werden. Weil aber Kant zugleich im Einklang mit dem klassischen Liberalismus verteidigt, dass *zwingende* Staatshandlungen auf den engen Bereich der Rechtspflege beschränkt bleiben sollen, müssen dafür andere, *zwanglose* Formen der Politik gefunden werden. Um den Radius ermöglicher, befähigender Politik zu erweitern, mit denen sie allen den Weg zu einer autonomen Lebensführung ebnet, muss sie sich für die Interessen und Meinungen der Bevölkerung öffnen.

Kant *legitimiert* aber nicht nur, er *limitiert* auch die demokratische Selbststeuerung der offenen Gesellschaft aus dem Prinzip einer sich bewusst selbst gestaltenden Freiheit. Damit bereitet er einen Brückenschlag zu – von vielen liberalen Konzeptionen ausgegrenzten – Theorien des Gemeinwohls vor. Freiheit, erklärt er, kann nur stimmig gedacht werden im Ausgang auf eine (für unterschiedliche Interpretationen offene) Konzeption eines »höchsten Gutes«. Das höchste Gut der Freiheit liegt also nicht fertig vor, so dass es nur aufgelesen werden müsste. Es ergibt sich erst aus einem gemeinschaftlichen Suchen und Streben: als Resultat freiheitlich-politischer Deliberation. Entgegen der bei vielen Freunden und Feinden des Liberalismus gepflegten, aber falschen Alternative von *entweder* einer wertfeindlichen *oder* einer in sittlicher Wertbindung gänzlich aufgehenden Theorie der Freiheit, eröffnet er einen dritten Weg. Kant zeigt, dass Freiheit immer schon auf Werte *ausgeht*, ohne jedoch in ihnen *aufzugehen*.

Damit Werte auf liberale Weise verwirklicht werden; damit der Staat nicht in die Versuchung geführt wird, moralischer Anomie, sittlichen Pathologien

und sozialer Atomisierung gewaltsam zu begegnen; damit also ethischer Drang statt staatlicher Zwang die erforderlichen Bindungen und Institutionen schafft, welche die Individuen und die Institutionen benötigen, um Freiheit zulassen zu können, darum bedarf es der Kultur. Eine liberale Gesellschaft braucht einen Kulturstaat; nicht um eine Leitkultur zu etablieren, wohl aber, um den Bürgern die nötigen Kommunikationsmittel an die Hand zu geben, um friedlich und freiheitlich einen gemeinsamen politischen Willen auszubilden. Je besser die Repräsentation der Gemüter und die Kollaboration der Geister gelingen, desto leichter fällt die Koordination der Körper und Dinge. Kultur macht das Regieren leichter. Wo sie die Identifikation mit anderen und die Einfühlung in deren Situation erleichtert, fällt es den Menschen leichter, sich freiwillig für Rücksichtnahmen und Selbstbeschränkungen, etwa für eine Förderung des Lebens von Fremden, zu entschließen. Insbesondere im Zeitalter der Globalität und immer pluralistischer werdender Gesellschaften gewinnt daher eine kosmopolitisch ausgerichtete und die Anteilnahme am Geschick fremder Menschen fördernde Kultur zusehend an Bedeutung.

Fichte schreibt den kantischen Versuch fort, Freiheit zur Grundlage aller modernen und selbstreflexiven sowie selbstkritischen Philosophie zu machen. Er zeigt auf: Über Freiheit kann nicht ohne Rücksicht auf ihre vor allem sozialen Voraussetzungen philosophiert werden. Wie aber sind diese in den philosophischen Liberalismus zu integrieren? Fichte will dies über eine Theorie *vernünftiger* Freiheit erreichen. Allein ein durch und durch rationales Konzept von Freiheit könne ausweisen, was genau Staat und Gesellschaft für ein autonomes Leben der Individuen zu leisten haben. Da nur die (seine) Philosophie gültig die wahrhaft förderungswürdigen Freiheiten angeben kann, wird allein dem philosophisch ausgerichteten Staat – nicht aber der freien Willensbildung der Bürger – das Recht zur Definition und Konkretion des Freiheitsrechts eingeräumt.

So begibt sich Fichte auf einen lehrreichen Irrweg: Wer wie Fichte die Welt als *entweder* vernunftkonformes Material *oder* vernunftwidrigen Widerstand ansieht, wird sie ebenso behandeln. Gleiches gilt für die Mitmenschen. Der und das Andere erscheinen Fichte wertvoll nur im Dienste seines philosophischen Modells, andernfalls als wegzuarbeitendes Hindernis. In dieser Gedankenwelt gibt es keinen Raum für Grautöne. Die natürliche Umwelt und die soziale Mitwelt werden nach ihrer Freiheitsdienlichkeit sauber in Schwarz oder Weiß eingeteilt. Die normative Kraft der Vernunft wirkt sich bei Fichte daher theoretisch wie praktisch exzessiv aus. Dies führt zu einem *überschießenden* Begriff sowie zu einer *übergriffigen* Realität von Rechtszwang. So sehr Fichtes Insistieren überzeugt, dass Freiheit dem Wesen nach *sittlich* orientiert ist, so abwegig erscheint es, nur *sittlich ausgelebte* Freiheit schützen zu wollen. So richtig seine Ansicht sein mag, Zwang dürfe nur aus einer Logik der Frei-

heit gerechtfertigt werden, so irrig ist doch der Glaube, zu jedem freiheitsdienlichen Ziel könne Zwang das legitime Mittel darstellen.

Bei Fichte rückt der Zwang von einem *Ermöglichungsmittel* des Rechtsstaats zum politischen *Verwirklichungsmittel* eines Idealstaats der Vernunft auf. Und da liegt das entscheidende Problem. Ein markantes Beispiel dafür ist Fichtes Sozialvertragslehre. Um durch ein Räderwerk von Strafen und Anreizen die Einzelnen zu rechtskonformem Verhalten zu motivieren, ertüftelt Fichte eine Mechanik auf gleichwertiger Gegenleistung beruhender Rechts- und Wirtschaftsbeziehungen. Wo jene strikte Wechselseitigkeit ausbleibt, kommt es zu keinem Rechtsverhältnis und folglich auch zu keinem Freiheitsschutz. Asymmetrien kann dieses Modell nicht verarbeiten. Es setzt auf einen geschlossenen sozialen Raum, der durch strenge Überwachung stets (rechtlich wie ökonomisch) ein statisches Gleichgewicht wahrt. Den Menschen wird schlechterdings verwehrt, ihre Freiheit politisch oder wirtschaftlich in Weisen auszuüben, die Fichte als unvernünftig ansieht.

Im Ergebnis kommt es vielfach zur Diktatur der Vernunft im Namen der Freiheit. Da Fichte glaubt, genauestens ableiten zu können, was und wieviel jeder Mensch zum freiheitlichen Leben braucht, macht er sich etwa an die Planung eines optimalen Wirtschaftssystems. Es stehen sich dabei der Staat als das *Vernünftige* und der Markt als das *Vernunftwidrige* gegenüber. Weil der Markt bei der planerischen Verteilung der Güter nur stört, wird er eliminiert. Dabei *überschätzt* Fichte die Möglichkeit des Staats, freiheitsgerechte Wertrelationen zwischen Gütern und Dienstleistungen zu etablieren. Zugleich *unterschätzt* er den Beitrag, den Marktordnungen genau dabei leisten können. Sinnvoller wäre es, im Markt ein *außervernünftiges* Geschehen zu erkennen; eines das – je nach politischer und kultureller Einrahmung und Ausrichtung – mehr oder weniger *vernunfftörmig* gestaltet werden kann.

So streiten in Fichtes Freiheitsphilosophie liberale und totalitäre Motive um die Vorherrschaft. Zugleich kämpfen kosmopolitische und nationale Motive miteinander. Einerseits gibt Fichte sich universal und schreibt jeder Person ein Urrecht auf Freiheit zu. Gleichwohl dringt er zu einem global-ausgerichteten Liberalismus nicht vor. Weil Fichte ahnt, dass die von ihm erstrebte Vernunftordnung allenfalls in kleinen, kontrollierbaren Räumen gesichert werden kann, engt er seine politische Perspektive auf das deutsche Volk ein. Und da globale Märkte nationale Gleichgewichte stören können, soll die unstabile Welt außen vor bleiben. Anstatt auf Verfahren zu sinnen, mit denen die Herausforderungen der Globalisierung in freiheitsgerechter Weise bewältigt werden können, macht Fichte sich zum Anwalt eines nationalen Alleingangs. Kein Wunder also, dass spätere völkische Denker ihn zu ihrem philosophischen Helden erkoren.

Karl Christian Friedrich Krause unternahm es, die sozialistisch-totalitären und völkisch-nationalistischen Unwuchten in Fichtes Denken auszugleichen.

Seine Kritik an Fichte setzt grundsätzlich an und unterläuft die falsche Dichotomie zwischen Natur und Vernunft. In Wahrheit, so Krause, sind die Verhältnisse von Naturnotwendigkeit und moralischer Freiheit weit komplexer. Statt in einem polarkonträren Modell stellt Krause sie in einer mehrstufigen Ordnung aus miteinander verschränkten Freiheitsformen dar. Diese Ordnung liefert eine differenziertere Grundlage für die Zuerkennung von Rechten und Verbindlichkeiten. So kann Krause etwa für eine Ökologie der Nachhaltigkeit und für Tierschutz eintreten – nicht als Schranke des liberalen Prinzips, sondern als Folgerung daraus.

Krause sucht die Grundlagen der Ethik jenseits der Logik der Wechselseitigkeit. Der fichteschen Sozialvertragstheorie (und heutiger Spieltheorie) entgegen setzt er statt auf symmetrische Tauschleistungen auf eine auch asymmetrische Lebenslagen umgreifende Fundierung des Freiheitsprinzips. So gelingt ihm eine unbedingte Sicherung der Menschenwürde: auch das ungeborene Leben, Schwerstbehinderte, Angehörige zukünftiger Generationen und Senile, die keinen ökonomisch gleichwertigen Beitrag zur Rechts- und Gesellschaftsordnung leisten, sind von ihr zu schützen. Denn Krause will die Rechte aller Personen so formulieren, dass die *Betroffenen* zu *Beteiligten* werden; wo möglich: durch Partizipation; und wo nicht: durch Repräsentation. So rückt bei Krause die Menschheit insgesamt zum Generalkorrektiv aller Anrechte auf. Rücksichtnahmen auf die Freiheitsrechte anderer Menschen erscheinen in dieser Perspektive nicht als *nachträgliche* Beschneidungen einer *ursprünglich* unendlichen Freiheit, sondern vielmehr als der *äußere* Ausdruck der *inneren* Struktur der Freiheit. Freiheit und Verantwortung für die Freiheit anderer gehen bei Krause Hand in Hand.

Besonders am Eigentumsrecht wird deutlich, wie diese andersartige Grundlegung auf einen innovativen Liberalismus führt. Eigentum und Besitz sind wertzuschätzen, so Krause, weil und insofern sie freiheitsförderlich sind. Bestimmte – *absolute* – Formen von Eigentum erweisen sich indes oft der Freiheit aller weniger dienlich als andere – *relative* – Formen. Entsprechend muss die liberale Stützung des Privateigentums nicht darauf hinaus laufen, dass Eigentum niemals communal und stets exklusiv besessen wird. Im Gegenteil: Die Ermöglichung eines autonomen Lebens für alle funktioniert als Regulativ der Besitzordnung; und darum wird von Krause das menschliche Anrecht auf Teilhabegerechtigkeit globalisiert. Unsere Verbindlichkeit, anderen zur Freiheit zu verhelfen, endet nicht an Haustüren, Zollschränken oder Landesgrenzen.

Krauses *Kosmopolitismus* überstrahlt das Werk seiner Vorgänger. So wie er innerhalb der Nation eine subsidiär-föderale Ordnung für den besten Schutz der Freiheit hält, so auch außerhalb: im internationalen und interkulturellen Raum. So wie Krause innenpolitisch für die bürgergesellschaftliche Herausbildung institutioneller Ordnungen plädiert, so auch Außenpolitisch beziehungsweise weltinnenpolitisch. Einer Globalisierung »von oben« setzt er sein

Modell eines Kosmopolitismus »von innen« entgegen. Krause will, dass die Bindungen der Freiheit von den Weltbürgern selbst aufgebaut werden. Nicht das Plebisitz ist dabei sein bevorzugtes Verfahren, sondern eine subsidiär aus den zivilgesellschaftlichen Organisationen und Bewegungen hervorgehende Selbstbestimmung; heutige Äquivalente dieser Gedanken findet man etwa in den Konzepten von *Network Governance* und *Stakeholder Democracy*. Indem Krause die *Idee* der Freiheit im *Medium* der Freiheit in verschiedene *Begriffe* der Freiheit ausdifferenziert, kehrt seine Philosophie in ihr – bereits von Kant vorgezeichnetes – methodologisches Prinzip zurück. Sie befreit Menschen zur Formung und Umsetzung ihrer eigenen Freiheitsvorstellungen.

Wir sind hier Zeugen eines nicht nur historisch, sondern auch eines systematisch fasziniernden Gedankengangs in drei Schritten: Kant hatte die Idee der Freiheit auf sich selbst zurückgebogen, indem er zeigte, dass der Geltungsgrund der eigenen Freiheit dem der Freiheit aller anderen gleicht. Rechtverstanden wird die Freiheit der anderen und ihre Forderung als Auftrag an die eigene Freiheit aufgewertet. Diese Folgerung bearbeitete Fichte weiter, indes in einer ihrem liberalen Grundanliegen oft zuwiderlaufenden Weise. Krause zog aus der von Kant gestellten Aufgabe und den übersteigerten fichteschen Lösungsvorschlägen die angemessene Konsequenz: Die Verwirklichung der Idee der Freiheit nicht nur zum Ziel der individuellen Freiheiten zu erheben, sondern Freiheitlichkeit auch zum Mittel bei der Zielverfolgung zu machen.

Entsprechend präsentiert sich das Verhältnis von Metaphysik und Freiheit bei diesen drei Denkern recht unterschiedlich. Bei Kant dient die Metaphysik dazu, die Selbstdinfragestellung der alltäglichen Freiheitsverständnisse zu ermöglichen. Fichte nutzt sie, um auf jene Fragen eine definitive Antwort zu geben. Und Krause wiederum gebraucht metaphysisches Denken als einen Orientierungshorizont, vor dem Menschen die sich von der Radikalität ihrer Freiheit her stellenden Lebensfragen individuell wie institutionell beantworten können. Knapper formuliert: Bei Kant führt uns die Metaphysik auf die große Frage, wie Freiheit sich zu ihrer Lebenswelt verhalten soll; Fichtes Metaphysik liefert dazu eine einzige große Antwort; Krause aber nutzt seine Metaphysik, um die große Frage Kants mit den vielen kleinen Antworten der Weltbürger zu vereinen.

